

**A alegria é a prova dos nove:  
O devir-ameríndio no encontro com o urbano e a psicologia.**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL  
NÍVEL MESTRADO

Bianca Sordi Stock

**A alegria é a prova dos nove:  
O devir-ameríndio no encontro com o urbano e a psicologia.**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Faculdade de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Dr<sup>a</sup> Tania Mara Galli Fonseca

Porto Alegre

2010

o seu olhar agora  
o seu olhar nasceu  
o seu olhar me olha  
o seu olhar é seu  
o seu olhar melhora  
melhora o meu

*Arnaldo Antunes*

para Mainá e seus olhos de borboleta

te amo filha

*Grata...*

*Ao Povo Kaingáng, por permitirem tantos encontros especiais, marcando sensivelmente a minha existência;*

*A todos da Terra Indígena da Lomba do Pinheiro, por partilharem suas vidas comigo, ensinando-me com alegria a amassar, cozinhar e comer junto o bolo de todo dia;*

*Especialmente à equipe do Projeto “Conviver para viver melhor” - Claudemir, Jane e Ricardo, com profunda admiração e carinho, por termos sido de fato companheiros;*

*À Tania, querida amiga e orientadora, por ser de uma generosidade incalculável, sempre disposta a compartilhar a vivacidade de seu pensamento com os alunos, ampliando ao infinito nossos horizontes; por acreditar nos barquinhos de papel lançados ao mar;*

*Aos colegas do grupo de pesquisa Corpo, Arte e Clínica, pelo cuidado e apoio que temos uns com os outros, especialmente José Mario e Juli, pelas ressonâncias de pensamentos e afectos;*

*À Prof<sup>a</sup> Rosane Neves, pela riqueza das aprendizagens, por acreditar no meu crescimento;*

*Ao Prof. Alfredo Gentini, por suas palavras instigantes, por me fazer companheira de suas lutas;*

*Ao Prof. Eduardo Passos, por aceitar mais uma vez fazer a escuta desse percurso;*

*Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da UFRGS, pela excelente qualidade da formação;*

*À CAPES, pelo indispensável auxílio através da bolsa de pesquisa;*

*À FUNASA, pela confiança, respeito e apoio oferecidos a mim e ao PPG em Psicologia Social da UFRGS, por ser uma instituição que ousa apostar em processos de promoção de saúde;*

*À Sandra Fagundes, pela articulação daqueles que trabalham pela qualificação da saúde pública;*

*À querida amiga Lumena Teixeira e o Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas do CRP 06, pelos espaços fecundos de discussão proporcionados, onde se escreve um presente híbrido para a Psicologia no Brasil;*

*À Comissão de Direitos Humanos do CRP 07, especialmente ao Pedro Pacheco, pelo acolhimento às questões indígenas;*

*A todos da minha grande família, pelo incentivo amoroso;*

*Especialmente à minha linda filha Mainá, por ser essa criança carinhosa e compreensiva, que torna os desafios mais leves;*

*Aos meus amados pais, Maoris e Uburahy, pelo imenso apoio, sem o qual de fato não teria sido possível;*

*À minha avó Colorinda, por tudo o que ela é para mim;*

*À minha tia Dagmar Rosana, por me fazer ver que a vida sempre pode mais;*

*Ao Michel e sua família, por ter compartilhado intensamente comigo a amizade com os Povos Indígenas, por torcemos pela felicidade um do outro;*

*Aos colegas de mestrado e amigos de outras caminhadas, pela alegria da parceria;*

*Às “amoras” Déia e Mayra, por nossas almas-irmãs, por sermos txai;*

*Ao Paulo, por me tirar da órbita com o nosso amor e ao mesmo tempo ser parceiro dos meus projetos.*

*“E quem irá dizer que existe razão nas coisas feitas pelo coração...*

*E quem irá dizer que não existe razão...”*

*Legião Urbana*

“- Tinha desejado durante toda a minha vida que admirásseis minha resistência à fome – disse o jejuador.  
- E a admiramos – retrucou-lhe o inspetor.  
- Mas não devíeis admirá-la – disse o jejuador.  
- Bem, pois então não a admiraremos – retrucou o inspetor -; mas por que não devemos admirar-te?  
- Porque sou forçado a jejuar, não posso evitá-lo – disse o jejuador.  
- Isso já se vê – disse o inspetor – , mas por que não podes evitá-lo?  
- Por que – disse o artista da fome levantando um pouco a cabeça e falando na própria orelha do inspetor para que suas palavras não se perdessem, com lábios alargados como se fosse dar um beijo – , porque não pude encontrar comida que me agradasse.”

*Um artista da fome / Franz Kafka*

## RESUMO

A dissertação se propõe a acompanhar os encontros das populações indígenas com a cidade urbanizada e as experiências com as práticas da psicologia. A Filosofia da Diferença e o conceito de Perspectivismo Ameríndio, advindo da antropologia, problematizam os modos de perceber o mundo, operados pelos coletivos indígenas, dando a ver que a indianidade pode ser um modo de devir. Portanto, perguntamos como o devir-ameríndio tem diferido a vida no contemporâneo. A escrita faz uma crítica à lógica binária-identitária que tem pautado as discussões acerca das questões indígenas. Como contraponto, apresenta, a partir de uma narrativa analítica, um projeto que problematizou as interfaces entre a saúde indígena e a saúde mental, desenvolvido em uma comunidade Kaingáng da região metropolitana de Porto Alegre, do qual a pesquisadora participou. Por fim, discute o horizonte de políticas de promoção da saúde, da diversidade e da dignidade dos povos ameríndios.

## ABSTRACT

This dissertation aims to accompany the encounters among the indigene populations with the urban city and the experiences with the practices of psychology. Philosophy of Difference and the concept of Amerindian Perspective derived from anthropology problemize the ways of perceiving the world produced by the indigene collectives adverting that indigenes way of being can be a way of becoming. Therefore we ask how the becoming-ameríndio is making a difference in the contemporary. This writing unfolds a critic to the binary-identical reasoning that has ruled the discourse concerning indigene matters. As a counterpoint, it proposes a project that problemized the interfaces between indigene health and mental health, inspired in an analytical narration and developed in a Kaigáng community in the metropolitan region of Porto Alegre, with the full participation of the researcher. In conclusion, it discusses the horizon of the politics of health promotion, of the diversity and of the dignity of the Amerindian nations.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	10
1 PARA DESACOSTUMAR O OLHAR SOBRE AS QUESTÕES INDÍGENAS .....	15
1.1 Eles estão chegando .....	16
1.2 Povos Indígenas no Brasil e as faces sombrias da "comunhão nacional" .....	22
1.3 Breve panorâma sobre a Legislação, os Direitos Humanos e o direito a terra .....	26
1.4 Desdobramentos das questões indígenas no campo da saúde .....	30
1.5 Desdobramentos das questões indígenas no campo da saúde mental .....	33
2 PERCORRENDO O DEVIR AMERÍNDIO .....	39
2.1 Perspectivismo Ameríndio e Antropofagia: uma ética dos encontros .....	40
2.2 Outrem: expressão de um mundo possível .....	46
2.3 Outrem no mundo indígena: diferOnça .....	50
2.4 A floresta urbana no devir ameríndio .....	53
3 DAS OPÇÕES E MÉTODOS: CARTOGRAFIA, PESQUISA-INTERVENÇÃO E CLÍNICA .....	57
4 QUANDO JUNTOS OUSAMOS DIFERIR.....	65

4.1 Escutando a demanda: "a minha comunidade está doente" .....	66
4.2 Colhendo palavras sobre o Povo Kaingáng.....	74
4.3 Kaingáng fractal.....	78
4.4 Povos Indígenas na cidade de (talvez) Porto Alegre .....	81
4.5 Nós temos fome de que? .....	84
4.6 Fogo, fumaça e cinza: a convivência se faz... ..	93
4.7 Por artistas da fome .....	97
5 BONS ENCONTROS, BOAS POLÍTICAS: MULTIPLICAR OS POSSÍVEIS.....	100
CARTA AOS PARENTES .....	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	105

## INTRODUÇÃO

“O que exatamente acontece quando algo quase acontece? O quase-acontecer: a repetição do que não terá acontecido? Por outra: todo quase-acontecer é um quase morrer? “quase morri...” estas são as histórias que vale a pena contar”  
Eduardo Viveiros de Castro

Escrever é sempre morrer um pouco. Movimento de fazer cortes na vivacidade do pensamento. Quando passamos as palavras ao papel oferecemos a possibilidade de existência concreta, mas ao mesmo tempo decretamos instantes de morte. Na oralidade estariam sempre vivas, sempre em câmbio. Talvez seja por isso que escrever dói. Choro cada palavra impressa.

Por várias vezes ouvi que não se termina uma dissertação ou uma tese. O que fazemos é desistir delas. É aceitar o corte, aceitar que o papel nunca dará conta daquilo que se passa no corpo. Então paramos, colocamos pontos finais, suspiramos a expressão daquilo que pudemos fazer, falar, agrimensar das regiões do porvir e da memória viva.

A dissertação que aqui apresento vem de longa data e compõe uma série de pausas necessárias nos encontros que tenho feito com os povos indígenas desde o início da graduação em Psicologia. História descontínua, marcada por diferentes matizes e ritmos, traçada a várias mãos. Encontros não apenas extensivos, mas, sobretudo, intensivos, que me levam a mutações no modo de ser, de pensar, de ensaiar o ser psicóloga.

É a partir dessas mutações que se passam no corpo que empreendo o esforço de fazer cartografia, traçando mapas de intensidades. São instantes de composições de desejo, com durações específicas, que fazem com que ampliemos os horizontes de olhar, exercitando o sensível e a produção singular de sentidos.

Conviver com as populações indígenas é habitar inúmeros paradoxos. Habitar o que ainda está por vir, driblando a ansiedade binarizante de há todo o momento escolhermos entre isso e aquilo. A multiplicidade é o tom, a suavidade política que desejei imprimir nessa escrita. Por exemplo, não cair nem na idealização e supervalorização de um ideal de índio-peri, como tampouco em niilismo de morte.

Percebo que dois vetores me impulsionaram a pensar as intersecções entre a psicologia e os povos indígenas. Um deles é a crítica aos modos de subjetivação capitalistas que homogeneizam o desejo, que empobrecem a existência, e as práticas psi que os ratificam. Amplamente debatida, a crítica aos modos como a sociedade ocidental faz operar a vida precisa, a meu ver, forçar o pensamento à desacomodação e produzir práticas de si, indo além da queixa.

Por isso, penso que o outro vetor é a alegria de experimentar, na convivência com os povos indígenas, a potência do devir-ameríndio em construir um presente híbrido, onde a diferença é vivida como afirmação da alteridade, devorando e escapando dos códigos capitalistas. É essa força que em diversos momentos da história da arte no Brasil foi agenciada e disparou movimentos disruptores, utópicos e singulares. Vejamos o Modernismo e a literatura de Mário e Oswald de Andrade, as obras e textos de Hélio Oiticica e a Tropicália, hoje o teatro áspero e a poesia de vanguarda de Michel Melamed, a música de instrumentistas como Hermeto Pascoal.

Encontramos as ferramentas para pensarmos como se opera esse devir-ameríndio na Filosofia da Diferença proposta por Deleuze e Guattari. Suely Rolnik fala, em certo texto, que a esquizoanálise (proposta analítica inventada pela dupla) é fecunda em solo brasileiro justamente por carregarmos uma tangente antropofágica que faz ressonância à idéia de diferença como multiplicidade. O Antropólogo Eduardo Viveiros de Castro também se utiliza de operadores conceituais desta mesma corrente da filosofia para construir a idéia de Perspectivismo Ameríndio, cujo plano de imanência é a antropofagia.

Acontece que temos hoje no Brasil um cenário novo. As populações indígenas vêm em uma crescente demográfica e cada vez mais ocupando áreas em perímetro urbano. A aproximação com a sociedade envolvente está provocando mudanças nos modos de viver e subjetivar dessa gente. Mudanças que exigem

novos olhares e saberes, pois assim como geram a ampliação de possíveis, também geram problemas nunca antes enfrentados que vêm justamente cercear esses possíveis.

Os Povos Indígenas que vivem essa nova realidade falam que têm encontrado sérios problemas, como o uso de substâncias como o álcool e demais drogas. Um problema puxa e complexifica outro: acirramento das brigas entre membros da mesma etnia, esfacelamento do ethos comunitário, desvalorização das raízes culturais e baixa auto-estima, episódios recorrentes de suicídio e produção de sintomas semelhantes ao que denominamos, na sociedade envolvente, de depressão. Criam-se redes duras e fechadas, experimentadas pelas comunidades como sofrimento.

Por outro lado, com acontece na cidade de Porto Alegre, a volta dos coletivos Kaingáng, Guarani e Charrua à Bacia do lago Guaíba hoje urbanizada, tem possibilitado lutas importantes na promoção da cidadania, como o acesso à universidade, à outras expressões culturais, ampliação das demarcações de terra, a variação de atividades para a produção de renda. Por isso perguntamos: como os coletivos indígenas estão diferindo a vida na cidade?

A psicologia vem sendo convocada ao debate e a compor com as populações indígenas. Algo extremamente desafiador para uma constelação de saberes produzidos sob outra maneira de perceber o mundo. Como estão sendo tais encontros? O que passa? É possível a invenção de uma clínica com populações indígenas? Com quais perguntas éticas nos deparamos? O que passa quando o perspectivismo ameríndio e a psicologia se atravessam?

É preciso “pathos” para experimentar essa novidade. Portanto, a capacidade de estarmos em situação de vulnerabilidade. Do dicionário Houaiss da Língua portuguesa:

**Vul.ne.rá.vel –**

*Adj.* do lat. *Vulnerabile*. **1.** que se pode vulnerar, que pode ser ferido.~ vulnerabilidade *s.f.*

“Quanto maior o número de maneiras pelas quais um corpo pudesse ser afetado, tanto mais força e ele teria” (DELEUZE, 1976, p. 51). Algo que pode ser ferido, é algo sensível. Partindo do pressuposto de que é a sensibilidade que determina a força de um corpo, Foucault (DELEUZE, 1988) nos dá algumas pistas sobre o “ser ferido” – o pensamento é violento, diz ele. Quando ferido por um pensamento, estou a criar e experimentar outros modos de existir e subjetivar. Portanto, afirmemos a vulnerabilidade, onde se criam lugares de passagem para os afectos, assim como lugares coletivos de produção de sentido (STOCK; REDIN; et alii, 2008).

Spinoza provoca a reflexão sobre a política dos encontros e como podemos avaliar os efeitos desses sobre a existência. Como brada Oswald de Andrade no Manifesto Antropófago, “a alegria é a prova dos nove”. Alegria compreendida aqui como aquilo que experimentamos quando um encontro aumenta a nossa capacidade de agir, ou então, como em Nietzsche, a nossa vontade de potência. Ela tornou-se a baliza ética dessa dissertação que deseja fazer uma cartografia dos encontros do devir-ameríndio, expresso ou não pelos coletivos indígenas, com a psicologia e o urbano.

Para percorrer a qualidade desses encontros, iniciamos com o capítulo “Para desacostumar o olhar sobre as questões indígenas”. E sim, são várias questões. Apresentamos algumas faces assumidas por elas nos discursos dos aparelhos de Estado. Após, a maneira como esses discursos de saber-poder se atualizam ou não nas práticas de saúde e saúde mental, dando a ver como a psicologia instrumentaliza os debates.

Ao mesmo tempo em que as populações indígenas acabam compartilhando das capturas de uma lógica binária e identitária, por outro têm grande habilidade para escaparem das armadilhas de colonização subjetiva. O que passa? Chegamos então ao segundo capítulo, denominado “Percorrendo o devir-ameríndio”, onde, principalmente em Viveiros de Castro e Deleuze nos debruçaremos sobre a potência dessa política de olhar, de perspectivismo.

Frente aos desafios que a devoração em excesso de urbe coloca aos coletivos indígenas e as demandas trazidas pelas lideranças aos profissionais psis e

as instituições governamentais responsáveis pela promoção da saúde indígena, perguntamo-nos se é possível experimentarmos práticas híbridas, onde os indígenas sejam protagonistas. Para tanto, precisamos discutir as opções éticas e metodológicas que estamos fazendo e que poderão ou não nos auxiliar nessa empreitada. Chegamos ao capítulo três “Das opções e métodos: cartografia, pesquisa-**Intervenção** e clínica”.

Nos ritmos e tempos da cartografia, houve dois momentos em que junto com equipes de colegas da psicologia e profissionais de outras áreas de conhecimento, desenvolvi projetos de pesquisa intervenção com a população Kaingáng da Terra Indígena da Lomba do Pinheiro em Porto Alegre. O primeiro projeto foi em 2003 e o segundo em 2009. No quarto capítulo há a narrativa analítica de “Quando juntos ousamos diferir”, problematizando a experiência vivida em 2010 com o projeto “Saúde Mental e Saúde Indígena: Conviver para viver melhor”, construído coletivamente com as lideranças indígenas e a comunidade Kaingáng. Este foi financiado e executado pela FUNASA, em parceria com a UFRGS e a Escola de Saúde Pública do RS.

A análise do projeto nessa dissertação, assim como os demais encontros com o povo Kaingáng, foi autorizada pelas lideranças indígenas e para preservar a privacidade dos envolvidos, utilizei nomes fictícios quando necessário. As fotos evitam mostrar o rosto dos envolvidos pelo mesmo motivo e fazem parte tanto de arquivo pessoal da pesquisadora, como do arquivo de imagens da FUNASA.

A pesquisa é um bulbo rizomático que deve ter como primeiro ímpeto a produção de novas conexões. Nesse sentido, almejamos que esta escrita possa vir a auxiliar na elaboração de políticas públicas de promoção da vida, da diversidade e da dignidade dos povos indígenas. Como afirma Viveiros de Castro “uma boa política é aquela que multiplica os possíveis” (2008, p. 255). O que isso implica? Essa é a discussão que propomos no último capítulo, intitulado “Bons encontros, boas políticas: multiplicar os possíveis”.

Perguntamos: operar o devir-ameríndio pode disparar a ampliação de possíveis tanto para a vida dos povos indígenas, quanto para a psicologia e a cidade, enquanto *cidade subjetiva*? Leremos.

**1 PARA DESACOSTUMAR O OLHAR SOBRE AS QUESTÕES INDÍGENAS**

## 1.1 Eles estão chegando...

“Mesmo se a viagem for imóvel, mesmo se for feita num mesmo lugar, imperceptível, inesperada, subterrânea, devemos perguntar quais são nossos nômades de hoje?”  
Gilles Deleuze

Os Kaingáng, Guaranis e Charruas estão chegando. Eles são discretos e silenciosos para os olhos acostumados e ouvidos atordoados dos habitantes urbanos da provinciana Porto Alegre. Quase passariam despercebidos, não fosse esta insistência em atrapalhar o tráfego, em escorregar dos códigos...

A mulher Guarani expõe seu artesanato na calçada da rua mais movimentada do Centro. Sentada em frente ao magazine, estende seu paninho sobre o qual seguem imóveis algumas onças, corujas e tatus de madeira. Ao lado, um pequenino cesto de cipó que guarda poucas quantias de dinheiro. Sempre com ela e sempre perto, dois ou três curumins brincando com o invisível. Abaixo, pulsam no corpo da mãe-terra os ossos dos seus ancestrais, reiteradamente encontrados nas escavações arqueológicas obrigatórias nas obras públicas.

A mulher não faz menção de publicidade, não fala alto, não pede nada. Apenas permanece ali, contrastando com a velocidade dos passantes e com a fala dos comerciantes. Na maioria daqueles poucos que a olham, desperta o cristão-colonizador-culpado, que logo depois de dar uma moedinha liga para a prefeitura exigindo uma solução para o problema silvícola.

Na feira de artesanato mais tradicional da cidade são vistos a contra gosto. Pouco a pouco expandem suas bancas, burlando a organização proposta pela administração pública, irritando os inconformados em vê-los comercializar colares com penas artificiais, objetos de decoração inspirados na cultura indígena norte-americana e, para maior despeito, mantas, luvas e outros apetrechos Made in China.

Chamam audiências públicas na câmara de vereadores e vão pintados, de colar e falando no seu idioma. Exigem “passe livre”, isto é, o direito de não pagarem a passagem do transporte público coletivo, pois antes de tudo, o local onde foi erguida Porto Alegre era de ocupação indígena. Querem ir e vir pela cidade. A

universidade e os órgãos públicos se reúnem para tentar responder: o que fazem na cidade estes índios? O que fazer com estes índios na cidade?

Parto também de certo incômodo. Lembro-me de quando criança, a passear de mãos dadas com a minha avó pelo centro de Porto Alegre, via alguns índios e não entendia. Perdia-me na desconexão do que me ensinava a escola – índio vive pelado, em oca, no meio do mato e é feliz – com o que a realidade me apresentava. Foi no percurso da graduação em psicologia que, anos depois, aquelas perguntas guardadas no olhar de criança começaram a se tornar um campo problemático.

Os questionamentos que surgiam em certas disciplinas provocavam para a permanente desnaturalização da psicologia, suas práticas e saberes. Quando me vi frente a uma série de fotografias sobre exclusão para um trabalho de Psicologia Social I, onde sem prever havia feito fotografias quase que exclusivamente de indígenas no urbano, perguntei-me como aquela profissão para a qual eu me preparava para exercer, se relacionava com as populações ameríndias. Pergunta que trazia várias outras, inclusive sobre a conjuntura presente dessas populações de maneira ampla, visto meu ínfimo conhecimento naquele momento.

Instigada por um trabalho acadêmico de exercício da observação e escrita de diário de campo<sup>1</sup>, ainda nos primeiros anos da faculdade, ensaiei uma aproximação com um grupo de mulheres indígenas que comercializavam artesanato no centro da cidade. Frustrada em meu pedido de passar a tarde com elas...

*(...) me afastei, e fiquei a observá-las de longe, dentro de uma lanchonete próxima. A visão que possuíam de mim era mais restrita do que eu da delas. Duas crianças me chamaram a atenção em especial. Eram duas meninas que estavam mexendo em um tele-entulho em frente ao local da janela em que eu as observava. O tele-entulho estava realmente lotado de entulhos, como sapatos, papel, isopor, madeira e coisas em geral que as pessoas deixavam ali por não quererem mais. As meninas subiam e desciam daquele montante com uma destreza impressionante. As mulheres e crianças ficavam sentadas no chão perto de seus produtos. Ali comiam, brincavam, conversavam. Tudo o que se faz numa casa comum. A rua toma outra dimensão. Por estarem sentadas, e as crianças serem pequenas em estatura, parecia se formar outra cidade ali embaixo, não se relacionando em nada com aquela multidão de pessoas rápidas, sem nem olhar para baixo. A rua toma a dimensão de lar. Andar descalços, sentar no chão, tocá-lo. Parece bobagem, mas são coisas que se realizadas por*

---

<sup>1</sup> Os diários de campo escritos tanto por mim, quanto pelos demais colegas envolvidos na cartografia. Quando da descrição destes, o texto será marcado por recuo, borda na margem esquerda e texto em itálico.

*... muitas pessoas causariam asco. Ali a relação era diferente. Pareciam muito à vontade. As pessoas que passavam, pouco paravam para ver os seus produtos. Aliás, nem olhavam para as pessoas também. As Kaingáng eram como seres invisíveis. As mulheres conversavam muito. Percebi que não eram como os outros vendedores ambulantes da zona que não paravam de gritar um segundo a propaganda de seus produtos, forçando as pessoas a comprar, muitas vezes sendo inconvenientes. Pelo contrário, estas mulheres não faziam nenhuma menção de publicidade. O raio de afastamento das crianças de suas mães era pequeno, e aquilo parecia ser absolutamente natural. Em determinado momento as crianças notaram a minha presença e sorriram. Continuei a observá-las. Alteraram a brincadeira, sendo mais sorridentes e brincando de se esconderem e aparecerem da minha visão. Chegaram perto do vidro que nos separava encostando a ponta de seus pequenos narizes nele. Pareciam que também desejavam me observar, ou chamar atenção. Olhavam desconfiadas para o que eu escrevia. De repente uma delas pegou um dos vidros que estava no tele-entulho e colocou em frente ao seu rosto e ficou a me fitar...*

Aquelas perguntas guardadas começaram a se tornar um campo problemático. A menina. O vidro. Um encontro e o que era vidro se quebrou. Quebrou a linha dura de pensamento e transformou o vidro em signo, arrastando-nos para um outro estado (ORLANDI, 2006). A menina cutuca com vara curta a dureza das instituições em meu corpo: a Academia, a Psicologia, o “Branco”, o Cientificismo. Escancara o vidro e faz enunciar algo do mal-estar contemporâneo, questionando por que a Psicologia pouco escolheu e se fez escolher para as populações indígenas até hoje. São pouquíssimos trabalhos publicados e apenas recentemente o Conselho Federal de Psicologia está se propondo a olhar para esta outra margem do Brasil.

A curumim autoriza o olhar, diferente da cautela das mulheres com quem primeiro conversei. Ela convidava à escuta, ao encontro. A curiosidade com o diferente, tanto minha quando dela, abria um espaço possível para a troca, singelamente iniciada pela troca de olhares, campo de virtualidades. Sentir que transborda o ser e se espalha para o pensar, “obrigando o pensamento a pensar o impensável” (ORLANDI, 2006).

