



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

CENTRO DE HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

LARISSA NIEMANN PELLICER

**SABERES E PRÁTICAS TRADICIONAIS PITAGUARY DE CURA COMUNITÁRIA:
REFLORESTAMENTO DA SAÚDE INDÍGENA A PARTIR DA SABEDORIA DE TRONCOS
VELHOS DA ALDEIA MONGUBA, TERRITÓRIO INDIGENA PITAGUARY**

FORTALEZA

2025

LARISSA NIEMANN PELLICER

**SABERES E PRÁTICAS TRADICIONAIS PITAGUARY DE CURA COMUNITÁRIA:
REFLORESTAMENTO DA SAÚDE INDÍGENA A PARTIR DA SABEDORIA DE TRONCOS
VELHOS DA ALDEIA MONGUBA, TERRITÓRIO INDÍGENA PITAGUARY**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social.

Linha de pesquisa: Processos Psicossociais e Vulnerabilidades Sociais.

Orientador: Prof. Dr. James Ferreira Moura Jr.

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P444s Pellicer, Larissa Niemann.

Saberes e Práticas Tradicionais Pitaguary de Cura Comunitária : reflorestamento da saúde indígena a partir da sabedoria de troncos velhos da Aldeia Monguba, Território Indígena Pitaguary / Larissa Niemann Pellicer. – 2025.
206 f. : il. color.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2025.
Orientação: Prof. Dr. James Ferreira Moura Jr..

1. Povos Indígenas. 2. Medicina Tradicional Indígena. 3. Pesquisa Ação . 4. Psicologia Comunitária . 5. Saúde Mental Indígena. I. Título.

CDD 150

LARISSA NIEMANN PELLICER

SABERES E PRÁTICAS TRADICIONAIS PITAGUARY DE CURA COMUNITÁRIA:
REFLORESTAMENTO DA SAÚDE INDÍGENA A PARTIR DA SABEDORIA DE TRONCOS
VELHOS DA ALDEIA MONGUBA, TERRITÓRIO INDÍGENA PITAGUARY

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como
requisito parcial à obtenção do título de Mestre em
Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social.

Linha de pesquisa: Processos Psicossociais e
Vulnerabilidades Sociais.

Aprovada em 24/02/2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. James Ferreira Moura Jr. (Orientador)
Universidade Federal do Ceará

Profa. Dra. Raquel Mota Mascarenhas Pataxó
Universidade Federal de Ouro Preto

Prof. Dr. Danilo Silva Guimarães
Universidade de São Paulo

Profa. Dra. Liliana Parra Valencia
Universidad Cooperativa de Colombia

Profa. Dra. Neiva de Assis
Universidade Federal de Santa Catarina

Em memória à Gabriele da Silva de Melo Potyguara, com quem muito aprendi sobre a(s)
Psicologia(s) Indígena(s).

Agradecimentos

Aos encantados e ancestrais pelos saberes enraizados e caminhos abertos.

Ao povo Pitaguary, e especialmente à Valdira, Vilauta, Liduina, Fátima, Baia, Vera, Lúcia, Cleide, Nita, Antonio, Zeca e demais troncos velhos da Aldeia Monguba por terem confiado alguns de seus tantos conhecimentos e histórias, me possibilitando ser aliada na luta pelos direitos e garantia do seu modo de vida tradicional.

Às comunidades indígenas do Ceará Jenipapo-Kanindé, Potyguara, Tapuya-Kariri, Karão-Jaguaribara, Cariri e Kanindé de Aratuba que abriram as portas de suas casas e igualmente ensinaram sobre as potências de construção de alianças interculturais.

Às minhas amigas e parceiras de trabalho, risadas, experiências, andanças e reflexões coletivas: Ailton, Marina, Sheryda, Patrícia, Luan, Danubia, Nathalia, Ezequiel, Gustavo, Emanuel, Camila e Welder.

Ao meu orientador James pelos diálogos horizontais, entusiasmo e parceria na insistência pela valorização das ciências indígenas e quilombolas nos espaços acadêmicos.

Às professoras e professor participantes da banca examinadora Raquel Pataxó, Danilo Guimarães, Neiva de Assis e Liliana Parra-Valencia pelo seu tempo e valiosas colaborações.

À minha avó Luciana, yaya Ramona e yayo Antônio pelas travessias e etnocídios enfrentados. Conheço as marcas do seu exílio e peço respeito às suas identidades.

À minha mãe Monica pela coragem, alegria e compreensão, ao meu pai Toni pela disciplina e persistência, às minhas irmãs Fernanda e Natalia pelas brincadeiras e amizade.

À Lidiane, minha companheira do cotidiano e abertura de futuros (im)possíveis, pela sua leitura e escuta cuidadosa ao longo do processo, pela paciência, pela literatura e poesia que inspirou toda a escrita.

Ao Nordeste e pessoal do Ceará pela gentileza e alegria com que me acolheram.

À Maré, meu celinha guerreiro sempre povoado nos caminhos terra adentro.

À Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP) pelo apoio à realização da pesquisa.

Resumo

A presente dissertação narra a experiência de uma pesquisa-ação participante que buscou destacar os saberes e práticas tradicionais Pitaguary de cura e saúde comunitária indígena no contexto da Aldeia Monguba (Pacatuba/Ceará). Tal problema de pesquisa germinou pela busca das lideranças e pajés Pitaguary por uma coalizão com a Psicologia Comunitária para contribuir com a facilitação do grupo de Troncos Velhos, avôs e avós consideradas guardiãs da memória e história Pitaguary. A pesquisa foi cultivada ao longo de dois anos de modo qualitativo e participativo com um grupo composto entre dez e quinze pessoas com mais de sessenta anos, em sua maioria mulheres, residentes e pertencentes ao Território Indígena Pitaguary. Contamos com metodologias narrativas que dialogam com a oralidade tradicionalmente indígena, como as visitas, os testemunhos e os círculos comunitários de partilha, além da pesquisa e diário de campo. Os sentidos, afetos e criações produzidas no processo grupal são relatados na seção Troncos Velhos, dedicada a registrar a importância das árvores mais antigas para o fortalecimento e a re-existência do povo Pitaguary. Na seção Raízes, as análises destacam as potências curativas das plantas, da arte, da espiritualidade, além do protagonismo das mulheres na produção da cura comunitária, cotidiana e ancestral no território tradicional da Aldeia Monguba. Suas narrativas, que aqui tratamos de ecoar, apontam para a relação entre os saberes ancestrais de cura com o território habitado e a memória coletiva. Tecemos, assim, reflexões transdisciplinares e contracoloniais, em confluência com curandeiras, rezadeiras, raizeiras, mezinheiras, pajés, psicólogas, antropólogas, historiadoras, escritoras e pensadoras indígenas para reflorestar as definições e práticas de saúde mental indígena.

Palavras-chave: povos indígenas, medicina tradicional indígena, pesquisa-ação, psicologia comunitária, saúde mental indígena.

Abstract

This dissertation tells the experience of an action-research project that sought to highlight traditional Pitaguary knowledge and their practices of community healing and health in the context of Monguba Community (Pacatuba/Ceará). This research problem was born by the demands shared by Pitaguary leaders and shamans and the request for a coalition with psychology and university to help facilitate the group of Troncos Velhos, grandfathers and grandmothers considered to be the guardians of Pitaguary memory and history. The research was carried out over two years in a qualitative and participatory way with a group of between ten and fifteen people over the age of sixty, most of them women, living in and belonging to the Pitaguary Indigenous Land. We used narrative methodologies that dialog with traditional indigenous orality, such as visits, testimonies and community sharing circles, as well as research and field diaries. The meanings, affections and creations produced in the cultivation and group process are reported in the section “Troncos Velhos”, dedicated to recording the importance of the oldest trees for the strengthening and re-existence of the Pitaguary people. In “Raízes”, the analysis highlights the healing powers of plants, art and spirituality, as well as the role of women in the production of community, daily and ancestral healing in the traditional territory of Aldeia Monguba. Their narratives, which we try to echo here, point to the relationship between ancestral healing knowledge and the inhabited territory and collective memory. Therefore, we have produced together transdisciplinary and counter-colonial reflections, in confluence with healers, prayers, *raizeiras*, *mezinheiras*, shamans, psychologists, anthropologists, historians, writers and indigenous thinkers to reforest the meanings and practices of indigenous mental health.