Foi no paradigma ético-estético da Filosofia da Diferença que encontrei as ferramentas conceituais mais instigantes para me ver às voltas com o “impensável”. O encontro com a Filosofia da Diferença aconteceu em uma época da graduação que coincidia com o momento em que eu iniciava a aproximação com os povos indígenas. Momento expresso por uma constante falta de apetite em relação às formulações teóricas que a academia me apresentava. Como Kafka no conto “Um

artista da fome”, não encontrava alimento que me apetecesse, pois não conseguia sentir uma diferença viva naquilo que estudava, sempre triste por considerar que a maioria das formulações apenas vinham como sustentáculo retro alimentício do sistema de subjetivação capitalista. Excessos de Eu, de certo Eu consumidor, de homogeneização do desejo.

Digo desses estranhamentos, afectos que no meu corpo encontraram passagem, não para fazer confissões pessoais, quanto menos para justamente dizer de um EU. Falo disso como análise de implicação de uma individuação, tentando fazer borda permeável e análise criativa de um dado momento onde agenciamentos foram possíveis. Individuação que não se reporta a um sujeito-indivíduo, mas sim à uma prática de si (FOUCAULT, 2004), que é sempre efeito da criação “emergindo de uma plano coletivo, anônimo, impessoal” (PASSOS; BARROS, 2001). Assim,

toda escolha tem uma história, melhor seria dizer que toda a escolha é uma história, por que ela é produzida por um conjunto de forças que faz irromper, em um dado momento, a si mesma como escolha. Em verdade, se nos pensamos colhidos neste campo de forças, a escolha se faz e nos constitui ao mesmo tempo em que a constituímos como escolha. (BARROS, 2007, p. 317)

Além de ser solo fértil para o impensável, ao iniciar os estudos acerca dos povos indígenas, percebi a vasta ressonância entre as idéias de Deleuze e Guattari e o modo como os povos ameríndios vivem a vida. São críticas contundentes aos modos de subjetivação subordinados ao regime identitário e ao modelo da representação. Viveiros de Castro tem realizado esse diálogo com rigor conceitual e etnográfico, além de extrema criatividade expressiva, tornando-se um dos principais autores em nosso percurso. Já Rolnik, em sua vasta escrita sobre a subjetividade antropofágica, joga as linhas para pensarmos a estreita relação entre a Filosofia da Diferença e o devir-ameríndio, além de problematizar suas capturas contemporâneas.

Portanto, é especialmente nessas intersecções que se configura o campo problemático que no decorrer da escrita iremos contornar-abrir-movimentar. É na obra de Gilles Deleuze que se inaugura a afirmação de uma *filosofia da diferença*,

na medida que ‘a filosofia é uma teoria das multiplicidades’ (...) Uma filosofia da *diferença vital* que apresenta o múltiplo como ser problemático por excelência, considerando o devir como a dimensão do vivo através da

individuação, teatro de individuação do ser e do pensamento do devir vital. (ALLIEZ, 2000, p. 257, grifos do autor).

Implicar o impensável na clínica psi é estarmos com os poros dilatados às intensidades do Fora. Deleuze e Guattari entendem a subjetividade como dobra do Fora. Não há dentro e fora no sentido de um interior individual que se faz à revelia de um exterior social. O que há são dobras de subjetividade, dobras do Fora, com F maiúsculo, pois se trata de um conceito que indica o mundo como um Caosmos de corpos-força. Para que se faça uma dobra é preciso um agenciamento de forças, assim, produzem-se acontecimentos.

A cidade também é corpo de agenciamento de intensidades, afecções, de encontros e desencontros, jogos de forças. Spinoza, em *Ética III* (2008) trata do tema das afecções abrindo para pensarmos a potência do corpo nos encontros. Ele diz: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as idéias dessas afecções” (SPINOZA, 2008, p. 163). Os bons encontros, longe de um reducionismo moralista, são aqueles que fazem aumentar a potência de agir do corpo, quando então experimentamos as paixões alegres. Já os encontros tristes, ou maus encontros, diminuem a nossa potência de agir e experimentamos as paixões tristes. Um jogo de forças que se produz nos encontros e que pressupõe a capacidade do corpo em afetar e ser afetado.

Por isso, um *corpo vibrátil* (ROLNIK, 2006a) ou então, um CsO – *Corpo sem Órgãos*, como propõe Deleuze e Guattari (1996b) inspirados em Artaud.

É nesse corpo que os encontros com o outro, não só humanos, geram intensidades que os autores definiram como ‘singularidades pré-individuais’ ou ‘proto-subjetivas’. Os agenciamentos de tais singularidades são exatamente aquilo que irá vazar dos contornos dos indivíduos, e que acaba levando a sua reconfiguração” (ROLNIK, 2000, p. 453)

A cidade como corpo que subjetiva os sujeitos e os coletivos, uma imensa máquina produtora de subjetividade e sentido, “onde se cruzam questões econômicas, sociais, culturais” (FONSECA, 2003, p. 256). Desta forma, “o porvir da humanidade parece inseparável do devir urbano” (GUATTARI, 2000, p. 170).

Território onde coexiste uma geografia, uma arqueologia, uma história, uma música e uma genealogia<sup>2</sup> do ser-sendo da cidade. Mais além,

pode ser pensada no sentido de uma obra de arte coletiva, visto ser o espaço não apenas organizado e instituído, mas também esculpido, apropriado por este ou aquele grupo. O urbano corresponde a uma forma de encontro e dispersão dos elementos da vida social: coisas, pessoas, signos. A cidade possui uma realidade espessa de sentidos relacionados aos seus habitantes. (FONSECA, 2003, p. 256)

Territórios, não apenas geográficos, mas existenciais. Falo de uma *Cidade Subjetiva* (GUATTARI, 2000), que se mostra, como um corpo fecundo ao profissional psi atento aos movimentos do desejo que, em todo o momento, rompem e criam novos territórios de existência, onde a produção de saúde/doença está implicada. Algo escoá, vaza, foge do encontro do índio com o urbano. Estar atento a isto é torcer as perguntas e, ao invés de perguntarmos apenas *o que os indígenas fazem na cidade?*, perguntamos *o que os indígenas podem na cidade? Como podem? De qual cidade estão falando? Como a experimentam? Qual a qualidade dos encontros que estão fazendo com o urbano?*

---

<sup>2</sup> Genealogia é um conceito desenvolvido por Nietzsche, do qual Deleuze se apropria para fazer filosofia. A “característica mais elementar é o fato de ela se propor mais como uma geografia do que propriamente uma história, no sentido em que, para ela, o pensamento, não apenas e fundamentalmente do ponto de vista do conteúdo, mas de sua própria forma, em vez de constituir sistemas fechados, pressupõe eixos e orientações pelos quais se desenvolve. O que acarreta a exigência de considerá-lo não como história linear e progressiva, mas privilegiando a constituição de espaços, de tipos” (MACHADO, 1990, p. 09).

## 1.2 A população indígena no Brasil e as faces sombrias da “comunhão nacional”

Quando os colonizadores chegaram a esta terra que hoje chamamos Brasil, havia cerca de três a cinco milhões de pessoas aqui vivendo, distribuídas em 970 etnias (COMIN, 2003). Logo trataram de colocar toda a diversidade no mesmo balaio e a chamaram de “índios”, como bem sabemos devido a uma atrapalhão geográfica.

Conforme a Fundação Nacional do Índio – FUNAI estima-se hoje uma população de 460 mil “índios”, vivendo em 225 sociedades indígenas, falando mais de 180 línguas. Entretanto, este dado populacional considera tão-somente aqueles indígenas que vivem em aldeias, havendo também, segundo a mesma fonte, 63 referências de grupos ainda não-contatados e entre 100 e 190 mil vivendo fora de terras indígenas. Entidades da organização civil estimam que o número de índios vivendo no espaço urbano seja ainda muito maior, podendo alcançar mais de 50% da população indígena atual. Após um grande declínio populacional decorrente das práticas de extermínio, doenças e expropriação da terra, a partir da década de 90 a taxa de crescimento populacional vem aumentando expressivamente.

A incerteza quanto aos dados populacionais dos índios no urbano é um analisador do entendimento histórico no imaginário coletivo e nos documentos legais de que índio só é índio quando vivendo em aldeia regulamentada pelo Estado. A sociedade nacional geralmente os vê ou de maneira preconceituosa ou de maneira idealizada. A que se deve esta determinada política do olhar?

Sobre as questões indígenas, tanto nas discussões acadêmicas, quanto nas políticas de Estado<sup>3</sup>, ou mesmo no senso comum, temos constantemente operado em uma lógica binária-identitária, a qual Deleuze (2006b) chamou de lógica do

---

<sup>3</sup> Quando falarmos aqui em Estado, prioritariamente falamos de um aparelho de captura que produz efeitos de absoluto, que sobrecodifica a subjetividade. Ao lado dele, ou mesmo dentro, existiram sempre mecanismos de antecipação-conjuração desse aparelho. As sociedades ditas primitivas fazem funcionar de forma mais evidente esses mecanismos, estas máquinas produtoras de desvio, mas não são apânágio exclusivo destas (VIVEIROS DE CASTRO, 2008).

terceiro-excluído. Ela funciona pela criação e comparação de opostos que se negam e se excluem, formando categorias de identidades rígidas. Tudo aquilo que escapa das categorias formadas por oposição, fica à margem, como um terceiro, esperando que uma nova dualidade seja estabelecida, para que novamente possa ser submetida à prova das identidades.

Ou isto, ou aquilo. Ou os índios vivem como viviam há 500 anos atrás, ou são “brancos”. Na questão da terra, ou vigorará os territórios ancestrais, ou os territórios nacionais. Ou os indígenas vivem na mata, ou em lugar nenhum, pois o urbano não lhes é adequado. Na atenção em saúde, ou vale o saber tradicional, ou o saber biomédico.

Esse modo de ver o mundo em nada se parece com o modo pelo qual as sociedades ameríndias o vêm e constroem o presente. Outras políticas do olhar, políticas de perspectivismo. Por ora, nos deteremos a entender um pouco mais em quais contingências a lógica do terceiro-excluído surge como um regime de verdade e suas ressonâncias em diversas áreas do conhecimento, na constituição do Estado e suas leis, nas relações sociais, enfim, na produção dos modos de subjetivação no contemporâneo.

Foucault (1977) analisa as condições para o início do capitalismo a partir do advento da revolução industrial e do modelo fordista. Os modos de trabalhar são profundamente modificados pela crescente industrialização, “mas sobretudo, por uma tecnologia disciplinar forjada pela visibilidade permanente imposta aos mais diferentes espaços de confinamento” (SILVA, 2004, p. 64). Disseminam-se as práticas de adaptação, categorização e docilização dos corpos a serviço do capital. Quanto mais as interioridades forem marcadas em suas fronteiras, mais fácil o manejo.

O público e o privado são esquadrihados e bem delimitados. A égide cartesiana ganha força e o sujeito moderno acaba por operar a subjetividade em um modo-indivíduo. O capitalismo lança a ilusão de que todos são iguais e possuem as mesmas condições de ascensão social, cabendo a cada um, individualmente, a responsabilidade por sua felicidade: querer é poder. Evidentemente, a tradição judaico-cristã, fundamentada nos princípios de culpa, crença e conversão, se

desenvolve com facilidade no seio capitalista. Querer é poder, mas se você não está podendo, é por que não está desejando como se deve, é incompetente, pois o caminho da salvação já foi dado. Em uma leitura psicanalítica, temos a supervalorização de um super-ego tirano e dominante.

Esta configuração social, também chamada de primeira máquina capitalista, marcou o nascimento das ciências humanas, além de se tornar hegemônica na produção de conhecimento. Psicologia, sociologia, antropologia, medicina, etc. formaram suas bases sob o regime identitário. Ainda, como veremos, sob o recorte indígena, é esta mesma lógica que pautou, de forma geral, a delimitação dos Territórios Nacionais, a constituição do Estado de Direito, as leis e as políticas de Estado, inclusive a luta dos Direitos Humanos.

Todavia, o regime disciplinar, mesmo ainda determinando o jogo de forças em diversos campos, está em declínio. Rolnik (1997) vem desenvolvendo uma análise do contemporâneo, na qual aponta a flexibilização das subjetividades. A bandeira de luta dos diversos movimentos sociais da década de 60 e 70, que reivindicavam e criavam estratégias de derrocada da sociedade disciplinar foi escutada e capturada pelo capitalismo mundial integrado.

A segunda máquina capitalista se forma dando um rosto para uma sociedade de controle (DELEUZE, 1992). Dispomos de uma subjetividade hiper-flexível, fluida e experimental, na qual nossa “força de criação não só é bem percebida e recebida, mas ela é inclusive insuflada, celebrada e freqüentemente glamurizada” (ROLNIK, 2006b, p. 18). No entanto, estes movimentos nada têm a ver com a invenção de devires-outros. A mesma globalização que flexibiliza, mistura e pulveriza as identidades, produz *kits* de personalidade a serem consumidos de acordo com a celeridade e órbitas do mercado. Quanto mais rápidas as mudanças, mais se vende. Não há mais um controle panóptico e centralizante, como no regime disciplinar, mas sim, um controle generalizado e homogeneizante.

O mesmo mercado que fortalece o “eu” (eu tenho que ser diferente, eu tenho que ser feliz, eu tenho que gozar) é o mesmo que faz o “eu” de marionete. Cada indivíduo é sua própria vítima e algoz: “sorria, você está sendo filmado”, “vou sorrir

mesmo, pois o que mais quero é ser filmado...”. Frente a esta paisagem de desterro absoluto e de controle disseminado, Rolnik cartografa nas subjetividades

dois processos que correspondem a destinos opostos dessa insistência na referência identitária em meio ao terremoto que transforma irreversivelmente a paisagem subjetiva: o enrijecimento de identidades locais e a ameaça de pulverização de toda e qualquer identidade (ROLNIK, 1997, p. 20- 23).

Ou o niilismo, ou um retorno ao já dado terreno da modernidade. Voltamos então à problemática indígena e aos tantos ou, ou, ou que a acompanham. As políticas preservacionistas, tutelares e integralistas gritam: ou índio de museu, ou brancos! O mercado grita: vamos abrir as fronteiras da aculturação! Mais consumidores! E o que falam os povos indígenas? Como falam? Que devir-ameríndio é este que racha e cria linhas de fuga a toda esta maquinaria capitalista? Como operá-lo? No decorrer do texto estaremos no esforço de percorrer estas questões.

### **1.3 Breve panorama sobre a Legislação, os Direitos Humanos e o direito a terra**

Antes faz-se necessário darmos atenção a questões que se afastam um pouco de nosso foco nas políticas de saúde. Estas, contudo são relevantes e dão pistas para a compreensão do cenário atual. Começemos por um breve panorama da legislação e do campo dos Direitos Humanos.

São tantas as interrogações em torno da legislação indigenista, pois ocupam quase sempre uma posição de fronteira entre o que é lícito e o que é legítimo, que aqui abordaremos apenas alguns breves aspectos. Em 1973, o Brasil aprovou o Estatuto do Índio, na época representando avanços em termos de proteção de direitos, mas limitando os povos indígenas à tutela federal. Neste documento, é claro o entendimento da identidade do índio vinculada à vida em comunidade isolada e o desejo de que com o tempo todos fossem integrados à “comunhão nacional”. Paradoxalmente, o primeiro artigo dispõe: “Art.1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmonicamente, à comunhão nacional”.

Preserva-se a cultura que o não-índio quer que seja preservada, que não traz incômodos, que não atrapalhe a chamada “Comunhão Nacional”, pois o objetivo final é a integração de uma cultura supostamente não “civilizada”, não “evoluída”, para outra, então sim, “verdadeira”, “a que detém o correto caminho natural dos seres humanos”. Com a Constituição de 1988, os índios são reconhecidos como sujeitos políticos de direitos e deveres, diferentemente do Estatuto, que os vê ainda como parcialmente capazes. Portanto, há inconformidades legais entre o Estatuto do Índio, que ainda permanece em vigor, e a Constituição Federal. Ela rompe de certa maneira com a tutela e delega ao Ministério Público a defesa dos direitos assegurados a eles.

Na Constituição Brasileira, os Direitos e Garantias Fundamentais foram substancialmente construídos sob a égide dos Tratados Internacionais de Direitos Humanos, representando historicamente a luta pela preservação da vida humana e

o combate às formas ditatoriais e totalitárias. Entretanto, como bem sabemos, a Declaração dos Direitos Humanos foi elaborada no seio da sociedade moderna e reflete a concepção da época sobre 'direitos' e 'humano'. Um homem que emerge com a morte de Deus, antropocêntrico, um direito visto como universalizante, decorrente desta concepção.

Atualmente, vemos crescer a afirmação de uma outra concepção de Direitos Humanos que decorre de sua desnaturalização. Implica, pois, o entendimento do direito como processualidade e conquista, datado historicamente, e do humano como permanente criação de si e de mundos (CDH, 2006). No entanto, na institucionalização e legitimação das diferentes expressões dos Direitos Humanos, que passam impreterivelmente por organizações de poder, há ainda linhas duras e perversas que relegam a discussão contemporânea acima apresentada à marginalidade.

A Organização das Nações Unidas - ONU, em setembro de 2007, aprovou a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas. O que estava destinado a ser um marco importante na luta por dignidade, autonomia e reconhecimento da cultura e o direito à vida destes povos, tornou-se um grande engodo. Elaborada por mais de dez anos no Conselho de Direitos Humanos da ONU, onde se fizeram presentes diversas organizações civis, quando chegou o momento de sua aprovação, houve mudanças repentinas e emendas não discutidas impostas pela Assembléia Geral das Nações Unidas e aprovadas no texto final, sobretudo no que diz respeito ao uso e à propriedade da terra.

Aliados desta última etapa do processo, os povos indígenas, que evidentemente não possuem acento e muito menos direito ao voto na Assembléia Geral (quanto mais a simpatia dos governantes mundiais e suas políticas territoriais), julgaram que estas alterações comprometeram funções essenciais às quais se destinava a Declaração. Inúmeras manifestações públicas de repúdio ao texto final foram divulgadas pelas organizações que participaram do processo de elaboração e de outras tantas pelo mundo todo.

Entramos com essa discussão na seara do direito a terra, onde também faremos um breve vôo, no sentido de complexificarmos o nó problemático da

pesquisa. O regime disciplinar da sociedade moderna, agenciado à visão positivista de mundo, foi precursor das políticas higienistas. Todos aqueles que ameaçavam a ordem e o progresso da nação, eram relegados ao confinamento. Loucos, pobres, leprosos, criminosos, revolucionários e... índios. Os impasses quanto há demarcação de terras, no sentido de pagar a dívida colonizadora que a usurpou dos povos nativos e levou ao extermínio de populações inteiras ou a deslocamentos frente aos movimentos de interiorização do Brasil, ocorriam em meio à cena higienista.

Se, por um lado, o Estado começava a reconhecer as populações indígenas como sujeitos de direitos, por outro tentava de todas as maneiras “resolver o incômodo silvícola” com a política da esmola. Uma questão de fato delicada. Povos de tradição nômade ou itinerante foram sendo confinados às cercanias de aldeias mínimas, por vezes demarcadas sob o modelo de ilhas, distantes o máximo possível dos centros urbanos. Entretanto, a não adaptação e as linhas de fuga são uma constante da inconstância indígena. A luta histórica dos povos e de parceiros pelo direito à terra, obteve diversas vitórias, enfrentando o clima hostil que ronda a questão. Ainda, com a vinda massiva das comunidades para os centros urbanos na última década, as cidades estão sendo forçadas a serem outras ao compor com o corpo índio. Diversas análises tentam explicar os movimentos migratórios (conforme as etnias e olhar daquele que analisa), com hipóteses que vão desde a luta pela sustentabilidade, quanto ao retorno a territórios sagrados escondidos sobre o cinza gelado da cidade.

Os grupos indígenas denunciam a voracidade da cidade, a má utilização dos recursos naturais e a entendem como um ecossistema, uma grande floresta com suas diversidades. Impelem a elaboração de políticas públicas que possam atender as demandas que se criam com a vida no urbano e na promoção de suas culturas e modos de vida. Por muito tempo, devido ao não reconhecimento das populações que viviam na cidade e a falta de terra, não houve o esforço público para a elaboração de tais políticas, relegando-os ao empobrecimento econômico-cultural e de produção de saúde.

Há um desentendimento entre as esferas públicas quanto ao atendimento da população indígena na cidade. Quando implementadas, as políticas são em sua

maioria fragmentadas e elaboradas por competências, não funcionando na integralidade. Cenário provocado, como apontamos anteriormente, pela concepção de que índio só é índio quando vivendo em aldeia regulamentada pelo Estado, pela política do cerceamento identitário. Nas palavras de um Kaingáng, “não existe índio desaldeado, tudo isso aqui já era nosso muito antes de existir fronteiras”.

#### 1.4 Desdobramentos das questões indígenas no campo da Saúde

A pesquisa de mestrado abriu a possibilidade de propormos um projeto que pudesse criar uma oferta diferenciada na interface da saúde indígena com a saúde mental, a fim de problematizar e escutar as demandas que cada vez mais crescem entre os coletivos indígenas. A face mais preocupante do cenário da saúde indígena que se apresenta no Rio Grande do Sul, com correspondência em diversos estados do país, diz do crescente número de sujeitos dependentes do álcool, uso excessivo de medicamentos psicofármacos, internações psiquiátricas e de desintoxicação, além de determinadas áreas indígenas em profunda desagregação, tornando-se alvo fácil do controle do tráfico de entorpecentes com episódios recorrentes de intervenção da polícia federal.

A política geral, nestes casos, é a de “apagar incêndios”, com ações desarticuladas e pontuais que, em longo prazo, não se refletem no fortalecimento dos coletivos indígenas. Para sentimentos de tristeza entre as mulheres indígenas: antidepressivos. Para o alcoolismo: palestras e internação. Para episódios de violência ou crimes: punição. Não que não sejam ferramentas possíveis, mas quando isoladas, pouco ou nada se desdobram em mudanças, ocasionando, na maioria das vezes, a manutenção da tutela e da política de extermínio dos povos indígenas que sorrateiramente ainda se mantém viva no Brasil. É necessário que estes sintomas sejam problematizados e possam ser lidos desde o olhar transcultural, evitando assim conclusões e ações precipitadas, onde ocorra apenas a transposição de saberes e práticas. Daniel Munduruku, indígena e reconhecido educador, com formação em psicologia, em entrevista à revista *Psique* faz a seguinte fala:

não é possível classificar a organização indígena a partir dos parâmetros psicológicos do ocidente. Claro que há sofrimento (...) muito próximo ao que o homem ocidental vive. No entanto, eles são significados de maneiras diferentes, o que permite uma interpretação diferente desses dramas. (PSIQUE, 2008, nº 24, p. 23)

Neste sentido, inclusive a gramática psicodiagnóstica deve ser observada. Depressão? Pânico? Alcoolismo? Faz toda a diferença pensar estes nomes enquanto ferramentas que podem nos auxiliar na escuta, tendo presente que são sócio-histórico-cultural-política-cosmológicamente construídas e datadas. Escutar, por exemplo, a “tristeza” das mulheres indígenas com o decalque da “depressão” é demasiadamente raso e nos apresenta graves questões éticas as quais refletiremos a seguir.

Desde agosto de 1999, o Ministério da Saúde, por intermédio da Fundação Nacional de Saúde - FUNASA, assumiu a responsabilidade de estruturar o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, dentro do Sistema Único de Saúde - SUS. A urgência em formular uma política que abarcasse as especificidades dos Povos Indígenas, se dava pela precariedade geral das condições de saúde, com taxas de morbimortalidade muito superiores às da população brasileira em geral. O Subsistema está organizado em 34 Distritos Especiais de Saúde Indígena - DEIS, e visa, em conformidade com o SUS, garantir tanto a articulação com a rede básica, quanto o respeito à organização cultural, populacional e territorial de cada etnia, o que, por vezes, não coincide com os limites territoriais dos Estados e/ou municípios. Cada DEIS possui um Conselho Local de Saúde, que junto aos Conselhos Municipais, tem por missão realizar o controle social da atenção.

A distribuição de papéis e de responsabilidades ainda não está clara para a grande maioria dos atores sociais. Um dos impasses, por exemplo, é que a FUNASA está autorizada apenas a destinar projetos e recursos para aldeias regulamentadas pela FUNAI, o que forma um enorme vácuo no atendimento das comunidades urbanas e dos povos que vivem a cultura do nomadismo ou da itinerância, como é o caso de etnias do sul do país, a exemplo dos Kaingáng e Guaranis.

A responsabilidade pelo atendimento em saúde das populações indígenas é do município, sendo que a FUNASA tem como função auxiliar na capacitação, execução e financiamento de projetos. No dia-a-dia, como revelam Langdon (2004) e Vaz (2006) é constante o desconforto dos trabalhadores da saúde pela falta de preparo em atender o usuário indígena em suas especificidades. Quando esta sensação evolui para a vontade de saber mais e de criar novas formas de atenção, registram-se experiências ricas, que colocam as disciplinas em crise e, por isso,

potentes de agenciarem novos modos de lidar com os processos de saúde-doença em toda a sua complexidade ética.

Langdon (2004) discute amplamente esta questão no âmbito da saúde coletiva, alertando para a naturalização e universalização do conceito de saúde ocidental e médico-centrado. A autora traz a reflexão junto com o relato da dificuldade das equipes da atenção básica em compor com os saberes tradicionais de cada etnia.

Nesse sentido, a biomedicina retém a posição hegemônica do único verdadeiro paradigma universal sobre a questão da saúde. Estamos julgando a eficácia da medicina indígena segundo nossa compreensão de saúde, segundo nossa cultura (LANGDON, 2004, p. 45).