Keywords: indigenous peoples, indigenous traditional medicine, action participatory research, community psychology, indigenous mental health.

Resumen

Este trabajo relata la experiencia de un proyecto de investigación acción participativa que buscó resaltar el conocimiento y las prácticas tradicionales Pitaguary de sanación y salud comunitaria indígena en el contexto de la Aldea Monguba (Pacatuba/Ceará). Este problema de investigación surgió a partir de la búsqueda, por parte de las líderes y chamanes Pitaguary, de una articulación con la psicología y universidad para ayudar a facilitar el grupo de Troncos Velhos, abuelos y abuelas considerados los guardianes de la memoria y la historia Pitaguary. La investigación se llevó a cabo durante dos años de forma cualitativa y participativa con un grupo formado por entre diez y quince personas mayores de sesenta años, en su mayoría mujeres, que viven y pertenecen al Territorio Indígena Pitaguary. Se utilizaron metodologías narrativas que dialogan con la oralidad tradicional indígena, como visitas, testimonios y círculos comunitarios, así como investigaciones y diarios de campo. Los significados, afectos y creaciones producidos en el proceso de cultivo son relatados en la sección “Troncos Velhos”, dedicado a registrar la importancia de los árboles más antiguos para el fortalecimiento y la re-existencia del pueblo Pitaguary. Ya en “Raíces”, los análisis destacan su sabiduría sobre los poderes curativos de las plantas, el arte y la espiritualidad, así como el papel de las mujeres en la producción de la cura comunitaria, cotidiana y ancestral en el territorio tradicional de la comunidad de Monguba. Sus narrativas, de las que intentamos hacer eco aquí, apuntan a la relación entre los saberes curativos ancestrales, el territorio habitado y la memoria colectiva. Así, hemos entretejido reflexiones transdisciplinares y contracoloniales, en confluencia con curanderas, rezanderas, *raizeiras*, *mezinheiras*, chamanes, psicólogas, antropólogas, historiadoras, escritoras y pensadoras indígenas, con el fin de reforestar las definiciones y prácticas de salud mental indígena.

Palabras-clave: pueblos indígenas, medicina tradicional indígena, investigación acción participativa, psicología comunitaria, salud mental indígena.

Lista de Figuras

Figura 1

Povos indígenas no Ceará por município..... 23

Figura 2

Roda de conversa sobre saúde mental em comunidade indígena..... 34

Figura 3

Ensinamentos na cozinha comunitária sobre a medicina indígena Karão Jaguaribara..... 35

Figura 4

Território Pitaguary e região metropolitana de Fortaleza em perspectiva..... 50

Figura 5

Etnomapa do Território Indígena Pitaguary..... 51

Figura 6

Casa de Apoio Indígena Pitaguary..... 55

Figura 7

Produtoras da pesquisa-ação participante na Casa de Apoio Indígena Pitaguary..... 56

Figura 8

Intercâmbio de Troncos Velhos Pitaguary..... 80

Figura 9

Criação das molduras de si..... 82

Figura 10

Seu Antônio, agricultor e guardião da Natureza..... 83

Figura 11

Manjé Liduina fixa sua imagem e história..... 84

Figura 12

Retratos dos Troncos Velhos Pitaguary..... 86

Figura 13

Cachoeira conhecida como bica..... 91

Figura 14

A paisagem do dia a dia de Fabricia, agente de saúde indígena..... 91

Figura 15

A oca..... 92

Figura 16	
<i>“Paumeira”, igreja, cocar, café, enxada, urucum e a Casa de Apoio.....</i>	<i>92</i>
Figura 17	
<i>Pátio redondo na Escola Indígena Ita-Ara, espaço de educação e ritual.....</i>	<i>93</i>
Figura 18	
<i>Quantas histórias a casa de vó Amélia pode contar?.....</i>	<i>95</i>
Figura 19	
<i>Vó Valdira e neta Lorrane pintando seu pertencimento.....</i>	<i>97</i>
Figura 20	
<i>Quinha ensina seu irmão Marquinho a bordar.....</i>	<i>98</i>
Figura 21	
<i>Mãe da aldeia puxa e borda o fio da memória.....</i>	<i>98</i>
Figura 22	
<i>A criança aprende a bordar.....</i>	<i>99</i>
Figura 23	
<i>Troncos velhos na socialização do manto de retalhos intergeracionais na Escola Indígena Ita-Ara.....</i>	<i>101</i>
Figura 24	
<i>Curumins na socialização dos mantos de retalhos intergeracionais na Escola Indígena Ita-Ara.....</i>	<i>101</i>
Figura 25	
<i>Mantos de retalhos intergeracionais.....</i>	<i>102</i>
Figura 26	
<i>Cachimbo modelado em barro, “em homenagem aos troncos velhos”.....</i>	<i>131</i>
Figura 27	
<i>Seu Zeca ensina o trançado da palha.....</i>	<i>134</i>
Figura 28	
<i>Grafismos Jabuti e Jiboia.....</i>	<i>137</i>
Figura 29	
<i>Caminhos.....</i>	<i>138</i>
Figura 30	
<i>Horta medicinal de Valdira.....</i>	<i>152</i>

Figura 31

Visita aos roçados permeada por feijão verde..... 158

Figura 32

Festa da Mangueira Sagrada, ritual de cura do povo Pitaguary..... 166

Figura 33

Toinha, anciã referência da medicina das garrafadas e aluás..... 169

Figura 34

Casa de Apoio Pitaguary rodeada pela mata..... 171

Figura 35

Abençoadas e curadas pela chuva..... 172

Figura 36

Em memória ao pajé Barbosa, curador e liderança Pitaguary..... 177

Sumário

Chão.....	14
Ainda existem povos indígenas no Siri-Ará.....	18
Ser pesquisadora branca em contextos indígenas.....	26
Planta-mãe: do percurso até a pesquisa.....	33
Semente: fecundação do problema de pesquisa.....	38
Arranjo da dissertação e sua metáfora.....	41
Cultivo.....	45
Roçado – Aldeia Monguba, Terra Indígena Pitaguary.....	51
Produtoras.....	56
Técnicas de cultivo.....	61
Colheita.....	68
Troncos Velhos.....	71
(Auto)retratos da resistência debaixo da sombra dos “pé de pau”.....	82
Tudo que pinta, fia, borda e tece: retalhos intergeracionais da memória Pitaguary.....	90
Raízes.....	104
O protagonismo das mulheres na cura comunitária indígena Pitaguary.....	109
As “medicinas do mato” e seus usos tradicionais.....	114
A espiritualidade das resistências.....	121
A arte como potência de sensibilidade e (re)afirmação da vida.....	128
Reflorestamentos.....	142
Por que reflorestar? – “Eu sei de coisas que você que estudou, não sabe”.....	148
Como? – “Aprender a sentir a linguagem da mata, da serra, do rio, da aldeia”.....	160
Considerações, ou aquilo que fica como adubo.....	179
Referências.....	184

Chão

Iniciamos a escrita desta dissertação aproximando o processo da pesquisa com a linguagem das plantas. O chão que abre este texto diz do que pôde ser criado, como e por que. Chão é onde primeiro se pisa para então caminhar; é o solo que acolhe a semente para que a planta venha a ser. Chão é, portanto, contexto, contextura. Aqui, o que está ao redor, o que compõe o texto, a reunião e relação de seus elementos.

Neste chão nos referimos ao contexto macro e microsocial dos povos indígenas de *Abya Yala*, especialmente às suas ciências ancestrais, práticas de cuidado e cura, à fertilidade da resistência frente à violenta história de colonização, expropriação e negação de seus territórios originários, suas culturas, línguas, modos de vida e existências.

Precisamente, *Abya Yala* significa “terra em plena maturidade” na língua Kuna¹. A expressão indígena vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente colonizado enquanto uma estratégia de resistência que contrapõem “América”, como se convencionou designar o vasto território que já era pluralmente ocupado antes da tentativa colonial de dissolver em blocos comuns sua infinita e irredutível diversidade cultural (Oyewùmí, 2017). Em consonância com a escritora Conceição Evaristo (2011, s.p.):

Terra à vista foi um sintagma glorioso somente para os que chegavam. Avistar a terra era o antegozo da posse. Terra à vista não instituiu uma descoberta e, sim, um apagamento do outro.

Logo, a nomeação das terras invadidas por meio de conceitos eurocêntricos, genéricos e alheios às culturas locais, como “América”, “Mesoamérica” e mesmo “Brasil”, é

¹ O povo Kuna é originário da Serra Nevada, no norte da Colômbia, tendo habitado a região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darien. A autodenominação do “continente casa” indígena pela expressão Kuna *Abya Yala* recupera a luta por afirmação dos seus territórios, da qual os Kuna foram pioneiros com sua revolução de 1925, consagrada em 1930 no direito de autonomia da Comarca de Kuna Yala, terras e águas vizinhas do arquipélago de San Blas, onde vivem atualmente (Porto-Gonçalves, 2009). Ver mais em:

<https://hernehunter.blogspot.com/2009/07/entre-america-e-abya-yala.html>

parte imprescindível do projeto colonial de homogeneizar e simplificar a diversidade de culturas, saberes, línguas, pertencimentos e experiências ancestrais (Osório, 2003; Munduruku, 2016). Nomes, portanto, que endereçam a restrição histórica de culturas inteiras em reservas de obediência, onde, quando não aniquiladas, sua expressão é tolerada dentro de certos limites legais, sociais e políticos (Góis et al., 2016).

Consequentemente, povos nativos de diferentes territórios foram e continuam sendo afetados pelo apagamento que estrutura a monocultura (Núñez, 2022). Este projeto de extermínio da diferença promove remoções compulsórias, fome (como consequência das remoções ou da exploração e contaminação das terras, das águas, do ar), apagamento de línguas e costumes, racismo religioso, epistemicídio, entre outras violências que “seja qual for o contexto histórico colonialista, o pano de fundo é sempre o interesse pelas terras em que as comunidades estão estabelecidas, aquelas onde vivem de maneira tradicional” (Lima & Oliveira, 2017, p.15).

A violência histórica que mancha este chão de sangue é simbolizada na série documental *O Mistério de Nhemyrõ* (2019), de Tonico Benites, guarani-kaiowá e antropólogo, produzida em colaboração com a antropóloga não-indígena Eva Pereira. Suas filmagens expressam o crescimento do índice de suicídios entre diferentes povos indígenas do Brasil (Brasil, 2019). Em uma das cenas, Valdelice Veron, liderança da *Kuñangue Aty Guasu*², diz: “nós, indígenas kaiowá, rimos muito, mas chega um momento que às vezes toda a forma de viver é apagada de nós” (Benites & Pereira, 2019). O documentário busca compreender qual é o contexto que perpassa esse sentimento de impotência e tristeza em cada território indígena exibido. Tal compreensão se dá nesse mesmo chão. Ou seja, fundamentada em uma leitura crítica do contexto histórico e político-social que implica no agravo da saúde psicossocial dos povos indígenas.

A saúde e a saúde mental das populações indígenas têm se tornado questões prioritárias das organizações que trabalham com saúde indígena em nível local e global,

² Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani, organizadas no Cone Sul do Mato Grosso Do Sul. Disponível em: <https://www.kunangue.com/>

como a World Health Organization (WHO), a Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS), a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), entre outras. O Relatório Mundial sobre Saúde Mental (WHO, 2022) explana que, em muitos países, a falta de reconhecimento e demarcação dos territórios indígenas torna essas populações particularmente vulneráveis à conflitos territoriais e à exploração de recursos, criando adversidades sociais, econômicas e ambientais que desembocam nos problemas contemporâneos vividos em muitas comunidades indígenas ao redor do mundo, como a fome, a pobreza, os conflitos socioambientais, os assassinatos, a falta de acesso a serviços de saúde e o agravamento das questões de saúde e saúde mental (World Health Organization, 2022).

Diante desse alarmante quadro de violação de direitos, aqui nos interessa destacar a leitura crítica que tais organizações estão começando a fazer a respeito da saúde indígena, em concordância com as enunciações e produções indígenas mundiais. Para além dos parâmetros de normalidade e anormalidade, saúde e doença, tão caros ao campo da saúde biomédica, o aumento entre as populações indígenas dos índices de depressão, ansiedade, tentativas ou suicídios e uso abusivo de substâncias como o álcool (World Health Organization, 2022; El Kadri et al., 2021; Teixeira et al., 2016) reflete a desumanização que a violência colonial criou e a colonialidade reitera. Como defendeu o psicólogo social Martín-Baró (1990), o adoecimento e trauma psicossocial podem significar uma resposta esperada e normal frente a realidades e situações violentas que são, ou pelo menos deveriam ser, anormais.

Nesse sentido, a reflexão sobre as consequências dos processos históricos e contemporâneos de colonização é central para qualquer atuação e/ou pesquisa com populações indígenas. Estas vêm enfrentando o etnogenocídio (Núñez, 2022) desde o final do século XV, quando expansão imperialista europeia passa a tentar destruir línguas inteiras, assolar espaços sagrados, dismantelar modos de organização social, interromper formas tradicionais de criação e educação, inferiorizar os conhecimentos e práticas ancestrais (McCalman et al., 2022). Por isso, a ativista, escritora, pesquisadora e psicóloga indígena Guarani Geni Núñez defende que é insuficiente falar apenas em genocídio

(exterminio concreto e material dos povos) ou em etnocídio (apagamento simbólico das culturas), como se estas fossem violências independentes entre si, “pois nossas culturas também são materiais e quando uma língua indígena é morta, nós também morremos um pouco com ela” (Núñez, 2023, p. 4).

O patrimônio cultural de um povo (conhecimentos ancestrais, língua, música, práticas comunitárias, histórias e relatos) faz parte do seu legado, define a sua identidade e permite sua continuidade e reinvenção ao longo do tempo (Hernández & Mendoza, 2017). Contudo, a colonização europeia trouxe consigo um modelo de reconhecimento e hierarquização das sociedades, dos saberes e das culturas que se tornou hegemônico.

De acordo com esse modelo colonial, o homem branco é o centro da história e os seus padrões e valores estão etnicamente concentrados na Europa. Aqueles que se diferem, são passíveis de dominação, de expropriação, de educação e catequização. Assim, as tentativas de extermínio dos povos que já habitavam os territórios então “descobertos” se ampliaram para o âmbito da colonização do pensamento e da cultura, da discriminação contra a pluralidade de cosmovisões e da imposição da religião, dos valores e costumes europeus (Lucana & Elfers, 2020; Segato, 2013).