Langdon fala de uma crise na atuação dos antropólogos na área da saúde, pois por muito tempo estiveram comprometidos com uma visão hegemônica, que os levava a “identificar as práticas nativas à luz de suas conseqüências para a saúde, com a idéia de que aquelas que causam dano devam ser em tais casos desencorajadas e eliminadas” (LANGDON, 2004, p. 45). Oliveira (2004), assim como Langdon (2004), reflete a importância do antropólogo nas equipes de saúde, com o intuito de auxiliar no entendimento das especificidades dos processos de saúde-doença em cada grupo indígena. Desta maneira, Oliveira indica que

os eventos que articulam o debate entre as ciências da saúde e as ciências humanas têm se tornado realidade e seus temas demonstram o quanto saúde e doença transcendem o plano biofisiológico e requerem um diálogo com outras áreas do conhecimento. Questões de saúde e doença portanto, demandam cada vez mais uma abordagem interdisciplinar (OLIVIERA, 2004, p. 70).

Ressalta assim a compreensão de fatores socioculturais como algo imprescindível na prevenção de doenças, assim como não podemos nos desvincular da visão cosmológica de cada etnia. Portanto, os processos de saúde-doença se dão em uma construção histórico-cultural, um “processo vivido”. “Os limites entre a biomedicina e as medicinas tradicionais são bastante permeáveis, tornando o itinerário terapêutico muito mais complexo e resultante de diversos fatores, e não só da percepção da eficácia” (LANGDON, 2004, p. 45).

## 1.5 Desdobramentos no campo da Saúde Mental

E do que sofrem as comunidades indígenas hoje? Como sofrem? Como lidam com suas vicissitudes? Perguntas que nos aproximam do campo da clínica e da saúde mental, suas limitações e desafios. Em 2000, um estudo epidemiológico realizado pela FUNASA, apontou que os principais adoecimentos em comunidades indígenas se referem ao alcoolismo, dependência química, suicídio e depressão. Em função deste cenário, profissionais das áreas psis têm sido chamados a contribuir. E a aprender. A primeira observação que há de se fazer é que a concepção de saúde mental como construída na sociedade envolvente não corresponde à rede conceitual cosmológica ameríndia, o que não significa que não sejam possíveis as intersecções.

Conforme apontado por diversos pesquisadores (GRUBITS, 2006, 2007; TARDIVO; BONFIM; et alii., 2005; LANGDON, 2004; OLIVEIRA, 2004; VAZ, 2006; SOUZA, 2006), é iminente a necessidade de pesquisas na área. Em setembro de 2007, a FUNASA promoveu a I Conferência Nacional de Saúde Mental Indígena, onde elaborou as bases para a Portaria nº 2759 do Ministério da Saúde, a qual estabelece as diretrizes gerais para a Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas.

O documento é um marco na saúde, pois no país nada semelhante havia sido proposto, até mesmo porque a formação em saúde no Brasil, e conseqüentemente a atenção básica no SUS, ainda não inclui de forma efetiva o multiculturalismo, quanto menos o transculturalismo. A portaria prevê o atendimento diferenciado à população indígena no âmbito da saúde mental, entendendo que, para isso, seja imprescindível a capacitação dos profissionais e, sobretudo, o fomento de pesquisas nas áreas que acolham e inovem frente às especificidades de cada etnia, valorizando e compondo com os saberes tradicionais. Cabe reproduzirmos parte de um de seus artigos:

Art. 1º.

III - considerar como atores sociais imprescindíveis para a construção deste processo, os etnólogos e a comunidade acadêmica, na medida em que vem acompanhando sistematicamente o impacto do contato

destas comunidades com as sociedades envolvidas, apontando a complexidade dos problemas das comunidades e das intervenções do Estado brasileiro e produzindo conhecimento acerca da heterogeneidade destas comunidades;

V - garantir acessibilidade, sobretudo através da potencialização das ações de construção coletiva de soluções para os problemas de saúde mental no nível da atenção básica, e da potencialização dos CAPS na construção coletiva de ações em seu território, sobretudo em regiões com grande concentração de comunidades indígenas;

VI - considerar como fundamento das propostas de intervenção a estratégia de pesquisa - ação participativa, que permita sistematizar informação epidemiológica, assim como os modelos explicativos e sistemas de ação que os indígenas implementam para a superação de seus problemas;

A maior parte da literatura que encontramos na área da saúde mental aborda o problema do alcoolismo, sendo, por vezes, a área restringida à resolução deste sintoma. Da mesma maneira que o conceito de saúde, urge tensionarmos o conceito de saúde mental. Oliveira (2004) menciona que tal conceito carece de maior discussão em vista de uma abordagem interdisciplinar. Ela relata uma experiência de intervenção a respeito do uso abusivo de álcool pela população Kaingáng da Terra Indígena de Apucarantina, Paraná. Em certo momento, levanta a indagação de que devemos antes de nos fazer presentes em uma aldeia para trabalhar em um conflito de ordem psíquica, apurar se este realmente se constitui um problema para aquela comunidade.

Um importante analisador com o qual nos deparamos foi o de não encontrarmos nos artigos sobre questões indígenas, produzidos por psicólogos, a problematização dos conceitos de saúde e de saúde mental. Perguntamo-nos se não estariam neste sentido, utilizando-se tão somente de preceitos universais? Os artigos, geralmente, propõem-se a discutir a constituição e expressão de sintomas, como o alcoolismo, mas não passam por uma discussão epistemológica do conceito, quanto mais ontológica. O que mais este analisador teria a nos dizer?

Deleuze (2006b) nos fala que a diferença não está no objeto, mas sim no corpo que o contempla. Temos, enquanto psicólogos, conseguido olhar a diferença no corpo índio? No que concerne a este item, percorreremos algumas práticas psi perguntando o quanto estas têm sustentado um regime de subjetivação identitário e o quanto têm podido inventar outras estéticas de vida. Problematizações éticas, pois, como afirma Deleuze, a ética pode ser entendida como “um conjunto de regras

facultativas que avaliam o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica. Dizemos isto, fazemos aquilo: que modo de existência isso implica?” (DELEUZE, 1992, p. 125).

A categoria dos psicólogos tem, nos últimos anos, estado mais sensível às demandas das comunidades indígenas, também por ser pressionada a se posicionar frente às deliberações das instâncias de organização desses povos quanto à saúde mental. No VI Congresso de Psicologia, em 2007, a categoria aprovou cinco teses referentes ao compromisso social e ao trabalho de psicólogos junto aos povos indígenas. Dentro do Sistema Conselhos de Psicologia, temos acompanhado articulações inéditas, pertinentes e muito férteis, onde tem sido promovido o encontro aberto com as diferentes etnias.

O pedido mais freqüente que tem chegado à categoria diz respeito ao enfrentamento do alcoolismo. Este pedido vem não apenas da FUNASA e dos municípios, mas também das lideranças e fóruns deliberativos das organizações indígenas. Traremos quatro experiências para a análise, uma relatada por uma psicóloga (GRUBITS, 2007), duas por antropólogas (OLIVEIRA, 2004); (FERREIRA 2001) e outra relatada por um psiquiatra (SOUZA, 2006). Tanto Grubits como Oliveira retomam a situação dos índios no Brasil, contextualizando porque o alcoolismo se configura hoje como um sintoma recorrente e alarmante. Apontam a falta de terras e condições de subsistência, o contato com a sociedade envolvente, o abandono ritualístico de bebidas fermentadas e o uso da bebida alcoólica como poder de dominação das comunidades pelos colonizadores e depois pelos agricultores que se interessavam por suas terras.

Quando do início dos trabalhos com as comunidades, os quatro autores relatam as dificuldades de empreender um entendimento do alcoolismo com parâmetros ocidentais. Para tanto, usam os mesmos referenciais teóricos, buscados principalmente nos anais do Seminário sobre Alcoolismo e DST/AIDS entre Povos Indígenas, promovido pelo Ministério da Saúde em 2001. Ressaltam a necessidade de compreender o significado e modo de beber em cada etnia – o que beber, como beber e quando beber (LANGDON, 2001). Para tal levantamento, Oliveira (2004) relata a utilização do instrumento CAGE adaptado para a população Kaingáng, pois no projeto em que se insere sentiam a necessidade de diagnosticar com maior

precisão os casos de alcoolismo. Este instrumento, usado como referência pelo Ministério da Saúde, prevê a identificação de “bebedores de alto risco”. A autora levanta uma série de ressalvas a serem problematizadas frente à utilização de um instrumento que foi formulado e validado para outra cultura. Contudo, aponta que com os Kaingáng não encontraram problemas em sua utilização.

Souza (2007), entretanto, identificou ser inadequada a utilização de tal instrumento em populações do Alto Rio Negro devido “a avaliação das respostas dos indígenas às perguntas contidas no instrumento ter mostrado diversas inconsistências” (SOUZA, 2007, p. 288). O autor comenta, no estudo a experiência de intervenção da qual Oliveira faz parte, contudo, aponta outro estudo como de especial interesse. Trata-se de uma pesquisa empreendida por Ferreira (2001) com os Mbya-Guarani, do Rio Grande do Sul. Os motivos apontados pelo interesse de Souza neste trabalho são:

primeiro, não utilizou, de forma genérica, a noção de ‘alcoolismo’, mas sim construiu uma categoria êmica ‘beber problema’; segundo, buscou compreender o fenômeno a partir da lógica nativa, articulando-a com a história de contato desses povos; terceiro, investigou alternativas de intervenção fundamentada no saber tradicional Mbya-Guarani (SOUZA, 2007, p. 285).

Ferreira (2001) observou que para os Mbya-Guarani não importa saber se um indivíduo tem uma dependência física e biológica ao álcool. O beber passa a ser um problema quando começa a trazer impactos prejudiciais a vida do bebedor, da família ou da comunidade. Por isso, a categoria híbrida “bebedor problema” e não, alcoolista. Atravessado por esta reflexão, Souza é imperativo no sentido de desconstruir a categoria “alcoolismo” no trabalho com populações indígenas, desafio imprescindível para uma postura ética.

Oliveira também caminha na mesma direção, inclusive afirmando a necessidade de desconstruirmos os conceitos de dependência e saúde mental. “O conceito biomédico da síndrome de dependência do álcool, caracterizada como universal, tem estabelecido o alcoolismo como doença, cuja causa é sempre a mesma para todas as pessoas em diferentes culturas” (OLIVEIRA, 2004, p. 79). Cada grupo indígena tem peculiaridades e especificidades diferentes na relação, seja com a bebida alcoólica, quanto com outros objetos sociais. A padronização das políticas de saúde, não acolhendo e capacitando os profissionais para estas

diferenças são apontadas por Vaz (2006), como uma das principais causas da ineficácia das mesmas.

Como podemos fazer com que estas importantes reflexões sejam férteis na intervenção? Daniel Munduruku comenta o trabalho dos psicólogos em comunidades indígenas:

a psicologia tem seguido muito o que lhe é ditado pela doença social que grassa na sociedade. É preciso que ela caminhe em outra direção, pois assim poderá ser útil aos povos indígenas. Ela precisa compreender nossos povos e por isso deve redirecionar o olhar. Ela não poderá tratar nossos indígenas acreditando que a forma correta de estar no mundo é a ocidental – que é para onde ela direciona a cura (PSIQUE, 2008, p. 23 - 25).

Munduruku tensiona as políticas do olhar e nos traz dois imperativos éticos fundamentais para refletirmos sobre a clínica e esse encontro de mundos. Temos que nos ocupar menos em compreender “do que” adoecem os grupos indígenas, para sim compreender “como” adoecem.

Viveiros de Castro (2007) entende que a antropologia deva menos investir em práticas descritivas, as quais apontam para as categorizações binarizantes de diferenças nós-eles, para começar a pensar “as diferenças que os humanos são efetivamente capazes de fazer” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 109). Como diferimos a vida? Como estamos podendo diferenci-la?

Experiências que se propõem a fazer a transposição de categorias psíquicas, sejam estas levantadas por qualquer linha de pensamento da ciência psicológica, tendem a seguir o caminho contrário daquele apontado por Munduruku. Tendem a configurar comparações e constantemente carregam os preconceitos do senso comum. Quando falávamos da lógica identitária que permeia e dita a produção de conhecimento, esta prevê as comparações por oposições de negação e exclusão. A missão histórica da psicologia ligada à adaptação e ajustamento (da qual tentamos de todas as formas subverter!) é, infelizmente, permanentemente atualizada na clínica com populações indígenas.

Frente ao desterro proporcionado pelo contemporâneo, corremos o risco de um retorno à modernidade, insistindo em uma referência na identidade. Surgem então, discursos de saber-poder como: “são alcoolistas, por que deixaram de ser

puros, bom-selvagens”; “os indígenas vivem uma ambigüidade: querem as tradições, mas usam celular e dinheiro (e até se vestem!)”. Corre-se o risco de entrarmos na esteira das mesmas capturas que relegam os grupos indígenas apenas a um teatro-de-si, um clichê-de-si-mesmo para turista ver, como cópias insuficientes de um ideal de modelo-Peri. O filme “Terra Vermelha” (2008) faz excelente crítica a essa realidade, mostrando a produção de sofrimento nessas condições e discutindo os episódios de suicídio entre indígenas. Conta a história, baseada em fatos reais, de um grupo de índios Guarani-Kaiowá que vive em uma fazenda trabalhando em condições de escravidão e ganham alguns trocados para posarem de atração turística. Eles decidem reivindicar a devolução das terras de seus ancestrais e daí começa um grande conflito com os fazendeiros.

Torna-se triste quando lemos uma problematização epistemológica interessante e, ao final, o pesquisador entende-se no dever de apresentar soluções pré-fabricadas, caindo constantemente na captura do “eu-colonizador-culpado-em dívida” e percebendo os indígenas como “puros-corrompidos-coitados a serem ajudados-preservados”. Discursos que se expressam na moralização do uso da tecnologia, na prescrição de um retorno estéril aos rituais ancestrais, no policiamento do encontro com a sociedade envolvente e na manutenção da tutela. A psicologia insiste em dizer o que é melhor para os outros, ao invés de se propor a acompanhar quantos mundos sejamos capazes de fazer.

Quando Munduruku fala que a psicologia hoje está a serviço da doença que grassa a sociedade, pensamos que se refere justamente ao encerramento da subjetividade no modo-indivíduo. São nestes termos que os povos indígenas podem fazer um bem à psicologia fundada nos princípios de cura, crença e conversão que tampouco podemos calcular.

O que muda quando o sujeito da ‘história’ não é mais ocidental? Como se apresentam as narrativas de contato, resistência ou assimilação do ponto de vista de grupos para os quais é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado? (CLIFFORD, 1988, p. 34, apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 196).

## **2 PERCORRENDO O DEVIR AMERÍNDIO**

## 2.1 Perspectivismo Ameríndio e Antropofagia: uma ética dos encontros

“Minha alegria permanece eternidades soterrada  
 e só sobe para a superfície  
 através dos tubos alquímicos  
 e não da causalidade natural.  
 Ela é filha bastarda do desvio e da desgraça,  
 minha alegria:  
 um diamante gerado pela combustão,  
 como rescaldo final de um incêndio.”  
 Waly Salomão

“Criar implica instaurar uma existência” (SOUSA, 2003, p. 63). Toda a existência é sempre do registro social e inaugura modos de olhar e comunicar a vida. Neste sentido, “a cultura é o resultado de muitos atos criativos costurados no tempo” (SOUSA, 2003, p. 63). Deleuze retoma Foucault e o faz dialogar com Nietzsche (DELEUZE, 1992), colocando o desafio de pensarmos a vida como obra de arte, propondo que estejamos atentos para as inúmeras estilísticas da existência. A vida como obra de arte, assim como escreveu Foucault, ou então, a operação artista de vontade de potência em Nietzsche, dizem destes atos criativos que se passam nos corpos, inclusive humanos, dados à perpétua diferenciação<sup>4</sup> e à multiplicidade. “A vontade de potência é o mundo cintilante das metamorfoses, das intensidades comunicantes, das diferenças de diferenças, dos sopros, insinuações e expirações: mundo de intensidades, mundo de simulacros e mistérios” (DELEUZE, 2006a, p. 341). Se criação, então invenção de novas possibilidades de vida agenciadas a toda a complexidade de um território, tanto em sua dimensão geográfica quanto intensiva.

“Onde encontrei ser vivente, lá encontrei vontade de potência. E este mistério segregou-me a própria vida: ‘Veja’, disse ela, ‘eu sou aquela que sempre tem de superar a si mesma’” (NIETZSCHE, 1989, p. 74). É a criação para além-do-homem, para aquilo que o faça ser mais, mais devir, superando-se a si mesmo. A Vontade de

---

<sup>4</sup> A diferença como multiplicidade, como positividade, é sempre fragmentária. Deleuze apresenta dois movimentos distintos e complementares da diferença positiva, são eles a diferenciação e a diferenciação. “Enquanto a diferenciação determina o conteúdo virtual da Idéia como problema, a diferenciação exprime a atualização desse virtual e a constituição das soluções (por integrações)” (DELEUZE, 2006b, p. 295). Todos os objetos são duplos, pois comportam em si tanto a imagem virtual, quanto a imagem atual, como metades desiguais ímpares.

Potência é enfraquecida ou anulada quando o ressentimento toma lugar e paralisa os corpos em uma repetição estéril.

Deleuze (2006b) nos faz compreender os liames entre a vontade de potência e o eterno retorno em Nietzsche, a fim de problematizar a ontologia da diferença e da repetição como afirmação positiva, desvinculada da representação, mas agenciada à invenção. Para ele, um não pode ser dito sem o outro. “O eterno retorno nem é quantitativo nem extensivo, ele é intensivo, puramente intensivo. Isto é: ele se diz da diferença” (DELEUZE, 2006b, p. 342). Ainda nos coloca que se o eterno retorno é uma circunferência, é a diferença que está no centro, estando o Mesmo apenas na borda. O que retorna não é o Mesmo, mas sempre a diferença intensiva. Por isso, como aconselha Viveiros de Castro aos antropólogos: “Seria bom os antropólogos pararem de chamar a identidade de diferença, e vice-versa” (2008, p. 137); ou como sublinha Tadeu (2002) para que não se reduza a diferença à identidade.

Ao pensarmos o modo como os indígenas têm inventado para si uma cidade urbana estamos percebendo que o pensamento ameríndio é da ordem da multiplicidade. Ao falarmos “indígenas”, desejamos dizer de um “modo indígena” de estar e inventar o presente. Isto não corresponde ao sujeito pessoal, mas ao intensivo e, desta maneira, é possível um devir-indígena em sujeitos que não correspondem ao fenótipo indígena, ou mesmo em organizações sociais, como a cidade. Todavia, há um corpo fabricado, uma geografia corporal nos sujeitos descendentes das etnias americanas que fez e faz possível um devir-ameríndio, mas que não é de sua propriedade.

Devir é agenciar uma força. “Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 24). É verbo e possui sua própria formulação. Diz de uma relação molecular e intensiva. Devir e multiplicidade são uma coisa só. O que faz dos indígenas um coletivo? Em que termos este coletivo se organiza<sup>5</sup>? Lins (s.d.) escreve sobre os Povos da Amazônia

---

<sup>5</sup> Quando pensamos em comunidades indígenas temos que nos despojar da idéia cristã de comunidade. Não é nada disso o que se experimenta no convívio com as comunidades indígenas. Pelbart (2009) faz excelente discussão acerca do comum e das comunidades, onde encontramos várias

e suas práticas de pintura corporal. Deste encontro, percebe que os coletivos indígenas se organizam pela lógica da matilha, ou seja, pela lógica do rizoma. Um devir é sempre um rizoma, formando-se sempre por contágio, por alianças ou vizinhança. Talvez seja esse o principal estranhamento que os povos indígenas implicam na cidade, a sua organização por matilha. Um devir-animal. Um devir-floresta, sempre escapando dos códigos disciplinadores da organização familiar e estatal, embora não precisem negá-los para isso.

Para problematizarmos a diferenciação que o devir-ameríndio faz acontecer no urbano mergulhamos na rede conceitual acerca do perspectivismo ameríndio, elaborada por Viveiros de Castro. Esta noção surge da emergência de dizer da singularidade dos grupos indígenas da América do Sul (guardada as suas especificidades e enormes variações sócio-culturais) em apropriar-se do mundo. Como afirma o autor, seria imaginar uma antropologia feita desde o corpo indígena, com todo o rigor conceitual que corresponde às formulações da antropologia e filosofia.

É a perspectiva que porta o sujeito ou um coletivo (como no espanhol, a expressão “me gusta...”, não corresponde a um eu que gosta, mas sim o mundo que se faz gostar para mim). Isto é o que distingue o perspectivismo do relativismo, pois “o ponto de vista cria o sujeito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 118). O perspectivismo ameríndio, segundo o autor, trata da “concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347). Na pesquisa, temos escutado histórias contadas por Kaingáng e Guaraní que explicam a criação do mundo. Narrativas que compõem o universo de duas distintas cosmologias. Nelas, a correspondência de que antigamente os animais eram humanos e com o passar do tempo e de diversos acontecimentos foram virando bicho, guardando em si esta memória. A continuidade cosmológica que Viveiros de Castro aborda diz respeito a compreensões como estas.

---

ressonâncias com o modo Kaingáng de fazer comunidade, em especial. Na contramão de um sonho fusional, ela é feita de interrupções, de fragmentações, de seres singulares e seus encontros. É comunidade-matilha, operando mais por contágios e alianças do que por filiação (DELEUZE; GUATTARI, 2007)

A tradição ameríndia pensa a natureza formada por diversas sociedades humanas e não-humanas (algumas, de antigos humanos). Não são apenas árvores, mas sociedades de árvores, sociedades de peixes, sociedades de animais de caça, etc., cada uma portando um ponto de vista, portanto, uma subtração do mundo que especifica um sujeito ou coletivo. O perspectivismo implica alteridade, visto que o outro no pensamento indígena não é apenas pensável, mas indispensável. Ele “poderia ser descrito como uma ontologia relacional” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, s.p.), onde a alteridade é o nexa primeiro. As relações de troca são o valor fundamental a ser afirmado, a despeito da asseguuração de semelhanças consigo mesmo, ou seja, de identidades rígidas. “A indianidade designa um certo modo de devir, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um estado massivo de ‘diferença’ anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p.137).

O autor percorre algo que vem marcar a relação com os indígenas, partindo dos escritos do Padre Antonio Vieira na época da catequização Jesuítica. Ao mesmo tempo que interessados pelo falatório dos padres e aparentemente doutrinados, tão logo os catequizadores viravam as costas, já acontecia um carnaval. No sentido de que aquilo que aprendiam da vida dos brancos com curiosidade, não era tomado como verdade, mas sim como mais uma proposição possível para as relações com o mundo e sempre vista pelos indígenas não como totalidades, pois delas apropriavam-se apenas dos fragmentos que mais lhe apetecessem.

de fato corresponde a algo que se pode experimentar na convivência com muitas sociedades ameríndias, algo de indefinível a marcar o tom psicológico, não só de uma relação com o cardápio ocidental, mas também, e de um modo ainda mais difícil de analisar, de sua relação consigo mesmas, com suas próprias e ‘autênticas’ idéias e instituições. Por fim, e sobretudo, ela constitui um desafio cabal às concepções correntes de cultura, antropológicas ou leigas, e aos temas conexos de aculturação ou da mudança social, que dependem profundamente de um paradigma derivado das noções de crença e de conversão (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 187).

Para Viveiros de Castro, “a inconstância é uma constância da equação selvagem” (2002, p. 187). “Nunca fomos catequizados” afirma o Manifesto Antropófago de Oswald de Andrade (1990), que retoma a potência criativa desta inconstância antropofágica. A utopia do movimento modernista da década de 20

também se agencia com a lógica da multiplicidade. “Só me interessa o que não é meu”, escreve Oswald de Andrade. Viveiros de Castro recentemente declarou que vê o “perspectivismo como um conceito da mesma família política e poética que a antropofagia de Oswald de Andrade” (2008, p. 129), ou então, a retomada desta poética em outros termos.

O canibalismo nunca come por “apetite gratuito, escassez de alimento ou necessidade de nutrição, mas sim para revigorar em si as qualidades assimiladas do inimigo ou Outro cultural” (COSTA, 2008, p. 60). O antropófago, portanto, não come qualquer coisa, apenas aquilo que admira, que pode produzir alegria, que pode aumentar a capacidade de agir do corpo nos termos spinozianos, ou então, aumentar a sua vontade de potência, nos termos nietzscheanos, o que sugere que há critérios daquilo que se quer ou não devorar como alteridade. Há, portanto, uma ética das relações antropofágicas, a vida como devoração. O Manifesto Antropófago já anunciava: “A alegria é prova dos nove”.

Autores dos estudos da subjetividade têm trabalhado com a antropofagia como uma estilística de vida, dentre eles Rolnik (1998; 2000; 2006b) e Giacóia Jr. (2001). Não como uma verdade ou modelo a ser almejado, pois inclusive, como problematiza Rolnik, são várias as capturas contemporâneas nas quais esta estilística se torna presa fácil. A autora retoma a arte política de Oswald de Andrade e como a antropofagia acontece na subjetivação dos brasileiros na década de 60 e 70 especialmente, sendo isto uma das razões pela qual o país se fez território fértil para a esquizoanálise, prática clínica proposta por Deleuze e Guattari.