Em relação aos impactos dessas violências coloniais no agravo da saúde psicossocial das populações indígenas em geral, o psicólogo Xukuru Edinaldo dos Santos Rodrigues notabiliza que as estratégias de apoio psicossocial e de saúde mental dominantes estão historicamente alinhadas às dimensões coloniais e epistemicidas, uma vez que os fatores e determinantes sociais de saúde não são contextualizados às múltiplas realidades culturais, sociais, territoriais e políticas de Pindorama (Xukuru-Rodrigues, 2016).

Os diversos contextos socioculturais indígenas compartilham de opressões e resistências históricas que tiveram e têm efeitos devastadores e duradouros nos modos de vida indígenas. Tanto o colonialismo quanto a colonialidade, sua forma atual, é considerado como o determinante mais fundamental do agravo da saúde e das desigualdades que enfrentam as diferentes populações indígenas do mundo:

Antes da colonização, os povos indígenas desfrutavam de boa saúde mental, apoiada pela medicina tradicional e por sistemas de cura e conexões profundas com a família, a comunidade e a terra, que eram parte integrante da vida política, econômica, social, cultural e espiritual das sociedades indígenas. O conhecimento decorrente da terra, da ecologia e do lugar era transmitido de geração em geração, garantindo comunidades indígenas saudáveis e vibrantes em todo o mundo. A legislação e as políticas coloniais interromperam gravemente esses relacionamentos e a transferência intergeracional de conhecimento, o que teve consequências profundas para a saúde mental e o bem-estar das futuras gerações indígenas (Josewski et al., 2023, p. 6, tradução livre)

Em vista disso, partimos do entendimento de que não é possível tecer compreensões sobre a saúde indígena sem referir-se à colonização europeia e a monocultura imposta, sem observar o impacto e a violência sobre a diversidade étnica global e a singularidade da cosmovisão de cada povo, cada etnia, cada nação nativa de determinado território. Tal qual defendem Turner e Luna-Sánchez (2020), reconhecer a colonização historicamente vivida pelos povos indígenas em seus contextos locais e culturais específicos é premissa para uma abordagem contracolonial e intercultural de saúde indígena que valorize as experiências e os conhecimentos indígenas.

Para tanto, é preciso questionar as epistemologias dominantes que apagaram as diferentes compreensões de saúde e suas respectivas práticas de cura e cuidado. Quando plantamos a necessidade de um modelo de pensamento outro, não queremos dizer que este está por se fazer, uma vez que esteve sempre aqui, porém sistematicamente negado. Por isso o convite ao reflorestamento, como desenvolvemos mais adiante.

Ainda existem povos indígenas no Siri-Ará

A imposição de sistemas de controle sobre as nações indígenas do mundo teve em comum processos legitimados ou “legais” de desapropriação, desterritorialização e

confinamento, que separaram os povos de seus territórios ancestrais, de seus parentes, de suas culturas e seus sistemas de conhecimento.

As comunidades indígenas localizadas no Ceará viveram, e muitas ainda vivem, violências semelhantes às demais nações indígenas do mundo. Suas existências e territórios historicamente negados são persistentemente invadidos, crescentemente pressionados por grandes empreendimentos imobiliários e turísticos, cortados por estradas ou torres eólicas, bombardeados por pedreiras, além de sua grande maioria ainda não ter sido plenamente regularizado (Associação para Desenvolvimento Local Co-produzido [Adelco], 2017).

Estudos documentais e históricos evidenciam que este cenário remonta à interação violenta constante do Estado, quer seja colonial, imperial ou republicano, com os povos nativos das terras que foram colonizadas como o Ceará (Pinheiro, 2011). Em 1607/1608, foram criados os primeiros aldeamentos de catequização da população indígena Potiguara encontrada na orla do território cearense pela expedição Pero Coelho. Em 1665, os Potiguara já formavam uma única aldeia com o nome Bom Jesus da Aldeia de Parangaba, localizada inicialmente em Mondubim. A partir dos 1680, os grupos resistindo na Parangaba migraram para construir as aldeias São Sebastião de Paupina, Caucaia e Aldeia Nova de Pitaguari (Fundação Nacional do Índio [FUNAI], 2000).

No início do século XVIII, com base na lei de 23 de novembro de 1700, foram concedidas sesmarias para a sustentação dos aldeamentos missionários Potiguara no litoral do Ceará. Posteriormente, entre 1707 e 1722, os indígenas da região da Parangaba receberam todas as terras existentes entre a lagoa Caracu, pela costa da serra de Maranguape até a serra de Sapupara e a serra de Pacatuba, conforme o “Registro da data e sesmaria do principal da Aldeia Nova e os mais índios de uma sorte de terras no pé da serra do Pitavary”, de 20 de abril de 1722 (FUNAI, 2000).

Essas concessões de terras, como os aldeamentos forçados dos povos nativos do Ceará, são parte do etnogenocídio colonial. Por isso, as violações não cessam com os limites e as fronteiras impostas. Um ofício publicado em 2 de janeiro de 1864 no Livro

Registro dos Ofícios da Província do Ceará, mais de um século depois do registro acima citado, é outro documento histórico que atesta as denúncias e reivindicações dos povos indígenas, ao determinar que “(...) se providencie sobre a repressão dos abusos cometidos pelo posseiro do terreno denominado Pitaguary que não só tem usurpado terras pertencentes ao Domínio Nacional, como também empregado ameaças e perseguições contra os índios” (Livro Registro dos Ofícios da Presidência da Província dirigidos ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, 1861-1872).

Ainda sobre o povo Pitaguary em particular, a historiografia atesta que um fato derradeiro para a perda de parte de suas terras foi a construção da estrada de ferro, ainda em 1875, a qual atravessava toda a área indígena, saindo da Serra do Pitaguary em direção à Fortaleza. Junto a estrada, o cultivo de café na região acelerou o crescimento demográfico de Maracanaú, forçando a retirada de muitos indígenas da terra que lhes pertencia.

Posteriormente, por gerações e gerações, diversas foram as tentativas oficiais de extermínio visando a incorporação por missionários e posseiros dos territórios tradicionalmente ocupados pelos povos indígenas. Citamos como exemplo a Lei de Terras de 1850, a qual consolidou a estrutura latifundiária no Brasil, aumentando o poder oligárquico dos grandes fazendeiros e suas ligações políticas com o governo imperial e dificultando o acesso à terra por parte da população de baixa renda (Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza - CDPDH, 2015).

Como continuidade desse projeto de nação que aniquila a diferença, tivemos decretos oficiais como o Relatório Provincial da Capitania do Ceará datado do ano de 1863, segundo o qual os “índios” ou “escravos filhos da terra” estavam sendo fundidos à massa da população civilizada cearense. Declarados extintos os aldeamentos na Província do Ceará, os invasores encontraram maior respaldo legal para continuar perseguindo os povos indígenas e ocupando suas terras (FUNAI, 2000).

Assim, com força simbólica de decreto, o Relatório dá por extinta a população indígena no Ceará, “enterrando a experiência coletiva indígena nas terras cearenses,

colocando-a apenas como referência do passado” (Takariju-Coelho, 2021, p. 28). Esse “fenômeno do desaparecimento” foi moldando o imaginário social local da região e do Brasil, criando o mito que repercute ainda hoje de que não existem mais “índios” aqui (Antunes, 2012).

Por trás desse projeto, temos a ideologia construída sob o signo da miscigenação das três raças (branco, índio e negro), a qual visava a criação de uma população nacional e uniforme para uma província e um país que se queriam “modernos” e “civilizados”, tais quais as nações europeias, suas antigas metrópoles. Na construção do “povo brasileiro”, comunidades indígenas foram colocadas em um “liquidificador político-religioso”, como bem descreve Viveiros de Castro (2006, p. 43), “um moedor cultural que mistura etnias, línguas, povos e religiões para produzir uma massa homogênea capaz de servir de “população”, isto é, de sujeito (no sentido de súdito) do Estado”.

Tal ideologia atinge o Ceará no século XIX e na esteira do romance “Iracema”³, de José de Alencar (1865), e dos relatórios oficiais que declararam a extinção dos povos nativos, previa a criação de uma população homogênea, ideologicamente construída sob o signo da miscigenação harmoniosa, destinada a configurar a “cearensidade” (Pordeus, 2003; Palitot, 2009; Takariju-Coelho, 2021). Assim, por medo e como estratégia de sobrevivência, sujeitos e comunidades inteiras se viram coagidas a negar seus pertencimentos étnicos, como vivenciou e contou pajé Barbosa, liderança Pitaguary:

Quando eu venho mesmo me afirmar como índio foi muito tarde. Eu tinha meus trinta anos quando eu vim bater no peito e dizer que sou índio Pitaguary, porque os estudos não batiam, a perseguição não deixava. Nós aqui vivemos uma perseguição do Estado, do governo. A gente só podia fazer casas de sapê, de palha,

³ Ícone do indianismo romântico, o livro teve sua primeira publicação em 1865 e figura até hoje entre as principais obras literárias brasileiras. De autoria de José de Alencar, cujo projeto envolvia contribuir para a consolidação de uma cultura nacional, Iracema é uma narrativa representativa da ideológica criação da identidade cultural brasileira. O romance conta a história de amor entre Martim, homem branco colonizador, e Iracema, indígena Tabajara, “a virgem dos lábios de mel”. De forma romantizada, a relação entre os dois serviu como alegoria para a formação da nação brasileira a partir da miscigenação das três raças, como se esta tivesse se dado de forma pacífica e consentida, quando na verdade muitas Iracemas foram violentadas pelos colonizadores, sendo que seus filhos, os brasileiros, são frutos de estupro (Júnior & Machado, 2017; Sousa, 2024).

não podia botar roçado. Se eles chegassem na sua casa e tivesse um pé de limão ou de laranja, eles arrancavam, pra não fixar a vida aqui. Quando a gente foi cair na real, a terra era nossa e eles tinham invadido e expulsado a gente. Mais tarde eles nos deram emprego e lançaram “Vocês não são mais índios Pitaguary, são pacatubanos, são maracanaúenses, são maranguapenses⁴”. Com isso eles foram fatiando a gente e nos deixaram sem gosto de estar vivo (Adelco, 2019, p. 25).

Tais violências estruturam o atual racismo anti-indígena e causam o trauma histórico e intergeracional que repercute, de diferentes formas, na incidência e agravamento das questões de saúde nos territórios indígenas.

No entanto, por mais violento que ainda sejam as tentativas de apagamento dos povos indígenas do Siri-Ará⁵, estas não foram totalizantes ou de todo efetivas pois, apesar de diversas comunidades terem sido extirpadas, outras tantas resistiram e criaram as possibilidades de re-existir, como os próprios Pitaguary.

Pinta-se em âmbito local, e também nacional, um quadro plural de luta pelo reconhecimento étnico principalmente a partir da década de 1970 e 1980 com a promulgação da Constituição de 1988, um marco na conquista e garantia de direitos pelos indígenas no Brasil.

A Constituição de 1988 interrompeu juridicamente (ideologicamente) um projeto secular de desindianização, *ao reconhecer que ele não se tinha completado*. E foi assim que as comunidades em processo de distanciamento da referência indígena começaram a perceber que voltar a “ser índio” – isto é, voltar a virar índio, retomar o processo incessante de virar índio – podia ser interessante. Converter, reverter, perverter ou subverter o dispositivo de sujeição armado desde a Conquista de modo a torná-lo dispositivo de subjetivação coletiva (Viveiros de Castro, 2006, p. 43).

⁴ Gentílicos de Pacatuba, Maracanaú e Maranguape, respectivamente, municípios que localizam-se no entorno da Terra Indígena Pitaguary.

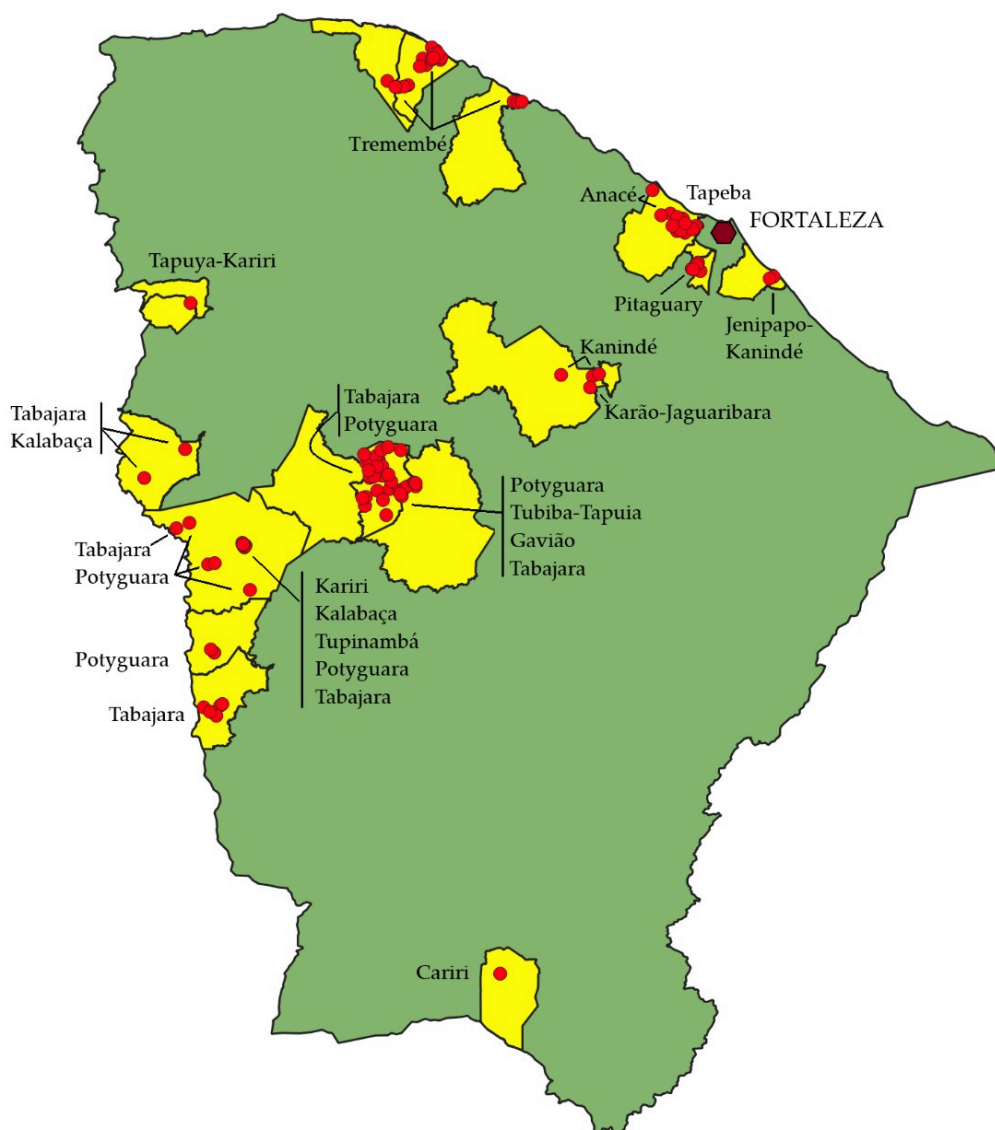
⁵ A grafia atual de Ceará deriva da palavra tupi Siri-Ará (Takariju-Coelho, 2021).