No modernismo brasileiro da década de 20, Oswald de Andrade foi precursor da apropriação da antropofagia na cartografia das estratégias do desejo com o Movimento Antropofágico, especialmente no campo das artes. Mais do que isso, ele a afirmava como saída possível contra a pasteurização subjetiva. A subjetivação antropofágica sugere mistura e transmutação de sentidos afinados com o campo que neles atuam. Nós brasileiros seríamos portadores de uma “Vacina antropofágica”, como designa o Manifesto Antropófago. A antropofagia seria a nossa única liga enquanto brasileiros: “Só a antropofagia nos une”, “socialmente, economicamente, filosoficamente”. Em uma leitura desatenta isso poderia implicar na criação idealizada de uma identidade nacional, mas pelo contrário, a antropofagia

é o que faz escorrer, escapar da representação de uma identidade nacional. Antropofagia como força, “a devoração como ato (apetite ou ímpeto) que coloca a vida e o pensamento em movimento permanente” (COSTA, 2008, p. 61).

Rolnik (2000) traz a afirmação do inconsciente maquínico-antropofágico na clínica como possibilidade de resistência e criação frente à ordem globalizante das identidades. A antropofagia está para além das identidades, é avessa a identidades. Os antropófagos são aquilo que os separa incessantemente de si mesmos. Como sustenta o antropofagismo oswaldiano, “contra todos os importadores de consciência enlatada, a experiência palpável da vida”, “contra o gabinetismo, a prática culta da vida”. A psicologia amarrada com a vida, que só é na vida, e não nos gabinetes assépticos. Se a antropofagia é uma das linhas da subjetivação ameríndia, ela só é agenciada com a inconstância.

Já Giacóia Jr. discute a antropofagia como expressão daquilo que Nietzsche escrevia acerca do esquecimento e da afirmação do outro como forças da grande saúde. Uma política do esquecimento e não do ressentimento, como podemos pensar com Nietzsche. Não há cultura inautêntica, pois não existe cultura autêntica. “A autenticidade é uma invenção da metafísica ocidental” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 148).

A moral nobre nietzscheana implica que para algo ou alguém existir não é necessário destruir o outro, pelo contrário, a alteridade é afirmada como condição de minha existência. Não há ressentimento ou dívida, apenas embate e esquecimento. Da mesma maneira como o outro é condição do pensamento ameríndio. O outro como inimigo no embate de forças, pois é luta permanente com os seres da natureza. A subjetivação antropofágica demanda um corpo nômade, pois ao afirmar e devorar as qualidades admiradas do inimigo, o eu se transforma em movimentos de permanente mutação. Como coloca Viveiros de Castro, “não restitui uma identidade que já estaria lá como princípio e finalidade, mas ao contrário, reafirma a diferença e a faz imanente – eu tenho um inimigo, e por isso o sou. Ou o Eu o é” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 293).

## 2.2 Outrem: expressão de um mundo possível

*"Não há amor que não comece pela revelação de um mundo possível como tal, enrolado em outrem que o exprime."*  
Gilles Deleuze

O virtual nada tem a ver com o possível, alerta Deleuze em *Diferença e Repetição* (2006b): "O possível opõe-se ao real; o processo do possível é, pois, uma 'realização'. O virtual, ao contrário, não se opõe ao real; possui plena realidade. Seu processo é a atualização" (2006b, p. 298). O autor percebia aí um problema relacionado à existência e não um mero jogo de palavras, visto que em sua obra, o momento em que realiza estes esclarecimentos é quando se ocupa de pensar uma teoria sobre os movimentos de criação da vida, inspirado pelo esquema bergsoniano que une as obras *Evolução Criadora* e *Matéria e Memória*.

O virtual é o que possibilita pensarmos a criação, ao passo que designa uma multiplicidade, excluindo o idêntico como condição prévia. Se o processo do virtual é a atualização, esta em nada se assemelha ao virtual que atualiza, pois ela opera por diferença e por divergência. "A atualização rompe tanto com a semelhança como processo quanto com a identidade como princípio (DELEUZE, 2006b, p. 298)". Sua única correspondência, sem semelhança, é à multiplicidade virtual, por onde, operando a diferenciação (diferença como intensidade e não extensividade), a diferenciação (atualização, resolução de um problema em contra-efetuação) se dá como criação, pois "ela não se faz por limitação de uma possibilidade preexistente" (2006b, p. 299).

Enfim, "na medida em que o possível se propõe a uma realização, ele próprio é concebido como imagem do real, e o real como a semelhança do possível" (DELEUZE, 2006b, p. 298). Portanto, já existe em relação a um certo mundo dado, cuja fabricação é sempre posterior. Não há criação, apenas "pseudomovimento" (2006b, p. 300). A diferença que se faz no possível é a diferença que opera por negação: "seja a limitação dos possíveis entre si para se realizarem, seja a oposição entre o possível e a realidade do real" (2006b, p. 298).

Todavia, quando formulado o conceito de “Outrem” em *Diferença e Repetição* (2006b) e depois retomado no livro *Lógica do Sentido* (2007), Deleuze realiza uma torção no conceito de possível. Este se apresentará não mais como referido às semelhanças, como quando posto lado a lado com as qualidades do virtual que é pura multiplicidade. Agora, o possível aparece como um estado de implicação, de envolvimento em sua própria heterogeneidade em relação àquilo que o envolve, relacionada à intensidade e à diferença. “Chamamos implicação o estado das séries intensivas, na medida em que elas se comunicam por suas diferenças e ressoam, formando campos de individuação” (2006b, p. 388). Agenciado à expressão, o possível é desviado de sua sina de copiar o real e apresenta-se como ferramenta para pensarmos como opera Outrem enquanto uma estrutura dos estados psíquicos.

Outrem não é nem um objeto, tampouco um sujeito. “Há vários sujeitos porque há outrem, e não ao contrário (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, s.p.)”. Ele não designa ninguém, ele não é um ponto de vista, mas, justamente, Outrem é a estrutura dos estados psíquicos que possibilita que haja ponto de vista, que haja o Eu e o Outro.

Consideramos um rosto aterrorizado (em condições de experiência nas quais não vejo e não sinto as causas deste terror); esse rosto exprime um mundo possível – o mundo aterrorador. (...) O rosto aterrorizado não se assemelha àquilo que o aterroriza, mas o envolve em estado de mundo aterrorizante. Em cada sistema psíquico há um formigamento de possibilidades em torno da realidade; mas nossos possíveis são sempre os Outros. Outrem não pode ser separado da expressividade que o constitui” (DELEUZE, 2006b, p. 363).

Desta forma, Outrem é um centro de envolvimento, de implicação, onde o possível existe perfeitamente, mas apenas implicado naquilo que exprime e obstinado em passar por real.

Outrem aparece assim, como a condição do campo perceptivo: o mundo fora do alcance da percepção atual tem sua possibilidade de existência garantida pela presença virtual de outrem por quem ele é percebido; o invisível para mim subsiste como real por sua visibilidade para outrem (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, s.p.).

Com a leitura do romance de Michel Tournier, Deleuze pergunta-se em *Lógica do Sentido* (2007), como acontece o mundo quando a estrutura Outrem falha, deixa de existir, e procede a uma indução dos efeitos da presença desse Outrem a partir dos efeitos causados por sua ausência. Pois, Outrem “é quem aprisiona os

elementos nos limites dos corpos e, mais longe, nos limites da terra. (...) a própria terra nada mais é do que grande corpo que retém os elementos. A terra não é a terra até ser povoada por outrem” (2007, p. 321). Entretanto, mais do que explicar, realizar, desenvolver Outrem, o autor nos convoca a habitar os possíveis, “multiplicar nosso mundo, povoando-o com todos esses expressos que não existem fora de suas expressões” (2006b, p. 364). Ele desejava ir além, percorrer o caminho inverso da estrutura Outrem, partindo dos sujeitos e objetos os quais ela condiciona, representa, para provocar que as singularidades se desdobrem e apareçam como pura intensidade, à procura da grande saúde.

Desta maneira, estaríamos por habitar a virtualidade da existência como pura multiplicidade e criação, não apenas nos limitando à extensividade necessária do possível. A diferença expressa no possível é a diferença simplificada, normalizada, molar e representada. A diferença implicada no virtual é intensiva, diferenciante e positiva. Contudo, devemos estar atentos para não olharmos para estas afirmações pela via moralizante da boa e da má diferença.

Como insistentemente alertado por Deleuze, fazer acontecer a vida apenas pela via de um mundo sem Outrem, de pura superfície e simbiose com os elementos da terra, é da ordem, evidentemente, do impossível para a vida em coletividade, enfim para a sociabilidade. Ao autor, interessava provocar movimento, portanto tampouco fazer apologia deste ou daquele estado psíquico.

O que importa de fato é experimentarmos, ou então (e não de forma excludente), cartografarmos os movimentos que ocorrem na dinâmica de repetição da diferença. Ainda porque, tanto na atualização, quanto na realização, há sempre contra-efetuação, há sempre algo que sobra e que abre buracos, que chama ao imprevisível, ao não imaginado ainda como possível. A mesma linha que desce não é a mesma linha que sobe, há sempre “uma pressão constante de retorno ao virtual a cada movimento de atualização” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 453) e há sempre afetos que escapam ao território e em certo momento decretarão o seu fim.

Deste duplo olhar sobre o possível feito por Deleuze, arriscaríamos dizer que, em uma sociabilidade fundada em Outrem, as ações que multiplicam os possíveis são em verdade bem-vindas a fim de colocar estes possíveis sempre em risco de

provocar linhas de fuga, isto é, experimentações de virtualização da existência, momentos de suspensão de sentido e invenção de si e de mundos. Visto que não conseguimos buscar, percorrer ou acessar o virtual conscientemente, mesmo que achemos que estamos nos esforçando para tanto. Tais ações são compatíveis em relação ao possível, como também são da ordem da macropolítica. A experiência da multiplicidade sempre nos pega pelas costas, por desvios, por susto, por acontecimento. É preciso apenas abrir o corpo, isto é, multiplicar os possíveis.

### 2.3 Outrem no mundo indígena: diferença

A escrita de Viveiros de Castro tem se ocupado recentemente do conceito de outrem (2009)<sup>6</sup>, mas como ele mesmo afirma, o pensamento de Deleuze tem se constituído como sua principal referência filosófica, sobretudo na construção incessante do conceito central de sua obra, o perspectivismo ameríndio: isto é, a “questão do outro” no pensamento ameríndio na condição de uma ontologia relacional, que abre para imaginarmos e entendermos os dispositivos de subjetivação indígenas.

O perspectivismo ameríndio possui mútua implicação com a noção de alteridade no mundo indígena e uma das preocupações do autor é esclarecer e afastar possíveis confusões entre estes conceitos e os de relativismo e intersubjetividade, respectivamente. Viveiros de Castro trabalha a distinção entre perspectivismo e a corrente idéia moderna de relativismo já há algum tempo, como por exemplo no capítulo *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena* do livro *Inconstância da Alma Selvagem* (2002). Deter-nos-emos a apresentar aqui a discussão, devido sua importância para este trabalho, feita pelo antropólogo em torno da “irredução’ do regime de alteridade amazônico a um tipo de intersubjetivismo (...). tal revisão tem conseqüências para o conceito de perspectivismo, pois permite evitar sua triavilização em uma forma de idealismo intersubjetivo ou de construcionismo social” (2009, p. s.p).

Viveiros de Castro sugere que o termo alteridade e sua conotação na cultura não responde à demanda conceitual que ele deseja atribuir para pensar os regimes de subjetividade ameríndios, pois “não permite distinguir entre o outro e Outrem, o termo alternativo ao sujeito e a relação que os altera ambos” (2009, s.p). No regime indígena, a perspectiva do outro é uma ordem imanente dos dispositivos de subjetivação nativos, como uma alteridade interna a estes. Ao termo alteridade está

---

<sup>6</sup> Os textos onde o antropólogo tem divulgado seus percursos teóricos estão sendo publicados paulatinamente na wiki AmaZone. O texto intitulado “O Possível Nativo” faz parte de um livro virtual que o antropólogo está escrevendo. Neste texto ele aponta que trabalhará a relação entre real/possível e virtual/real na parte III deste livro, onde dará maior atenção ao conceito de possível. No entanto esta parte III ainda não foi publicada e a aguardamos com expectativa.

colada uma noção de diferença extensiva opositiva antes que diferença intensiva. Inclusive, o autor, em mais de uma oportunidade, critica a antropologia clássica por conceber o primado da relação diferencial apenas pela via da diferença extensiva.

Desta maneira, ele propõe “que se distinga entre alteridade, oposição extensiva entre Eu e não-Eu, e a alteração, diferenciação intensiva característica da estrutura-Outrem. A alteridade procede por alteração, a alteração se resolve ou desenvolve em alteridade, mas não se confunde com esta.” (2009, s.p). Neste ponto, podemos estabelecer redes de pensamento entre virtual/real, possível/real e alteração/alteridade. “A alteração está para a alteridade como uma relação virtual implicada está para os termos atuais que ela explica. A alteração não é dada; o dado é a alteridade: mas a alteração é aquilo pelo qual o dado se dá como alteridade”.

Quando da alteridade é retirada a sua potência de alteração, temos o funcionamento da diferença apenas por categorias molares identitárias. Isto é recorrente no tratamento do Estado e das ciências sociais ao mundo indígena, reduzindo toda a diferença a uma classificação. É o que Deleuze chama da lógica do terceiro excluído (2006), a diferença colada à noção de identidade, funcionando de forma binária e perdendo toda a sua potência de criação.

A alteração, ou poderíamos dizer, a contra-efetuação do virtual, é o que possibilita o devir. A palavra alteração é escolhida pelo autor, sobretudo, por uma

noção capital da metafísica ameríndia, a de transformação intensiva ou metamorfose. (...) a relação entre Eu e outro, no mundo indígena, não é a oposição analítica ou a negação dialética, mas a metamorfose como alteração ontológica. Tensão, pressão, alteração: a diferença selvagem ou ‘ferina’: a **difereOnça** (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, s.p).

Por estes caminhos, Viveiros de Castro retoma o conceito de Outrem, pois se coloca a refletir como Outrem se atualiza na sociedade ocidental de tradição judaico-cristã, fundada nos princípios de similitude, origem e modelo. É nesta convergência histórica que a figura do ‘amigo’ emerge como o personagem conceitual da estrutura Outrem no mundo ocidentalizado. “O amigo é a condição-outrem pensada retroprojetivamente sob a forma condicionada do sujeito” (2009, s.p).

Todavia, o autor, já em textos anteriores, como *A Imanência do Inimigo* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), já nos colocava a questão de que no pensamento indígena é o inimigo e não o amigo que faz as vezes de personagem conceitual,

onde outrem não é concebido como um outro eu, mas como um eu outro. Onde, em suma, não é a semelhança que funda a relação, e onde a relação consigo mesmo não é a primeira – mas onde é a diferença que liga, e onde é a relação com o outro que permite a relação consigo mesmo (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, s.p).

A pergunta que se faz é então como se dá a estrutura Outrem em um mundo sem Deus, onde a inimizade é uma positividade, onde o seu (in)fundamento é a troca e não a semelhança consigo mesmo o valor fundamental a ser preservado?

Certa vez, estava eu entre um grupo de Kaingáng quando uma importante liderança fala espontaneamente dirigindo-se a mim: “Não gosto de preto nem de Guarani”. Racismo? pensei eu... Mas como isso, se são parceiros nas lutas junto aos órgãos públicos?... Intrigada, perguntei o porquê, o que me foi prontamente respondido: “por que são meus inimigos”. Portanto, passíveis de admiração, de devoração. Na antropofagia não se devora um Outro – indivíduo, como figura concreta. O que se devora é Outrem – e seus possíveis, transformando aquele que devora e aquilo que é devorado.

A interação entre os seres no domínio da floresta é sempre de conflito e tensão, pois são vistos como inimigos. É preciso lidar com eles com cuidado, pois se há abuso nesta relação, como matar demais, pode haver vingança e daí toda uma complexa compreensão e vivência do adoecer. “Para cada animal caçado existe o risco da pessoa adoecer” (PEREIRA, 2008, p. 12). São doenças advindas da estreita relação com a natureza, que não pressupõem a separação do par homem- natureza. O perspectivismo ameríndio só acontece pela relação singular e visceral que os povos originários têm com a floresta, em devir-animal. É uma relação de parentesco por contágio e afecção com a terra-mãe. Diferente das mães ocidentais, a “mãe ameríndia” não nasce como mãe-culpada. Mas esta é outra história (apaixonante, diga-se de passagem) para pensarmos como acontecem as relações de cuidado entre os povos indígenas e como compreendem a infância.

## 2.4 Floresta urbana no devir ameríndio

“Saber orientar-se em uma cidade não significa muito.  
No entanto, perder-se numa cidade, como alguém se perde numa floresta, requer instrução.”  
Walter Benjamin

Acostumamo-nos a pensar que os índios moram na floresta. Verdade. O problema é que nos fizemos acreditar que esta relação era com a coisa em si, com o concreto que esta oração diz, colando-a a uma identidade dada de onde os índios devem morar. Toda identidade pressupõe um julgamento moral e uma série de regras do que pode e não pode, do que é e não é legítimo e verdadeiro para aquele estatuto inventado e representado. Na própria designação índio, por ser identitária, portanto platônica e binária, pressupõe-se uma essência de índio puro e, na seqüência, suas cópias perfeitas e cópias mal-feitas em ordem de hierarquia (DELEUZE, 2007).

Os povos originários têm com a floresta, para além de uma morada literal, uma relação intensiva. Milhares de anos, gerações e gerações vivendo literalmente na floresta, maquinaram no corpo ameríndio um devir-floresta de estar no mundo, constituindo uma máquina de guerra “sempre exterior ao Estado, mesmo quando o Estado se serve dela, e dela se apropria” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 44). Seja onde for, podem estar na floresta. De literal, passa a ser literário.

Acompanhamos especialmente ao longo dos anos a etnia Kaingáng. Como ‘moradores do mato’ - este é o significado do termo Kaingáng -, aquelas crianças de que falo no diário de campo do capítulo 1.1, subiam em montes de tele-entulho como se subissem em árvores, deitavam-se no chão da rua como se deitassem em um verde gramado, andavam com os pés descalços como se estivessem sentindo a temperatura da terra. E não que não lhes faltassem sapatos, colchões ou até mesmo brinquedos. Não era esta a questão. A cidade lhes é outra coisa, ou ainda está por ser. Uma tensão entre a ancestralidade de subjetivação tribal no mato e o cinza gelado da urbe. Portanto, não há apenas sobreposição de territórios, sejam eles subjetivos ou no sentido de demarcações de terras. Há, sim, invenção de territórios subjetivos híbridos, como pudemos experimentar na pesquisa e os indígenas estão

narrando em produções audiovisuais independentes (ver filmografia). A cidade urbanizada é também floresta no perspectivismo ameríndio.

Buarque de Holanda (1957) expõe a estupefação dos sertanistas e colonizadores com a habilidade topográfica, manejo da flora e da fauna, reconhecimento de sinais naturais por parte dos nativos, constando em antigos relatos como poderes divinos e miraculosos, pois eram completamente inacessíveis aos ocidentais. Ainda, a destreza em utilizar de seus conhecimentos para ludibriar os inimigos, como no caso das sandálias Kaingáng,

a parte da frente servia de descanso ao calcâneo e o rastro ficava impresso em sentido inverso ao da marcha. Inquirido um xerente sobre as razões que determinavam tal conformação para a sua sandália, teria respondido: - 'É para cristão não saber da viagem' (BUARQUE DE HOLANDA, 1957, p. 30).

As capacidades nativas davam-se, conforme indica o historiador, pela “extraordinária capacidade de observação da natureza” (BUARQUE DE HOLANDA, 1957, p. 37). Não se trata apenas de habilidade apreendida, pois há algo de singular que acontece nos nativos, como por exemplo, a relação de parentesco com a floresta e todos os seres naturais, onde a própria floresta é também um ser. Por isso, quando os indígenas produzem os sons de animais ou de tribos inimigas nas situações de caça ou guerra não estão imitando-os. Eles agenciam uma força. Enfim, um devir-outro, um devir-pássaro, um devir-cobra, um devir-onça. Talvez, na literatura brasileira ninguém tenha escrito isto com tanta correspondência do que Guimarães Rosa (2001) no conto “Meu tio lauretê”: “De repente, eh, eu oncei...” (ROSA, 1994, p. 231). Em Viveiros de Castro (2008) encontramos o mesmo sentimento sobre esta história que conta “o que acontece quando alguém vira índio, mas que vira onça” (p. 247).

A capital e o capital são desejados e ameaçadores. São habitáveis, mas dispensáveis. Enquanto morar no urbano pressupõe uma série de adaptações às velocidades e fluxos que este impõe, os grupos indígenas tendem a se apropriar apenas daquilo que lhes interessa. Quando os Guaranis em uma cidade do litoral gaúcho decidiram ir embora do local onde estavam assentados por entenderem que ali já não era um bom local para viverem, mesmo que recentemente os órgãos responsáveis houvessem construído um posto de valor altíssimo para atendê-los em

suas demandas de saúde, estavam a nomadizar, escapando dos códigos disciplinadores.

Certa vez, construíamos mapas da cidade com as crianças e jovens Kaingáng, como dispositivo de comunicação da experiência de estarem ocupando uma terra recentemente conquistada e demarcada em perímetro urbano (STOCK, 2009). Pintaram com guache colorida cada ponto turístico, cada local de passagem e passeio que lhes vinham aos dedos, estendendo a memória pelo grande papel. Até que em determinado momento provocamos ansiosos: - Onde está a terra indígena no mapa? Vocês não vão se pintar? Então, eles se pintaram e nós ficamos calados. Pintaram mãos, barriga, braços, e rostos. Pintaram a geografia da cidade em seus corpos nômades como extensão da floresta, como extensão da cidade-floresta.

Tendo visto que a vinda e a permanência da presença indígena na cidade contemporânea é um cenário novo que se forma nas metrópoles brasileiras (mesmo a maioria delas tendo sido territórios ancestrais de diversas etnias), nos colocamos a acompanhar essa configuração embrionária. Como a matilha em devir-ameríndio está experimentando a cidade, enquanto cidade subjetiva? Que efeitos de descontinuidade destas experimentações podemos cartografar no campo estriado, naquilo de molar que o urbano sedimenta? Em termos macropolíticos, já podemos perceber o quanto esta presença incômoda tem provocado uma atenção ética e a invenção da novidade, (veja-se o atual processo de reformulação do Estatuto da Criança e do Adolescente para os termos das especificidades indígenas). Olhemos os indígenas entrando na universidade através dos sistemas de cotas, cuja presença tem mobilizado a instituição acadêmica por se ver forçada a repensar seus paradigmas de educação.

À medida em que os indígenas agenciam a cidade em devir-floresta, implicando a relação com a alteridade como nexos primeiro da subjetivação antropofágica, os operadores da lógica binária europeizada acabam por se verem forçados à diferença, pois são retirados do ponto de vista onde se acostumaram a estar. É neste entre que reside a possibilidade de multiplicidade.

Contudo, é crescente o cenário de demandas por políticas de atenção à saúde mental junto aos povos indígenas. Expressões que estão falando de um empobrecimento da vida nos coletivos indígenas, sobretudo naquelas próximas ou dentro dos grandes centros urbanos. O que está passando? Que capturas são essas? O que falam a respeito? Nosso trabalho está sendo o de problematizar esses discursos na experiência da cartografia na pesquisa-intervenção, onde ao mesmo tempo nos lançamos coletivamente a experimentar outros encontros com a floresta urbana, tendo como baliza ética a potencialização da vida.

**3 DAS OPÇÕES E MÉTODOS:  
CARTOGRAFIA, PESQUISA-INTERVENÇÃO E CLÍNICA**

A vida dos povos originários da América historicamente constituiu-se como um campo problemático da Antropologia. Vastas e riquíssimas são as produções bibliográficas em etnografia ocupadas em descrever a vida destas populações em diversas épocas e contextos até os dias atuais. A etnografia é método consagrado de recolher dados de populações indígenas ou de qualquer outro grupo social sob a análise do pesquisador.

Foi com Malinowski (1978) que a observação participante ganhou força dentro da etnologia. Outros vieram trazer suas contribuições e, hoje, autores retratados na trilha dos pós-modernos propõem uma antropologia analítica, interpretativa e que discute seu papel político no convívio com os grupos pesquisados. Por seu caráter descritivo, desde seu início, a etnografia pressupunha a comparação entre sociedades, como sugere o manual de Etnografia de Mauss (1972), o que tem sido ponto polêmico atualmente. A etnografia foi e é arma contra o etnocentrismo, pois dá a ver outras maneiras de pensar o mundo que não apenas a ocidental. Entretanto, com as críticas atuais está tendo que se auto-questionar sobre o etnocentrismo dentro da própria proposição etnográfica.

Apostando na interface da Psicologia com a Antropologia, desejamos, nesta escrita, arriscarmo-nos por outros caminhos possíveis de falarmos na diferença. Ao invés de descrever como se dão os hábitos, costumes e cotidiano das etnias indígenas, como propõe a etnografia, com a ferramenta da cartografia colocamo-nos no desafio de acompanhar em uma escrita viva os movimentos do desejo, o que está em movimento molecular nos diferentes modos de existência indígenas. A antropologia nos fornece as informações necessárias para olharmos aquilo que é nas culturas indígenas. Com a cartografia, podemos olhar para aquilo que *está por vir* como diferença intensiva nos modos de subjetivação dos coletivos indígenas.