Assim, em suas dimensões culturais e territoriais, a reafirmação identitária rearticula os modos de vida desses povos, reescrevendo suas histórias em função da afirmação de uma existência diferenciada, garantida a duras penas. No Ceará, a partir da organização política dos povos Tapeba e Tremembé de Almofala, inicialmente, e dos Pitaguary e Jenipapo-Kanindé, posteriormente, torna-se crescente a mobilização de reivindicação da demarcação das terras originários e do reconhecimento étnico por parte da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI).

A partir da década de 90, o movimento cresce com diversos grupos no sertão, eclipsados ao longo da história como “camponeses” ou “rurais”, que passam a reassumir sua condição indígena. Assim, organizam-se em associações indígenas nos municípios de Crateús, Poranga, Monsenhor Tabosa, Quiterianópolis, Tamboril, Novo Oriente, entre outros (CDPDH, 2015).

Atualmente, como resultado da mobilização, criação de estratégias de atuação e reivindicação pública de sua re-existência, o Movimento Indígena do Ceará articula 20 povos indígenas no estado em 26 municípios (FUNAI, 2023). Na Figura 1 apresentada abaixo é possível visualizar que na região metropolitana de Fortaleza resistem os povos Tapeba, Pitaguary, Jenipapo-Kanindé, Anacé e Paiacú; no litoral oeste, está o povo Tremembé; no sertão norte, próximo ao Maciço do Baturité, temos os povos Kanindé e Karão Jaguaribara; no sertão central e região da Serra das Matas articulam-se os povos Tabajara, Potyguara, Gavião, Tubiba-Tapuia, Kariri, Kalabaça e Tupinambá; na região da Serra da Ibiapaba, vive o povo Tapuya-Kariri; e no sul cearense, região do Cariri, resiste o povo Kariri:

Figura 1.
Povos indígenas no Ceará por município.



Nota. Mapa de Estêvão M. Palitot, 2021. Adaptado das fontes: FUNAI; SESAI; IPECE; IBGE.

Além da figura acima, o Ministério dos Povos Indígenas tornou público em 2023 na página do governo do estado do Ceará um mapa atualizada e interativo da presença indígena no Siri-Ará⁶. Ainda, o número de pessoas autodeclaradas indígenas no Ceará quase triplicou desde o último recenseamento do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE): foram 56.353 pessoas que se declararam indígenas no Censo

⁶ Mapa interativo e atualizado realizado pelo Ministério dos Povos Indígenas - Fundação Nacional dos Povos Indígenas FUNAI (2023) disponível no link: <https://www.ceara.gov.br/2023/04/19/dia-dos-povos-indigenas-ceara-tem-secretaria-voltada-a-protecao-fortalecimento-e-valorizacao-dos-povos-e-seus-territorios/>

Demográfico 2022. Este é um dado que contrapõe a falsa compreensão de que não há indígenas no Ceará. Além disso, diz sobre os sucessivos e crescentes processos de reafirmação étnica que o trabalho do pesquisador João Pacheco de Oliveira (2004; 2011; 2020), na interlocução entre Antropologia e História, ajuda a compreender. Segundo o autor:

[...] a territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (Oliveira, 2004, p. 22).

Em sua definição, o processo de territorialização é o que garante no presente a continuidade ou retomada dessas culturas e modos de vida historicamente negados. Uma retomada da indianidade que, de acordo com Casé Angatu, historiador Tupinambá de *Taba Gwarini Atã* (Aldeia Guerreira Forte, Ilhéus/BA), se dá “em diferenciadas circunstâncias através de memórias, reminiscências, histórias ancestrais, do *Tupixuara* (Espírito Originário) e retorno às *Aupaba* (Terras Originárias) [espoliadas]” (Angatu, 2021, p. 16).

Este é um conceito, portanto, que lança luz sobre os contextos histórico-culturais específicos no pano de fundo dos processos de saúde psicossocial das comunidades indígenas no Ceará, permitindo articular as implicações dessa reorganização social ao que veiculam ou podem veicular em termos de cura e saúde mental. Conforme o psicólogo indígena Xukuru Edinaldo Rodrigues (2016), a partir dos conflitos territoriais outras violações são derivadas ou se sobrepõem, provocando como consequência a continuidade de traumas e feridas psicossociais herdadas da colonização.

Angela Kaxuyana (2023), ativista indígena do povo Kaxuyana, da Terra Indígena *Kaxuyana-Tunayana*, no Pará, posiciona-se também a respeito dessa indissociabilidade entre a saúde indígena e o território garantido. Em suas palavras:

Não há separação entre saúde e território. A primeira coisa que a gente precisa

pensar é que, a saúde do povo, de uma comunidade, depende muito dessa garantia de ter território seguro. E o território seguro é garantir que as pessoas tenham uma qualidade de vida, mantendo uma alimentação de qualidade, o acesso aos recursos que sempre tivemos, às medicinas tradicionais. E o bem-estar! Esse sentimento espiritual em relação ao território. Então, se você não tem um território garantido, você está sob ameaça. Não tendo uma Terra Indígena demarcada, espiritualmente você também fica enfraquecido, psicologicamente isso atinge sua família e a desestabiliza; se você não está bem espiritualmente, fisicamente você também não estará (Kaxuyana, 2023, p. 41).

Por tudo que foi exposto até aqui, as pesquisas e práticas com os povos nativos de toda *Abya Yala* devem considerar esses contextos históricos e sociais que estão na base dos processos de sofrimento, mas também da resistência e cura comunitária, noção esta retomada da autora Liliana Parra-Valencia (2023). Isso significa compreender as estratégias criadas diante de uma realidade de negação e invisibilização das identidades e culturas indígenas, as quais possibilitaram que a diversidade e complexidade de seus sistemas de conhecimento continuassem vivas e presentes nas práticas cotidianas, “rastros que fazem ecoar as vozes emudecidas da existência de culturas indígenas e de sua fundamental contribuição à edificação do presente” (Assis & Zanella, 2024). Nos ancoramos nessas vozes para as discussões e análises que trazemos nas seções subsequentes.

Ser pesquisadora branca em contextos indígenas

É necessário aprender a pisar devagar nesse chão de ancestralidades, lutas e resistências travadas durante séculos e também sustentadas atualmente nas práticas cotidianas. É o que informa um dos cantos que se entoa nas rodas de Toré, ritual praticado no território Pitaguary: “ô pisa, pisa, pisa, pisa devagar, ô pisa devagarinho na folha do jurema”.

Voltarei neste tópico à primeira pessoa do singular para posicionar o lugar do qual penso e escrevo enquanto pesquisadora junto a uma comunidade indígena do Ceará. Sou uma mulher branca e não-indígena, nascida no sudeste cosmopolita, radicada em Bogotá e formada no sul do Brasil. Hoje, em virtude das discussões sobre branquitude, reflexões e provocações apresentadas por pensadores(as) indígenas e negras, compreendo que estes marcadores se presentificam nas minhas formas habituais de falar, me expressar, sentir, me relacionar, pensar, escolher, me movimentar e atuar (Bento, 2002).

Apesar de ser neta de refugiados de guerra e regimes fascistas, por parte de mãe de judeus de origem alemã que migraram fugindo do regime nazista, e por parte de pai de catalães perseguidos durante a ditadura de Franco, compreendo que no Brasil as gerações posteriores, filhas e netas dessas que migraram, não são lidas socialmente aqui como minorias étnicas, mas sobretudo como pessoas brancas que conseguiram, em um país estruturalmente racista, ascender social e economicamente em virtude da sua cor de pele e dos privilégios concedidos.