A cartografia, segundo Rolnik (2006a, p. 66), “diz respeito, fundamentalmente, às estratégias de formações do desejo no campo social” e tudo aquilo que servir para dar vias de expressão e criação de sentido é bem-vindo. Rouba-se o conceito de cartografia, que nas ciências da geodésea é “considerada como a ciência e a arte de expressar, por meio de mapas e cartas, o conhecimento da superfície terrestre” (SANTOS, 1989, p. 02). Isto significa fazer um mapa e dele uma carta cartográfica de um determinado território.

Este território pode ser algo absolutamente novo, como na época das grandes expedições com as cartas de navegação ou cartografias de terras inexploradas pelos europeus. Ou ainda, um território já cartografado em algum momento, mas aberto a um novo mapa, pois sua paisagem se transformou. Para um bom cartógrafo, seu mapa deve ser detalhado, contudo, não poluído. Enfim servirá de ferramenta de orientação para aqueles que desejarem embrenhar-se neste território por outros motivos.

Na antiga cartografia, não existiam as fotos aéreas hoje utilizadas, onde o macro se sobrepõe ao micro e a implicação do cartógrafo é menor. Os croquis eram feitos à mão, servindo-se muito da sensibilidade e escolhas do cartógrafo, que ia a campo apenas com sua caneta, papel e bússola, cujo norte sempre o indicaria, quais fossem as paisagens que encontrasse. Como se fosse sua permanente capacidade de reflexão ética, a única coisa da qual não poderia se perder. Inclusive, para poder fazer seu mapa, era necessário que ele tivesse em si a capacidade de se perder. E por fim, de volta à sua terra de origem, realizava a arte final de seu efêmero mapa, pois sabia que, pela mão do homem, ou seja lá por que forças, logo este seria apenas uma lembrança de uma terra que já se foi.

Ao pensarmos a cidade subjetiva e as formações do desejo atravessadas pelo devir-ameríndio, entendemos subjetividade como algo que não é dado,

ela é objeto de incansável produção que transborda o indivíduo por todos os lados. (...) Assim, as figuras da subjetividade são, por princípio, efêmeras, e sua formação pressupõe necessariamente agenciamentos coletivos e impessoais (ROLNIK, 2000, p. 453).

A cartografia quer saber que modos de subjetivação estão sendo possíveis no corpo e como inventar outros. Reconfiguração dos mapas em seus trajetos e devires, “essenciais à atividade psíquica” (DELEUZE, 1997, p. 73). Mapas que, por serem da ordem do Corpo sem Órgãos, são, além de extensivos (trajetos), intensivos (devires). A cartografia, que aqui partilhamos, é extensiva por sua finitude, pelos trajetos que aconteceram. De outra forma, também é intensiva pelos múltiplos devires que dela puderam ser disparados e ainda podem acontecer, tanto da leitura desse texto, quanto das evocações de um vivido que os corpos envolvidos puderem ainda agenciar.

É o mapa de intensidade que distribui os afectos, cuja ligação e valência constituem a cada vez a imagem do corpo, imagem sempre remanejável ou transformável em função das constelações afetivas que a determinam. (...) É o devir que faz, do mínimo trajeto ou mesmo de uma imobilidade no mesmo lugar, uma viagem; é o trajeto que faz do imaginário um devir. Os dois mapas, dos trajetos e dos afectos, remetem um ao outro. (DELEUZE, 1997, p. 77).

Em mais de nove anos acompanhando a etnia Kaingáng em Porto Alegre, houve diversos percursos, escritas e rascunhos traçados, houve diversos ritmos e velocidades dos acontecimentos, das respirações de um corpo que vive e vibra. Paradas, acelerações, sopros agradáveis, faltas de ar.

Kastrup (2007) afirma a cartografia como um método que visa acompanhar um processo e não representar um objeto. O interesse do cartógrafo é investigar um processo de produção. Kastrup (2007), como desenvolveremos mais adiante, aponta pistas para a prática do cartógrafo. Cabe ressaltar que estas nada têm a ver com um conjunto de regras abstratas e normativas, pois a cartografia como método se dá sempre *ad hoc*.

Em nosso caso, a cartografia, para além de uma estratégia metodológica, é uma opção ética-política-estética, construída no paradigma epistemológico ético-estético (GUATTARI, 2000). Uma ontologia da vida como produção da diferença. Para o cartógrafo “a teoria é sempre cartografia, ela se faz juntamente com as paisagens cuja formação ele acompanha” (ROLNIK, 2006, p. 66), inclusive a própria teoria sobre a cartografia. Por isso, articulamos a cartografia como opção ética-política-estética e sua configuração como método de pesquisa, com a metodologia da pesquisa-intervenção (ou então, pesquisa-**Intervenção**). Ela vem como uma estratégia para disparar e experimentar processos advindos da experiência cartográfica. Neste sentido, entendemos que não há coleta de dados, mas desde sempre, uma produção dos dados da pesquisa.

A pesquisa-intervenção é uma prática/conceito, advindo da Análise Institucional francesa e visa “interrogar os diversos sentidos cristalizados nas instituições, (...) em uma argüição que desmanche os territórios constituídos e convoque a criação de outras instituições” (BARROS, 2007, p. 231). Está associado à utilização de analisadores, conceito desenvolvido por Guattari, que os entende como “acontecimentos – no sentido daquilo que produz rupturas, que cataliza fluxos,

que produz análise, que decompõe” (BARROS, 2007, p. 231). A decomposição de instituições também se refere à própria instituição da análise e da pesquisa, do lugar do pesquisador.

Toda pesquisa já é intervenção, visto que pesquisador e campo de pesquisa se constituem ao mesmo tempo, no mesmo processo. Tendo isto presente, a análise da implicação vem como ferramenta imprescindível desta estratégia metodológica, a fim de problematizar e alertar para o lugar que se ocupa nas relações.

Os indígenas falam de um incômodo histórico com as pesquisas acadêmicas, na medida em que constantemente os tratam como objetos inertes a serem estudados, “bichos de zoológico” nas palavras de um deles. Os pesquisadores vão até as comunidades, estudam o que desejam, se apropriam de seu conhecimento e vão embora com os louros, com a idéia de que a comunidade ficará na mesma situação como eles encontraram. Os problemas sim, continuam iguais, mas ficam as marcas de se sentirem enganados, roubados e silenciados. Também nas palavras deles “mais um que vem tomar cafezinho nas costas dos índios...”.

A pesquisa-intervenção no sentido que pretendemos dar, e como vivido na experiência que realizamos em 2003, é viável através de um processo de construção coletiva com a comunidade indígena. Daí, se disparam processos de aprofundamento acadêmico sobre o tema, mas sobretudo de mudanças nas comunidades na medida do seu desejo, auxiliando, neste caso, na construção coletiva de políticas públicas de atenção à saúde dos povos indígenas.

Com Kastrup (2007) podemos compreender os momentos de uma cartografia, sistematizados em vista do exercício da atenção pelo cartógrafo. Para tal atenção, é preciso um devir-cartógrafo, aberto e sensível às forças do mundo e do campo no qual foi escolhido e escolheu. Um corpo vibrátil no devir-cartógrafo. A autora aponta para quatro variedades da atenção do cartógrafo: o Rastreo, o Toque, o Pousa e o Reconhecimento atento.

O Rastreo se dá por um acompanhamento do campo em suas mudanças de posição, de velocidade, de aceleração e ritmo. Como uma antena parabólica, aproximando-se do que Freud chamou de atenção flutuante, à espera de um signo

que o force a pensar. Já o toque é um estranhamento, uma sensação fugidia. A subjetividade do cartógrafo é afetada pelo mundo em sua dimensão matéria-força e não na dimensão de matéria-forma. Aciona-se o nível das sensações e não das percepções ou representações de objeto. O toque pode levar tempo para acontecer e pode ter diferentes graus de intensidades. É através dele que se expressa a multiplicidade de entradas de um trabalho de campo, o rigor do método e a imprevisibilidade positiva do processo de produção do conhecimento.

O gesto de pouso é como uma espécie de zoom. Uma nova formação de território, onde se dá uma reconfiguração do campo. O reconhecimento atento é a quarta variedade da atenção do cartógrafo.

O que fazemos quando somos atraídos por algo que obriga o pouso da atenção e exige a reconfiguração do território da observação? Se perguntamos “o que é isto?” saímos da suspensão e retornamos ao regime da reconhecimento. A atitude investigativa do cartógrafo seria mais adequadamente formulada como um “vamos ver o que está acontecendo”, pois o que está em jogo é acompanhar um processo, e não representar um objeto. (KASTRUP, 2007, p. 20)

A pergunta “como os kaingáng estão fazendo diferir a vida?”, quer, justamente não encerrá-los em mais um grude identitário, pois já há coleção destes. Os autores com os quais estamos dialogando, seja da antropologia, filosofia, psicologia ou arte, provocam-nos a habitar o problemático. Deste modo, nossa dissertação é cartográfica e deseja exercitar justamente uma política da atenção ética do trabalho do psicólogo junto a comunidades indígenas.

A atenção refere-se tanto ao modo como olhamos criticamente o real quanto ao modo como desenvolvemos uma atenção em saúde, no sentido de escuta. São essas duas faces da atenção que compõem a dimensão da clínica. Pensamos nos termos de uma clínica da experimentação, “da experiência do desvio, do *clinamen* que faz bifurcar um percurso de vida na criação de novos territórios existenciais” (PASSOS & BARROS, 2001, s.p). Os Kaingáng nos dizem “não queremos mais ser os índios de 500 anos atrás; tampouco queremos ser brancos”. O que desejam ser? Como operam o devir? O que pode o corpo Kaingáng no contemporâneo?

Partilhamos da idéia trabalhada por Passos e Barros (2001) acerca do contemporâneo, inspirados por Foucault. Os autores entendem por contemporâneo

essa experiência desestabilizadora que convoca a nos deslocar de onde estamos, a por em questão o que somos e a nos livrar das cadeias causais que nos tornam figuras da história. O contemporâneo, portanto, nos põe sempre numa situação crítica, tomada aqui, em sua dupla acepção: exercício crítico do instituído e a experiência de crise. (BARROS & PASSOS, 2001, s.p)

O exercício crítico que fazemos é sempre na tentativa de perceber de maneira mais refinada as linhas de fuga, linhas duras e linhas flexíveis apresentadas pela realidade que ele comporta. É no contemporâneo que somos capazes de diferir, buscando na história a força propulsora da diferença de maneira intempestiva. Eis o paradoxo, como no cone da memória proposto por Bergson, onde a um só tempo coexiste o que foi e o que será. A clínica e o contemporâneo possuem características comuns, pois nos levam ao desvio, à desestabilização. “A clínica do contemporâneo/no contemporâneo, é uma clínica necessariamente utópica e intempestiva” (PASSOS & BARROS, 2001, s.p). O ato clínico, portanto, é ato de crítica ao hábito, ao instituído, ao dado.

Por isso, pensar a clínica - e no nosso caso a cartografia e a pesquisa-intervenção se articulam com esse propósito - é apostar na capacidade da vida de inventar permanentemente. São processos de produção de subjetividade que maquinam a produção de si e de mundos. Essa é a dimensão política da clínica, micropolítica dos afectos. O devir ameríndio é extremamente crítico e operá-lo pode ser um ato clínico. Ou melhor, poderíamos pensar como se procederia uma clínica em devir ameríndio, o qual coloca em jogo nossas escolhas com a baliza da experiência da alegria. O devir ameríndio pode ser um ato clínico-crítico na própria experiência da(s) clínica(s), fazendo frente às forças de assujeitamento.

Paulon (2004) afirma a potência de uma Clínica Ampliada, na qual o que está em questão não é apenas o campo de atuação. O que de fato precisa ser refletido são as ampliações das concepções de mundo que as clínicas carregam. A Clínica Ampliada amplia os possíveis da própria clínica, no âmbito da ética e da estética, criando assim reverberações para criarmos as técnicas necessárias e singulares para cada acontecimento.

Como pensar o encontro entre a psicologia e o povo Kaingáng? Entre a psicologia e o devir ameríndio? Uma Psicologia para este acontecimento, um Psicólogo para este encontro, pois “se produzem sujeitos em cada acontecimento,

sujeitos para esse acontecimento, sujeitos variavelmente protagonistas destes acontecimentos, ou se pode dizer, é o acontecimento que os produz” (BAREMBLITT, 1996, p. 50). Revendo Baremlitt, poderíamos pensar que se produzem individualizações em cada acontecimento, para além das formações de sujeito.

#### **4. QUANDO JUNTOS OUSAMOS DIFERIR**

#### **4.1 Escutando a demanda: “a minha comunidade está doente”**

Na minha história, a cartografia junto aos povos indígenas tornou-se palavra e prática já na época da graduação em psicologia. Acompanhava as andanças do Povo Kaingáng em Porto Alegre de diversas maneiras me sentindo, cada vez mais, impulsionada a forçar o pensamento e me dedicar a estudar-viver-ousar a interface da psicologia com o devir ameríndio.

Com um grupo de colegas da faculdade, desenvolvemos em 2003 um processo grupal com as crianças e adolescentes na Terra Indígena da Lomba do Pinheiro, por seis meses. Era recente a entrada das famílias naquela área cedida pela prefeitura, após doze anos de luta junto aos órgãos governamentais, conquistando uma das primeiras demarcações de terra em perímetro urbano do país. Várias famílias Kaingáng e Guarani viviam em acampamentos pelas periferias da cidade e, até hoje, estariam relegadas ao esquecimento, não fosse a perseverança das lideranças indígenas e parceiros não-indígenas. Por algum tempo, os gestores exigiam que Kaingáng e Guarani compartilhassem o mesmo espaço para morar, ignorando as profundas diferenças nos modos de viver de um povo e outro, visto que, na concepção do senso comum, “índio é tudo a mesma coisa”.

Um episódio sempre nos ocorre à memória quando da entrada das famílias na nova terra, como analisador das inúmeras capturas perversas que o poder do Estado pode propor para alteridade de pensamentos. Havia várias famílias não-indígenas que moravam de maneira irregular naquele terreno. A prefeitura se encarregou de fazer o despejo de algumas delas, porém outras deixou a cargo dos próprios indígenas, retirando-se do conflito e estimulando o acirramento da intolerância étnica, com desprezo mútuos entre indígenas e comunidade local. A rede social na época empobreceu-se, com a circulação cada vez mais restrita dos indígenas por espaços comuns, como ônibus, mercado, etc. As mulheres indígenas relatam que, seguidamente, eram desprezadas no transporte coletivo por suas feições e o cheiro de fumaça. Algumas revidavam, outras se calavam frente às provocações e reiteraões dos estereótipos de “índio vagabundo e sujo”.

Ao desenvolvermos a experiência na comunidade, uma série de questões veio à tona. As lideranças pediam que fizéssemos algum tipo de trabalho, sem bem saberem para que mesmo servia a psicologia, mas com curiosidade e dispostos a somar. Admiração e apetite mútuos começavam a crescer. E o que tínhamos a ofertar? Tentávamos nos libertar dos resquícios de uma visão romanceada, porém, mesmo que de forma sutil, ela ainda aparecia no projeto inicial e, sobretudo, nas nossas expectativas narcísicas.

Um caminho possível foi a importante ferramenta de trabalho da análise de implicação do profissional psi, forçando a percepção de quais conexões, movimentos institucionalizantes e instituintes vibravam nos corpos envolvidos na cartografia, dizendo fundamentalmente da ética da pesquisa-intervenção. Pois, “se a análise de implicação é a análise do compromisso sócio-econômico-político-libidinal que a equipe interventora, consciente ou não, tem de sua tarefa, ela começa pela análise de implicação existente na oferta, ou seja, na produção de demanda” (BAREMBLITT, 1996, p. 107).

Caminhávamos conforme os tempos daquele grupo, numa composição de desejos. A experiência deu a ver a delicadeza e a perspicácia do olhar das crianças e jovens para a nova vida que se apresentava com a recente ocupação da terra conquistada. Produziram narrativas e tinham muito a dizer da apropriação híbrida que faziam do urbano quando agenciavam a força do devir ameríndio e seus paradoxos. Ao final do percurso, uma exposição fotográfica foi montada na própria comunidade, com as imagens clicadas por eles, mostradas com alegria às suas famílias.

Desvios, intersecções, saídas inéditas que possibilitavam diferir o presente tanto daquele coletivo indígena, quanto da pesquisa e da clínica psi, como também das políticas públicas em transculturalismo. Escrevi a análise desta experiência no trabalho de conclusão de curso, publicado em 2009 pela Associação Brasileira de Ensino de Psicologia. A escrita não colocou pontos finais, pelo contrário, atçou ainda mais o desejo de seguir pesquisando. Alguns convites e projetos surgiram, fazendo com que eu me aproximasse mais da Fundação Nacional de Saúde e de seus esforços na construção da discussão acerca da saúde mental e os povos indígenas. Foi nessa atmosfera que em 2008 ingressei no mestrado em psicologia

social, coincidindo o momento com o agravamento das demandas referentes ao sofrimento psíquico na Terra Indígena da Lomba do Pinheiro.

“A minha comunidade está doente”, desabafou-me a agente indígena de saúde em um dos nossos chimarrões na feira de artesanato aos domingos. A expressão do sofrimento se dá de maneira coletiva na fala dela. É a rede de relações que se vê adoecida, empobrecida, para além dos dramas individuais, que não eram poucos. Portanto, como pensar essa expressão de grupo? Os indígenas apontam que a maioria dos projetos de órgãos externos que não conseguem se desenvolver resulta do fato de terem sido elaborados sem a participação das comunidades. É preciso mais do que observar as especificidades étnicas, os projetos precisam ter alma indígena.

As conversas seguiam, outras queixas sérias eram partilhadas e algumas lideranças provocavam para que retomássemos a parceria com a Lomba do Pinheiro. A tristeza e o desânimo estampavam o semblante do povo que se reunia aos domingos para vender artesanato no parque da cidade. Devido a brigas internas, estavam sem kujã, o pajé havia ido embora para o interior, vontade relatada por outras famílias também. Eram cada vez mais freqüentes as intervenções da Polícia Federal em conflitos entre famílias, com episódios de violência física grave ou envolvendo o uso e tráfico de drogas ilícitas. Contavam com o apoio da FUNAI, mas não era suficiente, pois a sensação era de esfacelamento de uma utopia, murchando a força vital daquele coletivo. O sinal de alerta a mim soou quando soube que um grande número de mulheres utilizava remédios antidepressivos.

A única certeza que me arriscava a ter daquele cenário era a de que não seria botando panos quentes sobre a tristeza que a comunidade produziria processos de saúde. Pelo o que vivemos em 2003, pelas ferramentas que a psicologia social nos oferecia para compreender o sofrimento no contemporâneo e pelas leituras novas em antropologia, também não me satisfazia a resposta de que tudo se explicaria e se resolveria pelas relações de parentesco. Era pouco para o que aquele povo denunciava, para as exigências de políticas públicas pelas quais lutavam.

Iniciávamos os debates sobre as questões indígenas na Comissão de Direitos Humanos do Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul, acompanhando outros movimentos no sistema conselho. A Comissão Nacional de Direitos Humanos do Conselho Federal de Psicologia estava presente nas manifestações pela demarcação da Raposa Serra do Sol. O CRP 06 organizava o Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas. Iniciativa que segue sendo propositiva e articuladora de uma relação da psicologia com os Povos Indígenas pautada pelo diálogo, o respeito e aprendizado mútuo.

A Comissão de Direitos Humanos do CRP 07 organizou, em 2008, a Reunião Temática Psicologia e Povos Indígenas. Por vários motivos o evento foi importante, mas destacamos uma ressonância concreta que faz marca na história da profissão. Através do encontro, um aluno do curso de psicologia da UFRGS motivou-se a procurar alternativas para desenvolver seu estágio de clínica junto aos povos indígenas. Conversas interinstitucionais aconteceram e, em 2009, através de uma parceria entre o Centro de Referência em Redução de Danos e o Núcleo de Saúde Indígena da Escola de Saúde Pública do RS com o Instituto de Psicologia da UFRGS, iniciava o primeiro estágio de Psicologia Clínica com povos indígenas na história da universidade. Que clínica estava por vir?

A reunião temática contou com três expositores: o terapeuta ocupacional da FUNASA, indígena Kaingáng, responsável pelos projetos de saúde mental e controle social; a psicóloga da primeira turma do terceiro ano de Residência em Saúde Indígena da Escola de Saúde Pública do Rio Grande do Sul; e eu, trazendo a discussão que fazíamos na Comissão de Direitos Humanos e na Universidade. Conto essa história para termos idéia do panorama que se formava, com inéditas portas se abrindo em diferentes e importantes instituições, dispostas a desafiarem-se na construção de saberes que auxiliassem na melhora da qualidade de vida dos povos indígenas, conforme a demanda trazida por eles em diversos espaços.

E a Terra Indígena da Lomba do Pinheiro gritando por parcerias. A preocupação era generalizada, não apenas dos indígenas – inclusive um conselho de caciques já havia se reunido com o cacique da Lomba do Pinheiro para lhe dar orientações -, mas também dos antropólogos, gestores da saúde, ministério público, FUNAI, FUNASA, etc. quanto ao futuro daquela comunidade. Propusemos à

FUNASA uma parceria para averiguar o interesse das Lideranças Indígenas Kaingáng na elaboração de um projeto que fizesse uma escuta diferenciada das demandas apresentadas constantemente por eles. Um ano e dois meses de discussões, planejamento e negociações entre todos os envolvidos se passaram para em maio de 2009, iniciar o projeto “Saúde Mental e Saúde Indígena: Conviver para viver melhor”, com nome sugerido pela agente indígena de saúde.

A responsabilidade pela execução e financiamento ficou a cargo da FUNASA, que disponibilizou dois profissionais para o trabalho, sendo um deles o terapeuta ocupacional Kaingáng e a outra, uma socióloga com larga experiência em saúde pública, além de toda a logística necessária. A UFRGS entrou com o auxílio técnico, realizado por mim, enquanto psicóloga e mestranda do PPG de Psicologia Social e pelo estagiário de Psicologia Clínica com supervisão local de responsabilidade da ESP/RS.

Escutar a demanda é construir redes, pois na clínica, a escuta não é passiva. As comunidades indígenas serem protagonistas de seus processos não significa que precisem enfrentar sozinhas todos os problemas que lhes acontece. Se para demarcação de terras, por exemplo, são absolutamente relevantes os parceiros não indígenas, também o são no enfrentamento dos problemas de empobrecimento subjetivo advindos da relação mais intensa com a sociedade envolvente. Se não, em qualquer um dos casos, é omissão da responsabilidade da sociedade na promoção da dignidade dos povos indígenas. Entretanto, quem deve avaliar a necessidade, a qualidade dos vínculos<sup>7</sup> a serem tecidos e os rumos a serem tomados são eles próprios. A alegria, nos termos de Spinoza, é a prova dos nove no pensamento ameríndio sobre os encontros.

---

<sup>7</sup> Vínculo é entendido neste ensaio como “algo mais” que faz uma relação ser especial. Winnicott (1994) traz a imagem da relação mãe-bebê para pensarmos o que faz com que uma relação consiga despertar nos sujeitos a vontade de se desenvolverem e criar - o que entendo como “vontade de potência” nos termos nietzschianos. O alimento que a mãe dá ao bebê pode ser apenas automático e sem comunicação. É necessário que haja identificações cruzadas e assim se estabeleça a comunicação entre os corpos, gerando uma *mutualidade*, onde uma alimenta de afectos o outro. Penso que se cria uma memória-corpo, e com ela a vontade de que este bom encontro se repita na diferença.

Pensar uma clínica híbrida é também dispor do conceito de transferência<sup>8</sup> e suas múltiplas faces, nomes e formulações nas escolas que pensam a clínica. O que o discurso da “reparação da dívida histórica dos brancos com os índios” tende a reverberar na transferência? Quem se endivida alimenta a culpa e o ressentimento. Que sentido isso faz no pensamento ameríndio? De maneira nenhuma essas perguntas vêm para obscurecer a história de genocídio e destruição do cosmo-ambiente que o Estado Brasileiro desferiu contra os povos indígenas. O problema é que se há dívida, ela é irreparável. Prefiro a bandeira de luta de “produção de novos sentidos tendo em conta as marcas históricas de violência contra os povos”. O que desejo assinalar é que o discurso da dívida pode ser tão perverso, quanto a própria idéia de “dívida”. Os diversos povos que hoje vivem no Brasil têm direito à terra, a falarem suas línguas maternas, a viverem seus costumes, etc., assim como a população negra ou outros grupos de tradição cultural diversa, porque todos temos direito à vida - direito expresso na Constituição do Estado Brasileiro.

Promover a vida é algo complexo. Agamben (2002) faz a distinção entre os termos gregos *zoe* e *bios*. Podemos apenas garantir as condições de sobrevivência comum a todos os seres, como o termo *zoe* significa. Isto nos levaria à experiência apenas de uma “vida nua”, desprovida de *bios*, isto é, daquilo que qualifica as pessoas e os grupos. *Bios* refere-se à maneira específica de viver, é o que garante a singularidade e a expansão da vida enquanto processo subjetivo, a experiência da alegria, da produção de si e da cultura como atos criativos costurados no tempo. Portanto, a função daqueles que exercem a clínica é serem agenciadores biopolíticos, no sentido de colocar suas teorias, técnicas e, sobretudo, a sua capacidade de afetar, ser afetado e transformar-se nos encontros em direção da produção da existência como obra de arte coletiva.

---

<sup>8</sup> Hanz (1996) discute o conceito de transferência desenvolvido por Freud, recuperando elementos importantes que se perderam na tradução para o português. Em alemão, *übertragung* traz a idéia de “suportar”, “carregar”, “conter dentro de si” e ainda, que “o termo em alemão carrega em si uma plasticidade, uma reversibilidade: aquilo que se busca, traz e deposita pode ser levado de novo embora para outro lugar e outro tempo” (HANZ, 1996, p. 412).

Para tanto, ao pensarmos a função política de uma clínica nestes termos, encontramos práticas que favorecem e práticas que não favorecem o protagonismo dos coletivos. São escolhas que fazemos pensando quais ferramentas conceituais estão a favor de uma clínica da experimentação, desviando de práticas que ratificam a dependência, a posição de grupos sujeitados. Por isso, nesse caso, a escolha pela cartografia, a pesquisa-intervenção e a perspectiva dos grupos-dispositivos<sup>9</sup>.

As reuniões de elaboração da proposta deram a ver um universo em formação. Falas dos indígenas como “índio gosta de remédio”, “psicologia é coisa pra louco”, “o projeto é para as famílias, as lideranças não precisam”, apontavam os indicadores do trabalho e ajudavam a desmistificar as visões idealizadas de todos. Sim, índio gosta de remédio, mas não no sentido de hipocondria. A terapêutica e medicina tradicionais ameríndia para as enfermidades - seja em decorrência de acidente, espíritos que roubam a energia vital das pessoas, dificuldades familiares – se fazem utilizando medicamentos preparados com ervas do mato. No caso dos Kaingáng, essa responsabilidade pode ser tanto do Kujã (xamã), quanto do pajé, dependendo do caso. É na ingestão de substância e na conversa com os mais velhos que se dá a cura ou o alívio dos sofrimentos. Falamos de uma política da alimentação do corpo no mais amplo que esse termo pode remeter e em uma comunidade que não dispunha mais de seus xamãs.

Para compreendermos um pouco mais dessas dimensões que a tradição traz e faz operar no corpo indígena Kaingáng, no próximo capítulo colheremos palavras com historiadores e antropólogos sobre esta etnia. Também faremos um breve vôo acerca da presença indígena nos limites territoriais da cidade de Porto Alegre, para depois entrarmos de fato no relato e análise da experiência que desenvolvemos em 2009, na Terra Indígena da Lomba do Pinheiro.

Em um dos encontros com o Posto de Saúde que atende a região da Lomba do Pinheiro refletíamos com a agente indígena de saúde qual seria o melhor dia para as atividades. Eu estava com dificuldades para conciliar as datas da

---

<sup>9</sup> “A noção de dispositivo aponta para algo que faz funcionar, que aciona um processo de decomposição, que produz novos acontecimentos, que acentua a polivocidade dos componentes de subjetivação. O grupo assim produzido, como dispositivo analítico, poderá servir às descristalizações de lugares e papéis que o sujeito constrói e reconstrói em suas histórias” (BARROS, 1994, p.15).

universidade com as mais indicadas pela comunidade, quando coloquei que precisaria ponderar com a minha orientadora. Foi quando a Agente Indígena de Saúde falou: “diz pra ela que tem um monte de índio lá esperando para te comer”.

## 4.2 Colhendo palavras sobre o Povo Kaingáng

A sociedade Kaingáng, do ponto de vista lingüístico, deriva da Família Jê do Tronco Macro-Jê, e, juntamente com os *Xokleng*, compõe o grupo de sociedades indígenas Jê meridionais. A tradição oral prevalece e, segundo a lingüista Ursula Wieseman (TORAL, 1997), existem cinco dialetos, derivados do tronco lingüístico Jê, falados hoje pelas comunidades Kaingáng que se embrenham em quatro Estados da região sul. É um dos povos indígenas mais populosos do Brasil, superando 20.000 pessoas espalhadas em cerca 25 áreas indígenas. No Rio Grande do Sul, há 14 áreas de demarcação Kaingáng. As aldeias se concentram principalmente em áreas de florestas com pinheiros e de campos do Planalto Sul-Brasileiro, ou mesmo em regiões metropolitanas. Traços marcantes deste povo são as práticas itinerantes, guerreiras e artesãs (TORAL, 1997). Mesmo itinerantes, os Kaingáng possuem forte ligação com a terra onde nasceram, ou melhor, onde enterraram os seus cordões umbilicais.

A vida e os modos de subjetivar desta etnia foram sismicamente modificados do que se passava nos séculos passados. O choque com a cultura ocidental e o avanço da tutela federal relegou uma cultura itinerante e coletora às cercanias das aldeias. Aos Kaingáng resultou uma “dependência forçada da agricultura, hoje relativamente mecanizada, criação doméstica de animais e intensa produção e venda de artesanatos” (TORAL, 1997, p. 12). Além da intimidação da realização de rituais, ensino monolíngüe do português e interferência no regime de autoridades tradicionais. As tentativas de esfacelamento da cultura foram decisivas para o quadro de crônicas dificuldades econômicas de subsistência e, sobretudo, a desvalorização do Kaingáng pelas outras culturas e por si próprios.

A tradição cultural Kaingáng, também chamados de *Guayanás*, está vinculada às sociedades Jê-Bororo, especialmente aos Jê setentrionais e centrais: *Akwén*, *Apinnayé*, *Kayapó*, *Kren-akorêre*, *Suyá* e *Timbira* (SILVA, 2002). Diversos estudos antropológicos apontam que mesmo com a dispersão territorial na região sul, os diferentes coletivos destes indígenas reconhecem um sistema cosmológico comum. Nimuendajú (1993 [1913]) documentou um dos primeiros e até hoje mais

importantes registros da mitologia Kaingáng. Foi ele quem primeiro afirmou que os Kaingáng estão divididos e articulados em um sistema de metades exogâmicas, patrilineares, complementares e assimétricas, designadas como *Kamé* e *Kairu-kré* (*kairu*).

O mito de origem do mundo contado por esta etnia assume diversas formas segundo o narrador, pois falamos de uma cultura oral. Ele narra a trajetória dos irmãos *Kamé* e *Kairu*, heróis culturais que dão o nome às metades Kaingáng e que criam os seres da natureza. Portanto, não apenas os casamentos, mas toda a natureza na cosmologia Kaingáng é dividida em metades em relação de oposição e complementaridade, sempre ligadas ou ao gêmeo *Kamé* ou ao *Kairu*.

Apresentamos a seguir o mito de origem Kaingang, narrado pelo Cacique *Araxô* a Telêmaco Borba, em 1908:

Em tempos imemoráveis, deu-se um dilúvio que cobriu a terra inteira, habitada de nossos antepassados. Somente o cume da serra *Krinjinjimbé* (Serra do Mar) sobressaía das águas diluviais. Os *Kaingang*, *Kaiurucré* e *Kamé* nadavam na direção dela, cada um com um luminoso tição entre os dentes. Os *Kaiurucré* e os *Kamé* cansaram, afundaram-se e pereceram; suas almas foram habitar o interior da montanha. Os *Kaingang* e uns poucos *Curutons* atingiram com dificuldade o cume da serra, onde permaneceram uns no chão, outros nos ramos das árvores porque não acharam mais lugar. Lá passaram uns dias sem alimento e sem que as águas baixassem. Já esperavam a morte, quando ouviram o canto das saracuras que traziam cestinhos de terra, que deitavam nas águas. Assim, as águas foram recuando devagar. Os *Kaingang* clamavam às saracuras que se apressassem. Estas redobram suas vozes e pediram aos patos que as ajudassem. Em pouco tempo conseguiram formar uma planície espaçosa no monte, que dava bastante campo aos *Kaingang*, com exceção daqueles que se refugiaram nas árvores. Estes foram transformados em macacos e os *Curutons* em macacos urradores. Desaparecida a inundação, os *Kaingang* estabeleceram-se nas proximidades da serra do mar. Os *Kaiurucré* e os *Kamé*, cujas almas moravam no interior da serra, começaram a abrir caminhos. Depois de muitos trabalhos e fadigas, uns puderam sair de um lado, os outros do outro. Na abertura de onde saíram os *Kaiurucré*, teve sua nascente um belo arroio e lá não havia pedras; daí veio que eles têm os pés pequenos. Pelo contrário o caminho dos *Kamé* levava sobre terreno pedregoso, daí eles terem os pés compridos. Na noite em que tinham saído da abertura da serra, acenderam fogo e *Kaiurucré* formou de cinzas e carvão tigres e lhes disse: ide e devorai homens e animais! E os tigres se foram rugindo. Não tendo mais carvão para pintar, fez de cinzas as antas e disse-lhes: ide e comi folhas e ramos! *Kaiurucré* estava outra vez a formar um animal; faltavam a estes ainda os dentes, a língua e umas garras quando apontou o dia. Não tendo mais forças de dia, pôs-lhe uma vara na boca e disse-lhe: não tendo dentes, vive de formigas! Isto é a razão porque o tamanduá é um animal não acabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e formou outros animais, entre eles as abelhas boas. *Kamé* também fez animais, porém diversos, para combater aqueles. Assim ele fez os leões americanos, as cobras venenosas e as vespas.

Acabado este trabalho, marcharam e foram se unir aos *Kaingang*. (...) Depois de terem chegado a uma grande planície, reuniram-se e aconselharam-se como deviam casar os filhos. Casaram primeiro os *Kaiurucré* com as filhas dos *Kamé*, e vice-versa. Quando porém, restavam ainda muitos jovens, casaram-nos com as filhas dos *Kaingang*. E daí veio que os *Kaiurucré*, os *Kaingang* e os *Kamé* são parentes e amigos (BECKER, 1995, p. 278).

Pesquisando junto à bibliografia específica e aos Kaingáng de Nonoai, Iraí e Porto Alegre, Silva (2002) elaborou uma tabela de oposições binárias com as características de cada metade. *Kairu* é lua, noite, feminino, corpo frágil e ágil, menos persistente, sua pintura corporal é a marca redonda, fechada. Tudo o que é orvalho, úmido, objetos e seres manchados, redondos é *Kairu*. Já *Kamé* saiu depois do chão, é sol, força e poder, masculino, lento e feroz. A pintura corporal é expressa por linhas abertas, tudo o que é comprido, seres e objetos pesados e vagarosos são *Kamé*.

O discurso Kaingang, idealmente, costuma enfatizar com freqüência a complementaridade entre as metades, de um lado, e entre sociedade e natureza, de outro, sublinhando as relações aparentemente simétricas entre opostos, no primeiro caso, e marcando a possibilidade de relação entre mundos concebidos diferentemente, no segundo caso. (SILVA, 2002, p. 192)

O autor ressalta que o pensamento dualista marca inclusive características emocionais e psicológicas dos indivíduos desta etnia, como o desprezo por junção de iguais, visto que apenas aquilo que é divergente, é fértil. Vários autores apontam que isso constitui uma fórmula para se entender a organização social Kaingáng através do estabelecimento de regras de descendência e de casamento. A sociedade Kaingáng é patrilinear, isto é, as marcas passam de pai para filho.

Os Kaingáng se organizam por um regime de lideranças de prevalência masculina, que possui algumas variações de aldeia para aldeia e sua estrutura foi fortemente influenciada pela história de contato com as expedições de “pacificação dos bugres”. A autoridade primeira da comunidade é o cacique, seguindo-se do vice-cacique e suas atribuições são basicamente políticas, tendo que representar bem a coletividade tanto internamente quanto para o mundo dos brancos. Como disse certa vez uma jovem da etnia: “o sonho de qualquer homem Kaingang é ser cacique”. Há grande disputa interna por esses papéis sociais, escolhidos geralmente por votação. Cada Terra Indígena tem um conselho local, composto de vários postos com diferentes atribuições. Por exemplo, capitães, soldados, cabos e sargentos são

responsáveis pela resolução de conflitos internos, geralmente ligados a brigas, acusações e desrespeitos às lideranças.

Quando alguma infração maior ocorre, há punição. Um delas é a cadeia, onde o infrator, seja homem, mulher, jovem ou mesmo liderança, fica detido pelo tempo que foi decidido pelas demais lideranças, geralmente por cerca de três dias. Caso a infração seja muito grave, há a transferência de Terra Indígena. Isso só acontece em casos extremos. A transferência é imposta, muitas vezes, às famílias que fazem oposição e críticas constantes à política da liderança local.

### 4.3 Kaingáng fractal

Acontece que o que temos experimentado na convivência com os coletivos kaingáng é que o dualismo não remete a um pensamento binário cartesiano. Justo pelo inverso, encontramos ressonância naquilo que Viveiros de Castro (2002; 2008) e Goldman (in VIVEIROS DE CASTRO, 2008) nos apresentam como um dualismo em desequilíbrio perpétuo, ou então, um dualismo provisório que remete constantemente à multiplicidade. Inclusive, alertam para o equívoco de apontar as sociedades Jê como dualistas, como algo próprio do humano ou então, como um traço essencialista dos Jê, aquilo que os “identificaria”.

Dona Luiza<sup>10</sup> é *Kujà* Kaingáng, já há vários anos atendendo os parentes que vivem na região metropolitana. O *Kujà* é o xamã Kaingáng, aquele que faz a mediação entre humanos e animais, seres visíveis e invisíveis que habitam este território xamânico. Rosa (2005) em sua pesquisa sobre xamanismo kaingáng identificou três mundos pelos quais circula o *Kujà*: o nível subterrâneo, terra e mundo alto. As atribuições do xamã também passam por cuidar da saúde dos parentes e no plano sociológico é a pessoa responsável por dar o *nome do mato* as crianças recém-nascidas. Todo Kaingáng pode ter dois nomes, um na língua dado pelo *Kujà* e outro em português.

Para tornar-se um *Kujà* é preciso receber seu *jangre*, espírito de algum animal da floresta que geralmente aparece em sonho e irá guiar o saber do xamã. Interessante é perceber com a pesquisa de Rosa (2005) que com a chegada da tradição católica nas aldeias kaingáng, o *jangre* também começou a aparecer em forma de santos do panteão católico, demonstrando a capacidade de se alterarem com as experiências de alteridade.

Em uma das visitas que fizemos à D. Luiza, aguardava-a para consultar, uma senhora de meia idade e semblante muito abatido. Contou-nos ela que estava ali por que fazia um tratamento para depressão com D. Luiza, aos poucos retirando os remédios alopáticos receitados pelo posto de saúde convencional, visto que não se

---

<sup>10</sup> Nome fictício.

sentia bem e tampouco mais disposta. Já com os remédios do mato que a xamã preparava, notava mudanças significativamente positivas em sua saúde. Luiza foi aos poucos contando-nos como era esta relação com os *fóg* que vinham lhe pedir auxílio e com a medicina tradicional.

Conta ela que recentemente os não-indígenas a têm procurado e que relutou um pouco em atendê-los por receio se levariam a sério seu dom. Inicialmente atendia apenas conhecidos dos índios, mas sua fama espalhou-se com os casos de sucesso e hoje vem gente de muito longe consultar. Escutemos recortes das conversas que tivemos com ela:

*- A pessoa precisa saber o que quer e não faço remédios para o mal. Tem gente que chega aqui com trabalhos de outras rezas, mas destas eu não entendo. Os espíritos 'da selvagem' não deixam.*

*- Já atendi muitas pessoas desenganadas pelos médicos brancos, mas não brigo com eles não. Vou tirando aos pouquinhos os remédios dos brancos e vou colocando os meus, bem devagarzinho e a pessoa vai se acalmando. Se não, dá interferência ruim. Quando acho que não posso com um mal, mando de volta pro pessoal do posto de saúde. Ou então quando eu viajo, aviso as meninas lá do posto de saúde para cuidar dos doentes. É assim que é.*

D. Luiza opera aquilo que Viveiros de Castro e Goldman chamam de dualismo provisório que abre para a alteração, para a diferença na multiplicidade. Por exemplo,

se tomarmos as palavras corpo e alma como tradução provisória de conceitos indígenas e, em seguida, usarmos os conceitos indígenas para sabotar os conceitos ocidentais de corpo e alma, essa homonímia se faz estratégica e a coisa se torna interessante. Traduzimos as palavras, mas preservamos a dinâmica conceitual nativa e assim, quem sabe, conseguimos perturbar nossas próprias categorias, mostrando que alma e corpo são capazes de outras coisas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 215)

Viveiros de Castro nos leva a compreender a provisoriedade das dualidades ameríndias, na medida em que elas apontam sempre para o Fora, para novas conexões, em desdobramentos fractais. “O dualismo em desequilíbrio perpétuo tampouco é dialético: a composição-decomposição da estrutura é infinita ou fractal, jamais se estabilizando em torno de um par de contrários reconciliados e unificados”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 438).

Inicialmente, a fala de D. Luiza pode portar apenas um nível molar de dualismo, mas conforme afinamos a escuta percebe-se o inverso. Ela faz fissuras moleculares na percepção ocidental de mundo, abrindo para virtualidades inéditas. O que pode a relação de simetria entre remédios do mato e remédios alopáticos? Entre rezas da umbanda, católicas e indígenas? A intenção não é de dialogarem para se chegar a uma homogeneização ou verdade única. Pelo contrário, é a coexistência de diferenças em relação simétrica que experimentam inúmeras qualidades de encontros, sempre imprevisíveis.

Se de dentro da floresta o pensamento nativo foi sendo complexificado através de milhares de anos, passado de geração em geração, é deste ponto de vista que se criaram modos de subjetivar. E o que pode a floresta em exuberância infinita das folhas em geometria fractal? Para falar só das folhas...

#### 4.4 Povos Indígenas na cidade de (talvez) Porto Alegre

Seis anos depois da primeira área de demarcação indígena em Porto Alegre, atualmente a cidade conta com dez assentamentos, entre denominações legais de Reserva, Terra e Acampamento Indígena. Em 2008, a Fundação de Assistência Social e Cidadania da Prefeitura de Porto Alegre realizou estudo quali-quantitativo sobre as populações da cidade, onde, em parceria com a Universidade Federal do Rio Grande do Sul, avaliou a situação dos coletivos indígenas. São mais de 600 pessoas auto identificadas como pertencentes às etnias Kaingáng (50%), Guarani (46%) ou Charrua (04%).

Sobre a Reserva Indígena Kaingáng da Lomba do Pinheiro, a pesquisa junto aos moradores constatou que um dos principais problemas é a falta de terra, pois a extensão desta não atende todas as necessidades da comunidade. Principalmente refere-se ao espaço diminuto para roças e pomares, além da criação de pequenos animais domésticos. O estudo afirma que as pequenas roças tanto poderiam auxiliar na complementação alimentar com vegetais da culinária típica não encontrados nos mercados, a exemplo do *fuá*<sup>11</sup>, assim como de ervas utilizadas na composição de remédios. As roças criariam as condições físicas para a transmissão de saberes. Na discussão dos limites territoriais, o estudo menciona os conflitos com os vizinhos, porém sem se deter a esta questão.

Outro dado interessante revela que a fonte de renda familiar entre 90% dos Kaingáng e 76,9% dos Guaranis é proveniente da produção e venda do artesanato. É preciso compreender este dado cruzando diferentes compreensões, pois a venda de artesanato ao mesmo tempo em que pode estar dizendo de um empobrecimento das fontes de renda, estando quase como única opção para se manterem na sociedade ocidental, por outro pode também ser linha de fuga.

Enquanto entrar no sistema capitalista pela porta da venda do comércio, pressuporia vontade de acumulação em enriquecimento, os indígenas escorregam a

---

<sup>11</sup> *Fuá* é uma hortaliça muito apreciada na culinária Kaingáng. Assemelha-se ao sabor do espinafre.

todo o momento tomando para si a atividade do artesanato. Para a sociedade envolvente quase beira o escandaloso o modo indígena não pressupor acumulação de capital.

Uma série de pensamentos, valores, ações e tradições se agenciam no ato e escolha de fabricação e venda de artesanato. Tanto para os kaingáng quanto para os guarani, a criança deve acompanhar as atividades dos pais e participar com sua presença das atividades de sustento familiar, como exercício de aprendizagem. Além de fazerem os trançados tradicionais de que os fóg ou juruás (não-índios em Kaingáng e Guarani) gostam de comprar, estão realizando uma atividade que possibilita uma relação singular com o trabalho e com o tempo. Vendendo apenas nas feiras populares dos sábados e domingos, acabam por ter toda a semana para estarem juntos, para cuidarem das crianças e visitar os parentes. O artesanato possibilita a fabricação de artefatos que expressam a cosmologia e costumes indígenas - como cestaria, arcos e flechas, colares - mas não só isso. Essa atividade traz consigo a autonomia da gestão do tempo, a não hierarquização das relações de trabalho, o campo aberto para a criatividade, invenção e apropriação daquilo que, no outro, desperta curiosidade.

Os Kaingáng sempre carregaram consigo uma tangente antropofágica<sup>12</sup>. Historicamente, por muito decorrente da subjetivação nômade/itinerante, capturavam em seus corpos vibráteis afectos, elementos, sons, objetos e modos de ser das culturas ou lugares que encontravam. Os sítios arqueológicos evidenciam esta prática, como por exemplo, no uso bastardo de porcelana portuguesa nos artesanatos Kaingáng. Mas não como uma repetição imóvel e apenas deglutida sem critério, ou mesmo ruminação ressentida. Pelo contrário, de uma maneira especial e na estética da criação, davam outros sentidos, lugares e destinos para as coisas do fora. O devir lhes é próprio.

Com o retorno à metrópole – sim, é retorno, pois toda a bacia do lago Guaíba era território ancestral Kaingáng (FREITAS, 2006) – não foi diferente. Ao chegarmos

---

<sup>12</sup> Esta, não se refere à antropofagia no sentido literal de comer a carne do inimigo de guerra, como praticavam outros grupos étnicos ameríndios, pois os Kaingáng a ela eram avessos (Becker, 1995). Fale-se aqui da antropofagia como intensidade virtual e como atravessamento na subjetivação Kaingáng na alteridade do encontro

em um dos pontos de comércio do artesanato Kaingáng, como no centro de Porto Alegre, percebemos que não há colares, enfeites e objetos decorativos feitos apenas de palha ou sementes. Há corpos estranhos: plásticos, metal, sintéticos. Entretanto, aos olhos do romântico, desavisado e narcisista “não-índio” (se é que este termo é possível), estes índios já perderam suas “verdadeiras” origens...

## 4.5 Capturas da Baixa Antropofagia

“O índio não é uma questão de cocar de pena, muçum e arco e flecha, mas sim uma questão de ‘estado de espírito’. Um modo de ser e não um modo de aparecer. Na verdade, mais do que isso, a indianidade designa um modo de devir”  
Eduardo Viveiros de Castro

Da avenida, logo avistamos a construção circular do Centro Cultural. Em frente está a escola e pela rua de chão batido segue-se um posto de saúde e outro de fitoterápicos. Casas de construção planejada, feitas de tijolos e madeira, bem pintadas de amarelo com telhas de barro, compõem a arquitetura local e abrigam os cerca de cento e cinquenta moradores da Reserva Indígena Kaingáng *Fág Nhin* (Lomba do Pinheiro). São sete hectares, sendo quatro ocupados pelas moradias em forma de corredor e o restante preservado como área verde aos fundos do terreno, onde passa um pequeno córrego cercado de mato.

Esperamos o tempo propício pra iniciar, indicado pelas lideranças. Nos meses de dezembro a março, grande parte dos moradores estava na praia vendendo artesanato e antes da páscoa o trabalho era intenso, focado no preparo das cestas que nesta época tinham grande saída. Uma semana antes da data combinada para o início houve um protesto. Durante a campanha de vacinação, os moradores retiveram um carro oficial da FUNASA e duas enfermeiras, protestando contra o precário atendimento em saúde que estavam recebendo, entre outras reivindicações.

Era um alerta em clima tenso. Mesmo com os vínculos anteriores da equipe com os moradores e todo o processo de elaboração da proposta, a pergunta ressurgia: quem são vocês? O que querem? A Universidade sempre é ponto controverso, como já expusemos nos capítulos anteriores. Assim como pode ser espaço de apoio, também representa uma história de usurpação dos saberes indígenas. Por várias vezes, ouvimos dos indígenas que muito de seus conhecimentos e histórias não são contados aos pesquisadores, como forma de preservação da riqueza cultural. A relação de confiança teria novamente que ser tecida, pois “Kaingáng é muito desconfiado. Se vem trabalhar com a gente é por que quer alguma coisa em troca, alguma coisa vai ganhar com isso”, falava o cacique.

Sentíamos aquilo que Viveiros de Castro denomina de Imanência do Inimigo na pele. Sim, de antemão éramos todos inimigos e por isso ali residia uma utopia.

A primeira reunião na Terra Indígena com toda a comunidade aconteceu em frente à escola, com o objetivo de apresentarmos a proposta, escutar as demandas e darmos seguimento à construção do projeto. Para chamar os moradores, o cacique orientou a outro indígena: - “passe nas casas e peça que venha um de cada família pelo menos. Diz que é sobre saúde mental, sobre louco”.

A roda se formou com cerca de 50 pessoas esperando o que íamos dizer. Primeiro falou o cacique, explicando que o projeto havia sido pensado em conjunto e que era sobre saúde mental, para que não houvesse mais tantas pessoas tomando remédio pra depressão e para aqueles que desejassem parar de beber. Ainda era muito cedo para desmanchar a visão do senso comum de que saúde mental é coisa apenas para loucos e conseqüentemente psicólogo também. Insistíamos, com prudência, que iniciáramos um projeto experimental que pudesse dar as ferramentas necessárias para a elaboração de políticas de saúde e saúde mental mais eficazes, inclusive colocando esse conceito em debate com a comunidade.