Em vista disso, reconheço que trago em meu corpo algumas das marcas do colonizador. Não negar nem silenciar sobre os privilégios e poder que essas marcas me conferem é assumir que posso invariavelmente escorregar nas armadilhas coloniais, que vou errar e por vezes pensar, agir e atuar atravessada por forças sociológicas e culturais racistas. Este reconhecimento é necessário se anseio ética e efetivamente contribuir com a mudança de uma realidade permeada por feridas e traumas históricos resultantes do etnogenocídio colonial (Núñez, 2022).

Reconhecer as diferenças significa também assumir que existe uma distância intransponível entre minha experiência no mundo e a dos povos indígenas, a qual jamais senti nem sentirei na pele. Isso não quer dizer que seja incapaz de me sensibilizar ou assumir parte em sua luta, caso contrário esta pesquisa não teria razão de existir, mas que minha capacidade de compreensão está limitada à perspectiva e cultura que me formou enquanto um ser vivo e social no mundo. Dessa maneira, perco tudo o que é ilegível, invisível e incompreensível para quem vem e está de fora. Isso limita irremediavelmente

esta pesquisa, representando uma distância que não posso pretender compensar, nem com diversas experiências em comunidades indígenas, nem com pesquisa bibliográfica e leituras de autoria indígena, e menos ainda com minha consciência *mestiza* e identificação com as culturas indígenas, como produto da forçada miscigenação cultural (Anzaldúa, 2005; Viveiros de Castro, 2006; Pavón-Cuellar, 2022).

Há um padrão ideológico muito presente ainda no pensamento latinoamericano que ignora a natureza relacional das questões étnicas e raciais, restringindo-as aos povos indígenas, negros e quilombolas. Justificada pela “ideia de que quem tem raça é o outro”, mantendo a “raça” branca como norma ética, estética, moral e culturalmente superior (Bento, 2002; Schucman, 2014), tal ideologia mantém privilégios e isenta a implicação das pessoas brancas na erradicação da colonialidade, do racismo e racismo anti-indígena (Núñez, 2022). Assim, é justamente o reconhecimento da desigualdade sócio-histórica criada pela colonização que cria a humildade e a responsabilidade com outras realidades, as quais, no fim, relacionam-se entre si.

Sem desconsiderar a importância central do movimento indígena para os próprios povos, com o xamã Davi Kopenawa (2015) em “A Queda do Céu” podemos compreender que a luta anti-colonial deveria estar para além dos povos indígenas, pois toca muitas dimensões que garantem a vida de todos nós, atravessando todas as formas de existência em um nível planetário. É a queda do mesmo céu que está em questão, sob a cabeça de todos nós.

É por isso que eu gostaria que os brancos escutassem nossas palavras e pudessem sonhar eles mesmos com tudo isso, porque, se os cantos dos xamãs deixarem de ser ouvidos na floresta, eles não serão mais poupados do que nós. [...] Não vai haver mais silêncio na mata. A voz furiosa dos trovões ressoará nela sem trégua, enquanto os seres dos raios pousarão seus pés na terra a todo momento. *Depois, o solo vai se rasgar aos poucos, e todas as árvores vão cair umas sobre as outras. Nas cidades, os edifícios e os aviões também vão cair. Isso já aconteceu, mas os brancos nunca se perguntam por quê. Não se preocupam. Só querem saber de*

continuar escavando a terra, até um dia encontrarem *Xiwãriipo*, o ser do caos! Se conseguirem, aí não vai haver mais nenhum xamã para rechaçar os seres da noite. A mata vai ficar escura e fria, para sempre. Não terá mais nenhuma amizade por nós (Kopenawa, 2015, p. 492, grifo meu).

Portanto, reforçamos as palavras de guias como Kopenawa enquanto um dos compromissos de uma Psicologia Comunitária em expansão no Nordeste junto aos povos que vem resistindo e reparando à sua maneira as costas do céu.

Esta perspectiva contraria igualmente a falsa e tão defendida neutralidade científica, uma vez que coloca o dever do compromisso de quem pesquisa, como pessoa e agente da história, com a realidade também humana e sócio-histórica (Martín-Baró, 2011). É um posicionamento, portanto, fundamental para a produção de conhecimentos críticos que tem por princípio uma relação dialógica sujeito-sujeito(s), em que os discursos de ambos ressoam vozes e enunciados do outro, destacando a relação entre duas ou mais vozes diferentes, independentes e de igual valor (Bakhtin, 1979/2015).

Isto vai na contra-corrente da clássica e estigmatizante relação pesquisador-objeto. Esta baseia-se na objetificação e monologismo, na qual o primeiro, sujeito e consciência superior, detém o conhecimento que aplica e verifica, ou extrai, do segundo, o objeto, os “outros” (Pacheco de Oliveira & Quintero, 2020). Vale lembrar que esse modo objetificante de pesquisar a diferença está calcado em distinções hierárquicas de raça, classe e território criadas e reproduzidas por uma herança e perspectiva ocidental (Pereira, 2020). O sujeito pesquisador, este “nós” naturalizado, “é profundamente marcado pelo lugar racial da branquidade, e social da urbanidade supostamente cosmopolita, de classe alta ou média alta, do sul e sudeste brasileiro” (Pereira, p. 21, 2020).

Já os “outros”, passíveis de serem pesquisados, relativizados e exotizados desde esta perspectiva hegemônica, são as “sociedades primitivas”, os povos não ocidentais e marginalizados (Tuxá, 2023). Fica evidente que conceituação da diferença como alteridade foi feita a partir de um lugar pertencente à cultura dominante, ou seja, pressupõe o pesquisador enquanto um homem branco, heterossexual, urbano, não-indígena e

não-negro que categoriza o que difere desse “nós hegemônico” (Fernandes-Kaingang, 2015).

Felizmente, no Brasil as políticas de ação afirmativa vêm mudando esse cenário ao possibilitar a entrada desses “outros” nos círculos acadêmicos. Na condição de pares em igualdade de elaboração de conhecimentos e interpretações sobre os mundos, próprios ou não, a presença de pessoas indígenas e negras nas universidades públicas brasileiras têm provocado fissuras, reinvenções e resistências coletivas (Baniwa, 2013). Um furo no “nós”, onde os “outros” passam a ser autores e pesquisadores, enfrentando o histórico apagamento de seus sistemas de conhecimentos que caminham por projetos educativos e societários de outras ordens (Tuxá, 2023).

Tais políticas são um dos resultados da mobilização e resistência histórica desses povos, e aqui as tomamos como um passo importante para o enfrentamento da opressão étnica, racial, epistemológica, sociocultural e econômica daqueles que foram historicamente estigmatizados, invisibilizados e excluídos do ensino superior (Viana, 2017). Como provoca o indígena antropólogo Felipe Tuxá, citado anteriormente, a construção “de uma comunidade acadêmica horizontalmente diversa é algo sobre o qual vale a pena refletir” (2023, p. 62).

Desde então, com a crescente autoafirmação étnica, acesso ao ensino superior e pluralização da autoria na produção de conhecimento (Angatu, 2021), o conceito de alteridade passou a ser reconstruído no processo relacional e nas realidades específicas em que se dão as pesquisas. Nesta releitura da antropóloga e pesquisadora indígena Kaingang, Rosani Fernandes (2015), o conceito de alteridade contribui para pensar, de forma horizontal, como se constroem as diferenças. Em consonância com Rosani Kaingang, Felipe Tuxá (2023, p. 65, grifo nosso) afirma:

Insistir que *nenhum sujeito é Universal e que todos devem ter a sua posição considerada*, é o ponto de partida para qualquer tentativa de comunicação interétnica. Discutir as múltiplas posições dentro de suas respectivas sociedades e os vínculos sociais dos pesquisadores é importante porque tais elementos são

cruciais para entendermos o que está sendo dito, como está sendo dito, e por que está sendo dito nesse ou naquele estudo.