Apresentamos a proposta de trabalho aberta e calcada naquilo que havia sido construído em reuniões anteriores com os grupos de convivência. Desejávamos escutar a fala dos moradores, suas idéias e percepções. O clima era tenso, com muitas restrições ao falar, pois cada palavra dita poderia ser usada contra si próprio em uma situação de insegurança do poder das lideranças e de ameaça de retalhamento por qualquer palavra que pudesse soar como uma crítica às mesmas. Neste clima persecutório, havia ainda o receio de que ao contarem das vicissitudes vividas para psicólogos, poderiam ser tachados de malucos.

Aos poucos, alguns participantes foram se sentindo à vontade para falar e percebemos, nesta primeira conversa que o imaginário sobre um trabalho em saúde mental era a individualização dos problemas, onde cada um era o único responsável pelo seu sofrimento e dele teria que se ‘curar’, se ‘tratar’ sozinho. Portanto, se este estava sendo o pedido era fundamentalmente por que este era o serviço que, no entendimento deles, se ofertava, mesmo que não fosse dessa maneira que significassem o sofrer. Parafraseando Paulo Freire: “Ninguém ‘trata’ ninguém.

Ninguém ‘trata’ a si mesmo. As pessoas se ‘tratam’ entre si, mediatizadas pelo mundo”. Saberes em simetria, independentemente de onde viessem – da tradição kaingáng, da terapia ocupacional, das igrejas evangélicas que existiam na comunidade, da psicologia, da sociologia, etc. - sendo discutidos de igual para igual, não como verdades, mas como possibilidades. Tarefa nada fácil especialmente para nós da equipe externa, impregnados do ponto de vista ocidental.

À medida em que apostávamos no coletivo e na invenção de práticas ao sabor dos acontecimentos, a nossa oferta de trabalho poderia gerar outro tipo de experiências que potencializasse os saberes daquele grupo sobre as práticas de saúde. Aos poucos, fomos colocando as limitações e intenções de nossa participação, nosso compromisso com um processo grupal, assim como as lideranças também indicavam.

Propuseram diversas idéias, como grupo de mulheres, de crianças, ou organizados por sintomas, como depressão ou hipertensão. Ainda não estava claro para ninguém como se daria o trabalho, tampouco para nós. Apenas acompanhávamos os movimentos do coletivo no esforço de sermos corpos de passagem. Alertavam-nos que teríamos que ir muito devagar, pois tinham uma discussão de que principalmente a psicologia poderia ser mais uma arma de colonização cultural.

Desde o início da elaboração, os indígenas apontavam que a comida teria um papel fundamental, não apenas como elemento agregador, mas também como possibilidade de retomada da cultura através de alimentos tradicionais. Isto tanto apareceu nas falas, como já ao final desta primeira reunião...

*... nos convidaram para ir até a casa do vice-cacique nos fundos da aldeia, onde acontecia um alvoroço de crianças curiosas. Amarrado pelas pernas, um ofegante porco esperava para morrer. O golpe fatal foi concedido a um dos membros de nossa equipe, em uma cena marcante para início de conversa. Fomos convidados a ficar mais tempo para comer, o que não foi possível, pois a noite caía e também tínhamos os nossos limites de envolvimento e desconfiança. Na semana seguinte, outro porco foi carneado, desta vez mais cedo e assim pudemos comer junto o churrasco.*

Era como uma chave, uma senha para entrarmos no modo indígena de conviver, pois o nosso aceite, a nossa disponibilidade para comer junto dizia de uma abertura necessária e fundante da experiência com aquele coletivo. Estaríamos nós

também dispostos a “provar”, “comer” deste modo de vida? Despojar-se das durezas institucionalizantes e nos lançarmos à experimentação? Colocar o corpo em desconforto, em suspensão de sentido e ousar radicalmente a diferença?

Já na terceira segunda-feira, organizou-se um almoço comunitário, deliciosa galinhada, para marcar a abertura do projeto. Velhos, adultos, crianças e jovens, mulheres e homens se juntaram no pátio da escola. Alguns envolvidos na preparação dos alimentos, as crianças jogando bola e o mate passando de mão em mão. Da mesma forma, passava de mão em mão o álbum de fotos que contava a relação anterior que eu tinha com a comunidade: batizado de minha afilhada indígena moradora daquela aldeia, a intervenção que fizemos em 2003, o encontro de kujãs em 2006. As perguntas, sondagens e olhares de canto de olho chegavam devagar, assim como a conversa proporcionada pela roda de chimarrão. Quem de fato éramos nós? O que este trabalho poderia auxiliar ou prejudicar a comunidade? Que prática de saúde era esta?

Após o almoço, todos se reuniram na sala de aula e lá propusemos um momento de análise de conjuntura da aldeia. A história, as melhorias, as dificuldades, os horizontes de futuro. O clima de tensão inicial permanecia e muitas queixas foram feitas, sobretudo dizendo do isolamento em que cada família se encontrava, do clima de insegurança e desconfiança que assolava a aldeia. Em cada casa, dramas particulares, muito semelhantes entre si, porém com pouquíssimo diálogo entre as famílias. Diziam do quão escasso estavam os fios de solidariedade entre todos, desde um bom dia que lhes fazia falta. Não conseguiam mais momentos de estarem juntos, até mesmo as reuniões de lideranças não ocorriam mais. A sensação era de apreensão.

“A solidão é uma experiência não só psicologicamente, mas metafisicamente arriscada no mundo indígena. Em suma, a solidão é patológica e patogênica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 238). São inúmeras as histórias indígenas – e os Kaingáng relatam várias destas com riqueza - que falam do perigo de se estar sozinho, de entrar no mato sozinho. São situações de perigo, de doença que a solidão provoca. É muito arriscado estar sozinho, pois você pode ser dominado/controlado pela alteridade. A visão do outro-inimigo, seja onça ou espírito, captura e você já não sabe mais quem é, você vira um eu-outro imprevisível.

Imaginemos, então, a situação de uma comunidade que está tomada de solidão. É disso que estamos falando, desse medo ontológico indígena que havia tomado proporções incontroláveis na Terra Indígena da Lomba do Pinheiro. Iam cada vez mais solitários para a Floresta Urbana, correndo um risco muito grande de serem engolidos, de quase morrerem. Isto entristece, pois viam as almas se perderem e aos poucos formarem uma legião de corpos-sem-força vagando pela comunidade. Corpos embriagados, corpos drogados de excesso. O que fazer com isso? Quem iria buscar a alma perdida? Na tradição Kaingáng, quando algo muito ruim acontece a alguém, essa pessoa corre o risco de perder sua alma naquele evento e ficar sofrendo até que o Kujã, ou as mulheres mais velhas consigam recuperar esta alma.

Contam que, certa vez, uma menina estava brincando perto de uma cachoeira, quando se afastou do grupo de primos e acabou caindo na correnteza. Acharam-na quase afogada atirada nas pedras. Por sorte não lhe ocorreu nenhum ferimento físico grave, mas o pior estava por vir: foram dias e dias de choro ininterrupto. Sua alma havia ficado presa naquele trauma, ela havia virado cachoeira e experimentado um mau-encontro. As avós e outras mulheres foram então buscar a alma perdida. Desde lá da cachoeira, com uma peneira bem grande, foram trazendo a alminha, com rezas e preces, sem olhar pra trás<sup>13</sup>. Pronto, a menina virou menina de novo.

Da mesma maneira que alertou um cacique às assistentes sociais da Prefeitura de Porto Alegre em um seminário: “vocês quase mataram de susto a

---

<sup>13</sup> O olhar tem muita força. É ele quem opera a captura da alma. Experimentar um mau-encontro na subjetivação indígena é perder a alma. Isso é muito raro, o que acontece geralmente são quase-perdas, quase maus-encontros. Nesse sentido, o que seria o sobrenatural no mundo indígena? Não é algo imaginado, não se opõe ao real. É virtualidade, aquilo que “quase-acontece em nosso mundo, ou melhor, ao nosso mundo, transformando-o em um quase outro mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 238). Um conselho indígena: se você topar com um bicho do mato, você primeiro tem que olhar para ele, se não você é capturado pela potência subjetiva dele, desse sujeito outro, perdendo a sua soberania e estando nas mãos dele (VIVEIROS DE CASTRO, 2008). É o mesmo o que aconselha os Kaingáng da Terra Indígena do Guarita, sobre o modo de cuidar dos viúvos: “eles não podiam estar olhando para o povo. Porque os antigos entendiam que se os viúvos olhassem para as outras pessoas certamente iriam enfraquecer a população. E ficariam fracos, até capazes de perder mais um membro da sua comunidade. Entendiam que as pessoas viúvas eram possuídas por espíritos de morte e deveriam ficar no mato, acompanhadas de um de seus cunhados. Quando se encontra com uma pessoa viúva devemos passar pelo lado da direita. E andar bem forte perto dela e com os olhos fitos nela. Para que o espírito da pessoa viúva não venha te enfraquecer” (LUCKMANN; FALCADE, 2008, p. 29).

nossa criança”. Sim, os Kaingáng podem morrer de susto. Referia-se a uma vez em que uma criança Kaingáng foi levada para o abrigo municipal por encontrar-se supostamente perdida da mãe. Não falando bem o português demorou mais de 24 horas para ser levada ao encontro da sua família. Na verdade, ela não estava perdida, a mãe estava a poucos metros de distância. Quem havia se perdido eram os agentes municipais. No entanto, expuseram a criança ao mais temível: estar sozinha frente ao outro que poderia capturá-la, prender sua alma e talvez não voltar mais. Perguntamos: que outro-inimigo é esse que a urbe apresenta? Chegaremos lá...

Na comunidade da Lomba do Pinheiro, o espaço por excelência para acontecer as reuniões era o Centro Cultural da aldeia, o qual se encontrava em desuso há mais de ano. As últimas festas que lá ocorreram terminaram em episódios de violência, deixando uma ferida aberta em todos os moradores. Analisaram que após a construção das casas através de projeto financiado pelo governo da Espanha, a qualidade das relações havia piorado muito. Como se não houvesse mais pelo que lutar, as paredes separando os olhares. Reclamavam que com as casas boas, recebiam menos doações e auxílio da prefeitura. Houve inclusive quem sugerisse que o melhor seria voltar a morar embaixo de lona, idéia logo refutada pelo restante do grupo.

Muitas mulheres se posicionaram, preocupadas com o futuro de seus filhos, com a perda de referências em que eles se encontravam. Relatavam a crise dos papéis familiares e a perda de autoridade dos pais. Também colocavam que estavam preocupadas com o sobrepeso da maioria das mulheres, relacionando isso ao fato de várias tomarem injeções de hormônio no posto de saúde, ou então aos medicamentos antidepressivos. Diziam: “estamos perdendo o nosso jeito indígena de viver”.

Do que estavam falando? Havia uma tristeza no olhar daquele coletivo. Qual a qualidade dos encontros que vinham fazendo com o urbano? Como a subjetivação antropofágica que atravessa intensamente aquele coletivo vinha operando? Enumeravam uma lista de capturas capitalísticas em que estavam enredados, provocando o esmorecimento da alegria em um grande enjôo coletivo. Haviam

comido demais do cardápio ocidental, diminuindo a capacidade crítica. Oswald de Andrade fala no Manifesto Antropófago da Baixa Antropofagia, a sua face reativa.

A subjetividade antropofágica no cenário contemporâneo de flexibilização das subjetividades pode ser investida 'de nada' na aceleração desmedida de informações, caindo em uma deglutição do qualquer coisa. Intoxicação alimentar por excesso de comida enlatada de difícil digestão, fabricando “verdadeiros zumbis antropofágicos” (ROLNIK, 2007, p. 114). Como sair disto?

Sugeriram, então, que o projeto partisse da retomada da alimentação tradicional e que, a cada segunda-feira, as mulheres cozinhassem juntas. Havia uma grande preocupação em relação à participação de todos, que nenhuma família ficasse excluída do convite. Os conflitos pelas relações de parentesco começavam a ficar mais evidentes, mas, sobretudo, o mal-estar por haver não-índios vivendo lá. Seus cônjuges reclamavam que, se casados com índios, deveriam ser tratados da mesma forma, podendo inclusive participar das atividades.

Algo que imediatamente chama a nossa atenção na Aldeia Fág Nhin é a grande quantidade de pessoas que não possuem o fenótipo indígena. São crianças loirinhas de olhos claros, outras de cabelo pixaim enroladinho e pele negra, mulheres de cabelos crespos, homens de nariz fino. Intrigava-nos a maneira como a comunidade lidava com esta realidade. A prática da adoção de crianças não-indígenas é comum nas aldeias Kaingáng e há muitos casamentos entre não-índios. Na época da pesquisa, o vice-cacique era um branco-que-tinha-virado-índio. Morando há 17 anos com os Kaingáng e casado com uma índia, falava o idioma, vendia artesanato... mais do que isso, operava o devir-ameríndio.

Logo nos primeiros encontros, as lideranças relataram-nos o seguinte fato: alguns meses antes do início das atividades, certa emissora de televisão esteve na comunidade para filmá-los preparando comida tradicional. Iniciaram os preparativos, até que, instigadas pela equipe de TV, as mulheres da comunidade começaram uma discussão, onde decidiram que apenas apareceriam nas filmagens aquelas de descendência direta de Kaingáng, mesmo que algumas mulheres de descendência não-indígena, mas casadas com indígenas, já estivessem integradas na cultura e soubessem preparar igualmente a comida tradicional. As que ‘sobraram’ e outras

que não concordaram com a decisão ficaram muito aborrecidas e este fato foi o desencadeador da desagregação do grupo de mulheres.

Essa cena faz-me lembrar de uma situação relatada por uma colega em saída de campo à Terra Indígena do Guarita, de população Kaingáng. Vendo duas meninas brincarem, iniciou um diálogo: “– Mas menininha, desde quando índia tem olhos verdes ou pele negra? - Moça, você não sabe não? É que eu fui feita no mato. E a minha irmã... foi feita em noite escura, sem lua. Assim que é”. Como afirma Viveiros de Castro:

Entendemos que toda a sociedade tende a preservar no seu próprio ser, e que a cultura é a forma reflexiva deste ser; pensamos que é necessário uma pressão violenta, maciça, para que ela se deforme e transforme. Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura. Estimamos, por fim que as sociedades que perderam sua tradição, não tem volta. Não há retroceder, a forma anterior foi ferida de morte; o máximo que se pode esperar é a emergência de um simulacro inautêntico de memória (...). Talvez, porém, para sociedades cujo (in)fundamento é a relação aos outros, não a coincidência consigo mesmas, nada disso faça o menor sentido (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.195)

Perguntamos: de quem é a questão de identidade? Quem estava preocupada com ela? Por que na micropolítica das relações na comunidade a diferença se faz intensiva, proliferativa, afirmativa e sob os olhos da equipe de TV branca ela opera de maneira binária? as capturas identitárias estavam cada vez mais presentes, e imprimindo problemas antes percebidos de outras maneiras. A insistência nas referências identitárias é um falso problema, como vemos na seguinte análise:

o que se coloca nas subjetividades hoje não é defesa de identidades locais contra identidades globais, nem tampouco da identidade em geral contra a pulverização; é a própria referência identitária que deve ser combatida, não em nome da pulverização (o fascínio niilista pelo caos), mas para dar lugar aos processos de singularização, de criação existencial, movidos pelo vento dos acontecimentos (ROLNIK, 1997, p. 23).

Aos poucos, fomos construindo uma relação intensa de trocas do melhor que podíamos. A aldeia nos oferecia bolo nas cinzas, piché, feijão com o ossinho, aipim com costelinha de porco e a inconstância do desejo ameríndio. Nós oferecíamos perguntas e a constância da presença acolhedora nas segundas-feiras. Ritmos e velocidades, tempo e desejo compunham a relação mutuamente.

A nossa implicação possibilitou implicá-los aos poucos. Um tempo necessário e criativo, inclusive porque “o abandono do escudo protetor formado pelas idéias conhecidas deixa a pessoa e o grupo que o larga, expostos à força demolidora (mesmo quando criativa) de idéia contida” (BION, 1994, p. 169). A nosso ver, a comunidade Kaingáng realizava um intenso movimento de ensaiar-se. Nós acreditávamos naquilo que anunciavam como idéias e que tão logo expostas já entravam em descrédito por eles próprios em um auto-boicote constante. Querem a retomada do centro cultural? Ok, vamos em frente. Querem trabalhar com comidas tradicionais? Querem convidar de casa em casa? Querem fazer um fogo de chão comunitário e permanente? Querem realizar um seminário interno sobre a tradição kaingáng? Ok, vamos em frente. Nosso papel tornou-se o de afirmar que o desejo coletivo que se formava era possível sim e que nós não desistiríamos, pois acreditávamos na potência daquela aldeia já decretada de morte por outros órgãos governamentais.

#### 4.6 Fogo, fumaça e cinza: a convivência se faz...

Foram mais de trinta encontros, repletos de acontecimentos que mexiam conosco, exigindo extenuante análise de implicação. A experimentação de territórios existenciais híbridos apontava muitas direções. Era a comunidade que se reinventava, assim como a forma de a FUNASA compreender a execução de projetos, a clínica psi e a pesquisa. O que vivemos é em grande parte da ordem da sensação, daquilo que talvez nunca se torne palavra. É sempre um esforço a narrativa, o compartilhar, por que sempre n-1, sempre subtração. Sobram afectos por todos os lados. Poderíamos percorrer várias linhas de análise, mas, por ora, vamos jogar tinta de contraste naquilo que temos nominado de devir ameríndio e suas forças, suas linhas de fuga, de segmentação dura e de flexibilidade.

A preparação da comida ocupava grande parte da tarde. Ao redor do fogo, o chimarrão passava enquanto o cheiro da fumaça ia impregnando a todos, lentamente preparando a cinza boa pra o preparo do bolo ou da batata-doce. Na feitura das comidas, riso frouxo das mulheres. Já na primeira oportunidade onde amassaram o bolo em conjunto, uma das lideranças apontou para o grupo que conversava em roda: “que bom ver as mulheres assim, rindo, conversando, falando da vida. É assim que se faz saúde mental”. As referências para as políticas públicas começavam a ser traçadas...

À maneira dos Kaingángs conduzirem rodas de conversa, as lideranças falavam primeiro, as mulheres também tinham a sua vez, as crianças seguiam brincando em volta dos adultos e os jovens, devagar, se integravam. E quanto havia para conversar! Quem falava não pedia a atenção dos outros, falava para quem quisesse escutar. Das crianças, não se exigia o silêncio, podiam brincar junto ou no meio da roda. Não se exigia a presença de todos, assim como não tinha hora para começar e nem para terminar as rodas. Simplesmente, acontecia. Sempre desafiador para a equipe externa compor com os tempos indígenas e jogar com os horários marcados do relógio: o carro da FUNASA que nos esperava, os analisadores que víamos saltar aos olhos e por vezes ficávamos afobados para

colocar em questão, o calendário de ações do mestrado, da programação da Assessoria Indígena da FUNASA.

Veza ou outra solicitavam que trouxéssemos alguma atividade disparadora, como no dia dos pais, quando cada pessoa foi convidada a expressar algo que gostaria de dizer ao seu pai se ele estivesse ali. Foi um momento especial, pois falaram da força da figura paterna no imaginário Kaingáng e os desafios de hoje, suas angústias, dúvidas e aprendizagens. Neste dia, prepararam uma grande festa e as mulheres fizeram dois bolos à moda dos brancos para toda a comunidade. Sim, era possível o bolo nas cinzas e o bolo de pão de ló conviverem. Bolos fractais.

Aos poucos, as famílias se aproximaram, apropriando-se do espaço da segunda-feira, independente da participação da equipe externa. Revitalizaram o Centro Cultural que estava fechado, criando um tempo de convivência para além daquele do projeto. A participação que começara pequena foi, aos poucos, aumentando, nunca sendo regular. Eram altos e baixos, créditos e descréditos naquela proposta que não vinha pronta, que dependia fundamentalmente da implicação da comunidade, onde ninguém faria por eles. Ninguém pode conviver pelo outro. As mulheres eram as entusiastas, puxando a organização do almoço. Quando aquele espaço começou a produzir sentidos e fazer diferença, já não era mais necessária a contribuição da FUNASA com verba para o supermercado, pois se organizavam de maneira autônoma, escapando do lugar de tutelados. Na convivência, teatro de individualizações coletivas, de composições de mundo em lenta devoração.

Ocorreram três momentos de avaliação coletiva durante o percurso, todos muito ricos. As conversas eram francas e abertas. Assim como lançávamos questões à comunidade, eles questionavam a equipe externa, fazendo com que repensássemos a prática e o porquê de estarmos ali. Não eram encontros fáceis, mobilizadores das durezas e certezas de todos, sempre desnaturalizando a escuta. Também se colocavam em auto-análise, instigando a participação dos demais. Expressavam a importância que o projeto estava tendo na reestruturação da organização social da comunidade, tendo como reflexo mais significativo na avaliação deles a valorização do papel das lideranças.

Decisões importantes foram tomadas nesse período, como a troca de cacique e articulações políticas a favor das causas indígenas. O processo de troca das lideranças surpreendeu a eles próprios pela tranqüilidade com que conduziram a tensão que este evento produz. Há muito tempo falavam desse desejo, porém não havia como proceder mudança alguma no clima de insegurança que antes sobrecodificava o grupo. Medo de que? Que medo era esse que estava pra além de expressar algo freqüente entre um povo guerreiro como esse, como os conflitos entre parentes? Da parte de ninguém havia a expectativa ilusória e cristã de comunidade como aquilo perdido com o advento da sociedade. Comunidade como sinônimo de consenso e rebanho. Entretanto, algo se passava que calava o grupo, como na música “paz sem voz não é paz, é medo”<sup>14</sup>.

A troca de lideranças que acompanhamos partiu de intensa reflexão do grupo, associada aos espaços provocados pelo projeto. Criou-se uma atmosfera propícia para que o cacique pudesse falar de como se sentia naquele importante cargo, do cansaço em que se encontrava, da expectativa de auxiliar o seu povo de outras maneiras. Assim como havia o respeito e o carinho, havia desavenças da comunidade para com ele, principalmente em função de suspeitas de verbas que não chegaram ao destino esperado. Ressentimentos? Não. Esquecimento. Nas palavras de um deles: “ele é meu parente. Se fez algo que não gostamos, a gente fala, conversa e depois esquece”. O outro não é visto como um bloco de identidade, algo como ‘ele é assim e assim será para sempre’. No perspectivismo ameríndio, o outro é inconstante, passível de transformação, de mutação, por isso tão perigoso e tão desejado. É desse outro que faz Outrem no mundo indígena, portanto, o mundo de possibilidades que se expressam não são as mesmas do ponto de vista ocidental.

Outra ação importante ocorrida foi a retomada de atividades que demarcavam posições frente à sociedade envolvente, como por exemplo, o seminário interno ministrado pelos próprios indígenas sobre as tradições Kaingáng, com objetivo de reavivar aspectos que estavam soterrados pelas demandas do urbano. Especialmente em Porto Alegre, as comunidades indígenas reivindicam outra

---

<sup>14</sup> Música “Minha Alma” - O Rappa.

relação com a cidade, a floresta urbana. Não desejam o isolamento, pelo contrário, lutam pelo direito de circular pelos seus espaços, vide as reivindicações de passe livre para o transporte público. Todavia, também o direito à terra e de viverem de maneira coletiva com seus parentes em áreas demarcadas que permitam o acesso à mata, parques e áreas de conservação ambiental, onde se encontram as matérias primas para confecção do artesanato. O direito de terem local para a realização de suas festas e rituais, como as casas de reza e centros culturais.

Os Kaingáangs da Lomba do Pinheiro experimentaram a produção de saúde através da convivência. Parece algo simples, mas num tempo onde o individualismo impera, conviver é algo complexo. É fazer frente à solidão que a vida operada em um modo-indivíduo desencadeia. Esta atitude é de imensa importância na produção de saúde na subjetivação ameríndia. E isso não se faz pela imposição. A convivência se faz pelo contágio, pelo comer junto, pela brincadeira, pela escuta, pela presença, pela participação. Assim nos ensinaram eles.

## 4.7 Por artistas da fome

“A cidade é uma estranha senhora, hoje sorri e amanhã te devora.”  
Chico Buarque – Os Saltimbancos

Quando a convivência entre os Kaingángs cresceu, apontaram que estavam recuperando uma riqueza de seu povo: o diálogo operando como medicina. Abarrotados de informações, capturados pelas seduções da máquina capitalista, afirmaram que o espaço do grupo em encontros periódicos e permanentes permitia que dividissem as angústias, operando uma bulimia vital (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Ou então, o aumento da força de poder olhar primeiro para o inimigo. Encarar a alteridade, dialogar com ela, agenciar a sua força, não precisando estar submisso a celeridade da urbe.

Frente à ordem do excesso no contemporâneo, estamos a minguar a alegria como prova dos nove, permitindo o advento de uma baixa antropofagia (ANDRADE, 1990; ROLNIK, 2006b). Michel Melamed, poeta sensível para a mesma problemática no campo das artes, faz uma leitura de vanguarda do antropofagismo oswaldiano, criando linhas de fuga:

**Regurgitar:** expelir, fazer sair (o que em uma cavidade está em excesso, principalmente no estômago). **Fagia:** comer. Oswald de Andrade, no Manifesto Antropofágico de 1928, aludia à deglutição do Bispo Sardinha pelos índios antropófagos, para propor que, inspirados neles, deglutíssemos as vanguardas européias a fim de criarmos uma arte genuinamente brasileira. E hoje? Continuamos a ‘deglutir vanguardas’ ou tem-nos sido empurrada goela abaixo toda a sorte de informações? Conceitos? Produtos? Em suma, o que fazer com a impossibilidade de assimilação, o estado de aceleração, a síndrome do excesso de informação (*dataholics*), os milhões de estímulos visuais, auditivos, diários, que crescem em ritmo diametralmente oposto a reflexão? **Regurgitofagia:** ‘vomitar’ os excessos a fim de avaliarmos o que de fato queremos redeglutir. A ‘descoisificação’ do homem. (MELAMED, 2005, p. 65 - 73, grifos do autor)

A “regurgitofagia”, assim como a produção de subjetividade, é sempre no registro social. Mas hoje, estamos conseguindo fazer funcionar o critério antropofágico da alegria? Os kaingángs estão? A psicologia está? Como?

Houve cuidado recíproco, uma regurgitofagia coletiva: nós vomitando os excessos de psicologismos e os Kaingáng, os excessos de capitalismo. Aliviados, escolhemos aquilo que do outro havia de melhor, admirado, deixando para os

urubus as carniças de preconceito, intolerância e clichês, deglutimos uns aos outros e a alegria, nos termos de Spinoza, teve lugar. Pois, é

preciso retomar o corpo naquilo que lhe é mais próprio, sua dor no encontro com a exterioridade, sua condição de corpo afetado pelas forças do mundo. (...) um sujeito afetado, um corpo que sofre de suas afecções, de seus encontros, da alteridade que o atinge, da multidão de estímulos e excitação, que cabe a ele selecionar, evitar, escolher, acolher... para continuar a ser afetado, mais e melhor, o sujeito afetado precisa ficar atento às excitações que o afetam e filtrá-las, rejeitando aquelas que o ameaçam. A aptidão de um ser vivo de permanecer aberto à alteridade, ao novo, ao estrangeiro também depende da sua capacidade de evitar a violência que o destruiria. (PELBART, 2004, p. 45)

E que diferença os Kaingáng foram capazes de fazer? A resposta para essa pergunta será sempre por fragmentos, por suavidades, por aquilo que neste instante, com esses recursos de análise e a potência do corpo que analisa conseguem. A diferença em diferenciação sempre nos escapa das mãos. Entretanto, a fala do cacique em um dos momentos de avaliação pode nos dar a ver um universo em formação. Ele fazia uma dura auto-análise do quanto eles próprios estavam se deixando levar pelo modo dos brancos viverem, perdendo qualidades fundamentais do jeito Kaingáng de ser. Mais do que isso, não significava que eles precisassem negar tudo aquilo que hoje se oferecia como a educação universitária, o uso da tecnologia, o conforto em casa, etc. Foi então que ele disse assim: “Mesmo se a gente se esforçar muito, nós índios, não conseguimos ser capitalistas”.

Viveiros de Castro fala-nos de uma economia da quasidade nas ontologias indígenas que, ao seu ver, tem ligação com a relação complexa dos mecanismos de conjuração-antecipação do Estado, assim como falam Deleuze e Guattari nos *Mil Platôs*.

Quase acontecer é um modo específico de acontecer: nem qualidade nem quantidade, mas quasidade. Não se trata de uma categoria psicológica, mas ontológica: a intensidade ou virtualidades puras. O que exatamente acontece quando algo quase acontece? O quase-acontecer: a repetição do que não terá acontecido? Por outra: todo quase-acontecer é um quase morrer? “quase morri...” estas são as histórias que vale a pena contar (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 238, 239).

Hoje, penso na fala do cacique como uma dessas histórias que vale a pena contar. Quase viraram capitalistas... quase... A solidão que propicia o encontro com o sobrenatural, com aquilo que transforma o meu mundo em um quase-outro mundo. A todo momento eles são quase-capturados pelo Estado, pelo modo-estado, mesmo

que seu modo de vida disponha de inúmeras ferramentas que possibilitem escapar. Algumas das mais visíveis: a venda de artesanato, a língua, o viver em comunidade, sobretudo a capacidade de não-acumulação de capital.

Viveiros de Castro aponta que aquilo que no mundo indígena é o sobrenatural, corresponde à idéia de Estado, como essa força que sobrecodifica. O mundo indígena é politeísta, perspectivista e contra o Estado. O Estado é o estranho no mundo indígena. É esse estranho amplamente espalhado na urbe. No entanto, ninguém mais preparado do que os indígenas para escapar desses códigos, pois são eles que afirmam a multiplicidade radical do mundo. Lá na Lomba do Pinheiro, para recuperar esta força foi preciso que combatessem a solidão em todas as suas expressões. A terapêutica encontrada, como dispositivo de agenciamentos, foi a experiência da com-vivência e da com-devoração. Nada disso foi previsto, sugerido ou induzido pela equipe externa, muito pelo contrário. Nós fomos arrebatados por essa experiência. A quebra de velocidade que o grupo proporcionou, fez ampliar o rizoma e retomarmos a experiência do sensível, da memória viva, do silêncio e da produção de sentido.

## **5 Bons encontros, boas políticas: multiplicar os possíveis**

Ao final do projeto, mudanças significativas foram apontadas pelas lideranças. Ressaltamos a diminuição de medicamentos antidepressivos, dados que hoje estão sendo averiguados pela FUNASA e as outras redes de cuidado que começaram a ser tecidas. As lideranças encamparam negociações com a secretaria municipal de saúde para que o SUS conheça, respeite e elabore ações inovadoras que contemplem as especificidades étnicas, compondo com as diversas terapêuticas, tanto da sociedade envolvente, quanto dos indígenas e negros.

Da mesma forma, a articulação com outras secretarias, como as do Esporte e Cultura, da Educação, Direitos Humanos na formulação de políticas públicas que promovam dignidade dos povos indígenas, transformando o preconceito em convivência com os outros coletivos da cidade. Os desejos da juventude indígena navegam por muitos mares, inclusive os digitais.

Apontaram que os encontros das segundas-feiras seguiriam, mesmo depois da equipe externa ter encerrado a sua participação. Para 2010, planejam dar seguimento ao almoço coletivo e desenvolverem um projeto que contemple mais especificamente a questão do uso abusivo de álcool e outras drogas, pensando articulação com a rede de atenção à saúde mental do município. Desta maneira, é possível colocar em questão a visão ocidental de saúde mental, dialogar com ela, esticando os conceitos fazendo-os diferir. Como os profissionais da saúde mental irão dialogar com a dimensão sobrenatural? Ampliação de horizontes que podem disparar a invenção de práticas híbridas. “Todas as entradas são boas, desde que as saídas sejam múltiplas” (ROLNIK, 2006a, p. 66).

Na segunda-feira em que comemoramos o encerramento do projeto “Saúde Indígena e Saúde Mental: Conviver para viver melhor”, a equipe externa ofereceu o almoço. Oferecemos também a memória documentada daquilo que vivemos. A comunidade solicitou que as fotos feitas durante o percurso também ficassem com eles. Além de um CD com todas elas, foram elaborados seis banners, onde um deles contava o percurso do projeto de maneira mais objetiva e outros cinco apenas com fotos daquilo que pudemos viver. Havia uma preocupação muito grande das lideranças que aquela experiência de alguma forma reverberasse em outras Terras Indígenas e que não se perdesse no tempo, como em tantos outros projetos. Para cada família, foi entregue um pano de prato tendo impresso o calendário de 2010 e o

nome do projeto. Trocas, marcas, a angústia da equipe em não aceitar o esquecimento, a oralidade. Pois sempre faltará plasticidade para o psicólogo, ou seja lá qual profissional ocidentalizado que se proponha ao encontro com os grupos indígenas. A inconstância da alma selvagem sempre será um desafio para o narcisismo.<sup>15</sup> O presente que ofertamos talvez fosse para nós mesmos: que o pano de prato guardasse quentinhos os bolos que assamos, os afectos daquela experiência. De outro lado, a expressão de uma utopia, de um porvir.

“Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 255). Nesse sentido, é necessário que nos livremos das amarras do referencial identitário, o qual nos empurra a pensar que sabemos o que é melhor para o outro, em um platonismo triste. Nem niilismo, nem idealismo. São os povos indígenas que nos mostram como jogar com a multiplicidade, tendo o passado vivo na construção do presente. Nesses termos, o encontro entre os saberes indígenas e os saberes da psicologia pode ser produtor de diferença e alegria. A transgressão potencial dos processos coletivos, dos grupos dispositivos, que suportam o tempo dos acontecimentos, da experimentação de virtuais e da criação de outros territórios existenciais possíveis em desequilíbrio perpétuo. O tempo da Clínica Ampliada. O tempo da Cartografia. O tempo indígena. O tempo da individuação da vida.

Sob uma leitura rápida e capturada a discussão e crítica que propomos acerca das configurações sociais e subjetivas que decorrem da referência identitária corre o risco de ser taxada de reacionária. Isto porque, insistimos, em uma leitura desatenta, infligiria na sustentação da falácia do mito da democracia racial no Brasil, o qual bem sabemos, ainda é um país extremante racista.

As políticas afirmativas de discriminação positiva (ANJOS, 2008), como as cotas raciais e étnicas para ingresso na universidade pública, são (e serão por longo

---

<sup>15</sup> Em 2003, quando encerramos a pesquisa-intervenção na Lomba do Pinheiro, no afã narcisista, achávamos que por nós estarmos no tesão de continuar a pesquisa - intervenção, também estariam eles sentindo nossa falta. Dois meses depois do encerramento, fui à comunidade partilhar da minha angústia pela dificuldade de firmar parcerias para um trabalho posterior em psicologia, como havíamos parcialmente conversado. Se por um lado estavam mobilizados, por outro: “Não se preocupe, o índio esquece rápido. Talvez esqueceremos até de você”, falou uma das mulheres da comunidade.

tempo) extremamente necessárias na construção da cidadania e dignidade no Brasil. Ao reivindicarmos um lugar de pertencimento e denunciarmos como, ao longo dos séculos de colonização, inclusive a colonização contemporânea, estes lugares foram oprimidos e relegados ao empobrecimento, não incide imediatamente na cristalização identitária. Precisamos rever conceitos e gramáticas, pois estes têm força política. Por exemplo, território existencial, diferença e multiplicidade são conceitos que não andam na mesma esteira do conceito de identidade como forma fixa e dada.

Quanto mais possibilidades de expressão da diferença positiva as políticas públicas oferecerem, maior a capacidade de produzirem saúde. Pois o que está em jogo é o modo como vamos construir as políticas, a partir de qual lógica. A promoção da diversidade implica na ampliação das possibilidades de escolhas, oportunidades de acesso sociais e de permanência nestes acessos, como educação, cultura, trabalho e lazer, o que, de fato, implica no exercício da autonomia. A circulação de indígenas na universidade, por exemplo, tem provocado inúmeras questões, forçando o universo da universidade a sair de seus absolutismos, principalmente em nível micropolítico. É preciso refinar a escuta desses movimentos.

A diferença como multiplicidade da idéia não é o oposto ao uno, tampouco o múltiplo (DELEUZE, 2006b). Portanto, multiplicar os possíveis não significa operar a diferença por categoria, tampouco dizer para onde se deve multiplicar, “multiplicizar”. A multiplicidade é intensiva e da ordem do duplo virtual/real. A existência implicada na multiplicidade é produtora de vontade de potência. Para tanto, é preciso multiplicar os possíveis, a fim de dispormos de mais área de superfície para experimentarmos a virtualização da existência.

Promover a diversidade significa criar condições para que o maior número de coisas possíveis possa acontecer. Não é apenas criar condições para que os Caxianuás voltem a cantar em língua caxinauá. É também criar condições para que eles aprendam a usar a Internet, entre outras coisas. A questão é: o que querem os caxinauás? Eles é que sabem. Promover a diversidade é aumentar o número de possibilidades no planeta, na vida. É fazer mais coisas se tornarem possíveis. (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 255)

“Boas políticas” apenas ampliam os possíveis. O que produzirão a partir desta multiplicação é da ordem dos acontecimentos e da imprevisibilidade da vida. É aí que a psicologia pode quem sabe ser útil, operando uma clínica cartográfica.

Porto Alegre, 08 de março de 2010.

À Comunidade Indígena Kaingáng da Lomba do Pinheiro,

Ainda é para mim um desafio compreender a força e o sentido dado pelos povos indígenas à palavra “parente”. Talvez eu nunca compreenda, pois penso que ela é criação, assim como uma obra de arte. Tem coisas que são intraduzíveis. Contudo, pude experimentá-la de algumas maneiras nos encontros vividos com o Povo Kaingáng.

“Que seja infinito enquanto dure”, dizia o poeta. É assim que penso os projetos que desenvolvemos juntos. Com vocês o tempo, de fato, é outro. Nada tem a ver com o tempo do relógio. É a intensidade e o desejo que regem o tempo, em uma relação delicada e afinada com os tempos da vida. As pessoas são livres. Aprendi isso com vocês.

Escrevo porque tenho uma utopia. Acredito na alegria, essa mesma que acontece quando as mulheres se juntam para amassar o bolo. Riso Kaingáng... Riso frouxo... Riso sincero...

As tantas folhas escritas, que fazem a dissertação de mestrado, são um esforço de dar voz para a indignação que sinto em ver a vida dos povos indígenas, a vida das gentes todas, diminuída. Assim como vocês me olham, num constante confiar-desconfiando, eu também os vejo.

É isso o que eu queria dizer para vocês: nossos olhares se encontraram e estão ampliando horizontes. Que bom.

Grata pela acolhida.

Um forte abraço, contem comigo

Bianca

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ALLIEZ, Eric. Sobre o bergsonismo de Deleuze. In: ALLIEZ, E (Org.) **Gilles Deleuze: Uma vida filosófica**. 1 ed. São Paulo: Ed. 34, 2000.

ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica** - Obras completas de Oswald de Andrade. São Paulo: Globo & Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

BAREMBLITT, Gregório F. **Compêndio de análise institucional e outras correntes: teoria e prática**. 3. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.

BARROS, Regina B. Grupo e Produção. In: **Saúde e Loucura: grupos e coletivos**. Nº 4. São Paulo: Hicitec, 1994.

\_\_\_\_\_. **Grupo: afirmação de um simulacro**. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

BECKER, Ítala I. B. **O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1995.

BION, Wilfred R. **Estudos Psicanalíticos revisados**. 3. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. **Caminhos e Fronteiras**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957

CAMPOS, André. **A esperança dos paresis**. (2003). Disponível em: [www.reporterbrasil.com.br](http://www.reporterbrasil.com.br). Acesso em: 10 de junho de 2006.

CDH - Comissão de Direitos Humanos. **Direitos Humanos: o que temos a ver com isso?** Rio de Janeiro: CRPSP, 2006.

COMIN. **Cartilha da Semana dos Povos Indígenas.** Porto Alegre: COMIN, 2003.

COSTA, Gilcilene Dias da. **Trilogia antropofágica** [a educação como devoração] Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação. Programa de Pós Graduação em Educação, 2008.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido.** São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. **A ilha deserta** – e outros textos. São Paulo: Iluminuras, 2006a.

\_\_\_\_\_. **Diferença e Repetição.** Rio de Janeiro: Graal, 2006b.

\_\_\_\_\_. **Crítica e Clínica.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.

\_\_\_\_\_. **Conversações, 1972 – 1990.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a filosofia.** Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

\_\_\_\_\_. **Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia.** Vol.1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996a.

\_\_\_\_\_. **Mil platôs** - Capitalismo e Esquizofrenia. Vol.3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996b.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs** – Capitalismo e Esquizofrenia, Vol. 4. São Paulo: Ed. 34, 1997.

FERREIRA, Lucilene Oliveira. **Diagnóstico participativo antropológico sobre a manifestação do alcoolismo entre sociedades indígenas do RS:** subprojeto Mbya-Guarani. Porto Alegre (mimeo), 2001.

FONSECA, Tânia M. G. A Cidade Subjetiva. In: FONSECA, T. M. G.; KIRST, P. G. (Org). **Cartografias e Devires**: a construção do presente. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004 (Ditos e escritos; V).

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1977.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Mrür Jykre - a cultura do cipó**: territorialidades Kaingang na margem leste do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul / UFRGS, 2006.

GEHLEN, I.; SILVA, M.B.; SANTOS, S.R. (ORG). **Diversidade e proteção social**: estudos quanti-qualitativos das Populações de Porto Alegre: afro-brasileiros; crianças, adolescentes e adultos em situação de rua; coletivos indígenas; remanescentes de quilombos. Porto Alegre: Century, 2008.

GIACÓIA Jr. GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: UNISINOS, 2001

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

GRUBITS, Sonia; GUIMARAES, Liliana A. M. **Alcoolismo e violência em etnias indígenas**: uma visão crítica da situação brasileira. *Psicol. Soc.*, Porto Alegre, v. 19, n. 1, 2007.

GRUBITS, Sonia; SILVA, Máira Pedroso Corrêa da. **Reflexões éticas em pesquisas com populações indígenas**. *Psicol. cienc. prof.* vol.26, no.1. mar. 2006.

HANZ, Luiz. **Dicionário Comentado do Alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. **Minidicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

KASTRUP, Virgínia. **O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo.** In: *Psicologia e Sociedade*; 19(1): 15-22, jan/abr. 2007.

KAFKA, Franz. **Um artista da fome.** (contos) Porto Alegre: Coleção L&PM Pocket, 2009.

LANGDON, Esther Jean. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais da saúde. In: GARNELO, L.; LANGDON, E.J.(org) **Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa.** Rio de Janeiro, RJ: Contra Capa Livraria / Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

\_\_\_\_\_. O que beber, como beber e quando beber: o contexto sociocultural no alcoolismo entre populações indígenas. In: **Seminário sobre alcoolismo e DST/AIDS entre os povos indígenas.** Brasília: Ministério da Saúde / Secretaria de Políticas de Saúde / Coordenação Nacional de DST e AIDS, 2001.

LINS, Daniel. **Ameríndios: o corpo como obra de arte.** Texto inédito. [s.d.]

LUCKMAN S.; FALCADE N. T. (org.); **Gufã ag kajró – Ti eg kajrã-já kãjatun Ge tu eg ni.** Terra Indígena do Guarita / RS. São Paulo: Oikos; COMIN, 2008.

MACHADO, Roberto. **Deleuze e a filosofia.** Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** 2 ed., São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1978.

MAUSS, M. **Manual de Etnografia.** Lisboa: Ed.Portico, 1972.

MELAMED, Michel. **Regurgitofagia.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Portaria MS/GM Nº 2.759**, de 25 de outubro de 2007: Estabelece diretrizes gerais para a Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas e cria o Comitê Gestor. Diário Oficial da União; Poder Executivo, Brasília, DF, 26 out. 2007. Seção 1, p. 60.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Assim falou Zaratustra.** 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

NIMUENDAJÚ, C. **Etnografia e indigenismo**. Campinas: Editora da Unicamp, 1993 [1913].

PAULON, Simone. Clínica Ampliada: que(m) demanda ampliações? Em: ENGELMAN, S.; FONSECA, T. M. G (Org). **Corpo, arte e clínica**. Porto Alegre: Ufrgs, 2004

PASSOS, E.; BARROS, R. B. **Clínica e biopolítica na experiência do contemporâneo**. Psicologia Clínica Pós-Graduação e Pesquisa (PUC/RJ), PUC-RJ, v. 13, n. 1, p. 89-99, 2001. Acesso em setembro de 2009. Disponível em: <http://www.uff.br/>

PELBART, Peter Pál. **Elementos para uma cartografia da grupalidade**. Acesso em 26 de agosto de 2009. Disponível em: <http://www.itaucultural.org.br/proximoato/pdf/textos/textopeterpelbart.pdf>

\_\_\_\_\_. O corpo do informe. In: ENGELMAN, S.; FONSECA, T. M. G (Org). **Corpo, arte e clínica**. Porto Alegre: Ufrgs, 2004.

OLIVEIRA, Marlene. A intervenção como um processo em construção: notas para a redução do uso de bebidas alcoólicas e alcoolismo entre os Kaingáng. In: GARNELO, L.; LANGDON, E.J.(org) **Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro, RJ: Contra Capa Livraria / Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

ORLANDI, Luis B. **Tópico especial: Corpo, Arte e Clínica: O problema da expressão em Deleuze**. Curso ministrado no PPG Psicologia Social e Institucional UFRGS. Outubro de 2006.

PEREIRA, Maria Luisa Garnilo. Entrevista. In: **Rádís Comunicação em Saúde**. nº 80. Abril, 2009. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.

Psique Revista. **Raízes tribais**. Núcleo Ciência e Vida, São Paulo, SP: Editora Escala, 2008, ano II, nº 24, páginas 20 – 27. ISSN 1808-9238.

ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2006a.

\_\_\_\_\_. Geopolítica da Cafetinagem. In: Comissão de Direitos Humanos. **Direitos Humanos: o que temos a ver com isso?** Rio de Janeiro: CRPSP, 2006b.

\_\_\_\_\_. Esquizoanálise e Antropofagia. In: ALLIEZ, E. (Org). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica.** 1.ed. São Paulo: Ed. 34, 2000.

\_\_\_\_\_. **A subjetividade antropofágica.** (1998) Disponível em: [www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Subjantropof.pdf](http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Subjantropof.pdf) - Acesso em: 10 de agosto de 2006.

\_\_\_\_\_. Toxicômanos de Identidade. In: LINS, Daniel (org). **Cultura e Subjetividade: saberes nômades.** Campinas: Papirus, 1997.

ROSA, João Guimarães. **Estas estórias.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROSA, Rogerio Reus Goncalves da. "**Os kujà são diferentes**": um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia social. <http://hdl.handle.net/10183/6418>. 2005.

SANTOS, Maria do Carmo S.R. **Manual de fundamentos cartográficos e diretrizes gerais para a elaboração de mapas geológicos, geomorfológicos e geotécnicos.** Porto Alegre: UFRGS – Instituto de Geociências, 1989.

SILVA, Rosane Neves da. **A Dobra Deleuziana: Políticas de Subjetivação.** Revista do Departamento de Psicologia – UFF, v.16, p.55-75, 2004.

SILVA, Sergio Baptista da. **Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta.** *Horiz. antropol.* [online]. 2002a, vol.8, n.18, pp. 189-209.

SOUSA, Edson L. A. Utopias como âncoras simbólicas. In: FONSECA, T. M. G.; KIRST, P. G (Org). **Cartografias e Devires: a construção do presente.** Porto Alegre: UFRGS, 2003.

SOUZA, Maximiliano L. P.; GARNELO, Luiza. **Desconstruindo o alcoolismo: notas a partir da construção do objeto de pesquisa no contexto indígena.** In: Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental. IX (2): 279-292, 2006.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

STOCK, Bianca. Encontros na cidade: a psicologia e os índios Kaingáng experimentando possibilidades de vida. In: Associação Brasileira de Ensino de Psicologia. **Coletânea de Trabalhos vencedores do Prêmio Silvia Lane ABEP 1ª Edição – 2007 e 2ª Edição – 2008**. Brasília: Associação de Ensino de Psicologia, 2009.

STOCK, B. S.; REDIN, M.M.; GUARESCHI, N.M.; ROCHA, B. M., LEÃES, M. L.; ECKER, D. D. **Olhar vidas: a fotografia na pesquisa-intervenção**. Porto Alegre: Zouk, 2008.

TADEU DA SILVA, Tomaz. **Identidade e diferença: Impertinências**. Educação e Sociedade. Ano XXIII, nº 79, Agosto, p. 65-66, 2002b.

TARDIVO, L. C.; BONFIM, T. E.; GIL, C.; FUFINAGA, C. H.; ZERWES, E.; MOURA, M. L.; MUNARI, P.C. Narrativa de uma oficina psicoterápica de foto e vídeo com jovens indígenas Guarani Mbyá. In: TARDIVO, L. C.; BONFIM, T. E.; GIL, C. e colaboradores. **Anais da III Jornada Apoiar: Atendimentos clínicos diferenciados e inclusão: o papel da Psicologia Clínica Social**. São Paulo, SP: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Laboratório de Saúde Mental e Psicologia Clínica Social, 2005.

TORAL, André A. (Org). **EG JAMEN KY MU: Textos Kanhgág**. Brasília: [s.n.], 1997.

VAZ, Claudemir Moreira. **Capacitação dos profissionais da área da saúde que trabalham com os povos indígenas**. Trabalho de Conclusão de Curso. Graduação em Terapia Ocupacional, Centro Universitário IPA, Porto Alegre, RS: 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. (2009). **O Possível Nativo: o outro sentido**. AmaZone Wikia. Acesso em 02 de janeiro de 2009. Disponível em: [http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto\\_AmaZone](http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone)

\_\_\_\_\_. **Entrevistas**. Rio de Janeiro: Azougue, 2008. (Encontros)

\_\_\_\_\_. **Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca**. Revista Novos Estudos; nº 77; mar. 2007

\_\_\_\_\_. **A inconstância a alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WINNICOTT, Donald W. **Explorações psicanalíticas**: D. W. Winnicott. Winnicott, Clare; Shepherd, Ray; Davis, Medeleine (Org.) 1 ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

## SITES

[www.funasa.org.br](http://www.funasa.org.br)

[www.funai.org.br](http://www.funai.org.br)

<http://www.socioambiental.org/>

## FILMES

**Mokoi Tekoá Petei Jeguatá** – Duas aldeias, uma caminhada  
Brasil / 2008 / 63min. / Guarani-Mbya

### **Terra Vermelha**

Birdwatchers - La Terra Degli Uomini Rossi,  
Itália/ Brasil / 2008 / 108min. / Paris Filmes