Na minha análise, isto significa incluir o lugar que ocupo enquanto pesquisadora não-indígena nos jogos discursivos que produzem as(os) indígenas do Ceará e interpretam as diversas dimensões de suas culturas, inclusive a da saúde. Donna Haraway (1995) defende que a produção de conhecimento pode ser reinventada a partir dessa perspectiva de posicionalidade, ou situacionalidade, a qual possibilita deslocamentos das lógicas dominantes, fissuras que convidam a pensar a partir de que lugares os saberes são criados. A presença de pessoas indígenas na academia e pesquisas científicas, por exemplo, têm provocado tais fissuras, reinvenções e deslocamentos epistêmicos necessários ao enfrentamento das opressões étnico-raciais, políticas e econômicas (Baniwa, 2013).

Portanto, acreditamos que o encontro entre as epistemologias e ontologias indígenas e ocidentais não deve ser interpretado pela lógica dualista vertical, e sim pela possibilidade de mobilização e invenção nas estruturas existentes do discurso e do poder. Assim, saberes localizados podem multiplicar-se, abrindo espaços de diálogos e agenciamentos comprometidos com as perspectivas e práticas indígenas tradicionais, como demonstraremos nas seções seguintes.

Neste trabalho, definimos a alteridade como a relação horizontal com a diferença permeada por afetações, tensões e pulsações que abrem um espaço para o não-saber, nos convocando a parar, a escutar e se transformar ao invés de já supor sobre o outro. Nesse encontro, ao considerar esse outro que é diferente de mim, ciente de que sou diferente para esse outro também, esperam-se respostas que tem força para modificar tudo que foi construído como verdade e realidade até então. Ao mesmo tempo, implica reconhecer que reside nessa relação eu-outro uma impossibilidade de conhecer e acessar plenamente a diferença (Simão, 2010).

Por esse motivo, e em um esforço contrário ao modo hegemônico e colonial de pesquisa científica, reconheço nesta dissertação a herança da parcialidade do

conhecimento e cultura ocidental que quer se impor como universal. A construção de formas anticoloniais de pensamento e compreensão daquilo que é diferente e diverso entre os povos indígenas deve se dar com base em seus próprios referenciais, nos conhecimentos orais e locais, nas vozes e experiências coletivas do povo *com* o qual (e não *sobre* o qual) se pesquisa (Tuhiwai-Smith, 1999/2018). Como ponto de partida e chegada, sua realidade como geradora das teorias, onde não são predominantemente os conceitos ocidentais que a convocam, mas sim ela que cria e define sua teorização.

O que temos aqui não é a pretensão de autoria, maestria, erudição, mas um exercício crítico radical de pensamentos que se atrevem a sair do lugar-comum para ousar pensar além das fronteiras familiares. Não seria esse um compromisso possível para os acadêmicos, produto da colonização em sua jornada decolonial e anticolonial? Frente ao estrangeiro — ao invés de colonizá-lo, negando-lhe a diferença — abrir-se à diferença radical daquilo que se apresenta como estranho (Turriani, 2022).

Silvia Rivera Cusicanqui (2018), ativista e intelectual indígena Aymará, ressalta a importância de desvelar o que as palavras e convenções da linguagem escondem enquanto orientam a separação da teoria e da ação. Esta distância reatualiza práticas de colonização. Dessa forma, o desafio que se coloca é o de “tirar o jaleco” acadêmico e branco, consciente de que o mesmo já está sempre posto, mesmo quando não vestido de forma atenta. Deslocar-se do lugar da/do especialista, da tão cobiçada verdade absoluta moderna, para esboçar um convite ao pensamento crítico que dialoga com outras cosmovisões, caminhando com humildade ao lado dos saberes ancestrais e, sobretudo, das práticas comunitárias: “nuestra postura epistemológica y metodológica nos sitúa en un lugar de humildad, con una actitud de apertura para el aprendizaje y el encuentro de saberes otros” (Parra-Valencia, 2020, p. 22).

Trata-se igualmente de transformar o tradicional idealismo metodológico em um realismo crítico (Martín-Baró, 2011). Ou seja, deixar-se ser orientada (pois afetada) pelo que pulsa em cada contexto específico, assumindo a perspectiva daqueles que são nomeados

como os “participantes” ou “sujeitos da pesquisa”. Isto envolve, dentro do princípio do realismo crítico, tentar deslocar-se da centralidade de nossas concepções, de nossas referências e formas habituais de pensar e de atuar. É a comunidade, o território, suas lideranças e, segundo elas, os encantados, mensageiros, entidades e Natureza que indicam as pistas dos possíveis caminhos de construção dialógica do conhecimento. Isto deve ser validado. Assim, o que termina por produzir leituras sobre a saúde psicossocial indígena, por exemplo, não é a psicóloga da universidade, mas as pessoas em seu contexto com os próprios saberes e práticas tradicionais. Como as limitações, é aí que residem as potencialidades das coalizões interculturais.

Planta-mãe: do percurso até a pesquisa

Nesse chão, a presente pesquisa tem sido semeada nos encontros com algumas comunidades indígenas localizadas no Ceará, em virtude da minha participação como psicóloga e pesquisadora voluntária da pesquisa guarda-chuva “Detecção de agravos e fatores de proteção em saúde mental de populações indígenas e quilombolas do Ceará”⁷ (Moura Jr., 2022), conduzida pela Rede de Estudos e Afrontamentos das Pobrezas e Discriminações e Resistências (reaPODERE-UNILAB). A esta me refiro como planta-mãe, pois é a partir de seus frutos, flores e pólen que ocorre a fecundação originária de novas sementes.

Acredito ser pertinente também retomar aqui um pouco do meu percurso e dos ventos que sopraram direções e polinizações que viabilizaram a fecundação da presente pesquisa. Ainda é viva a lembrança da noite-dia do ano de 2018 em que tive a oportunidade de participar de uma cerimônia no *Opy* (casa de rezas) da Aldeia *Yynn Moroti Whera*, território Guarani Mbya em Biguaçu, Santa Catarina. Os sentimentos e visões que experimentei nessa noite me tocaram de formas indescritíveis. Lembro que os

⁷ A pesquisa foi viabilizada e financiada pela Chamada Pública 02/2020 do Programa Pesquisa para o SUS(PPSUS): gestão compartilhada em saúde, regido pela coordenação nacional do Departamento de Ciência e Tecnologia da Secretaria de Ciência, Tecnologia, Inovação e Insumos Estratégicos em Saúde do Ministério da Saúde (DECIT/SCTIE/MS), com gerenciamento administrativo do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico(CNPq).

primeiros raios de sol da manhã seguinte que adentraram o *Opy*, iluminaram a anciã com cujas formas múltiplas viajei para lugares estranhamente familiares ao longo da cerimônia. Após a comunicação não-verbal que se estabeleceu ali, escrevi no meu caderninho daquele ano algumas palavras insignificantes para não esquecer algo do tanto que aprendi com aquela experiência: mundos novos devem ser vividos antes de serem explicados.

Diante dessa experiência que me instigou a continuar conhecendo mundos novos, lancei-me a realizar uma mobilidade acadêmica na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) em 2019. Ali, por meio da participação em um projeto de extensão promovido pelo Departamento de Antropologia, pude atuar com o mapeamento dos povos indígenas que vem se afirmando no território compreendido hoje como Rio Grande Norte. Ali foi que os pés começaram a pisar de forma mais cuidadosa no chão, e foi no tempo vivendo ali também que me apaixonei por uma mulher-rio que passou e permanece em minha vida. Então, o desejo de continuar amando nas águas quentes do Nordeste, mergulhando até onde me for permitido nas questões e luta indígena, foi movido pela aprovação no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Com a vinda para o Ceará, envolvi-me entre setembro de 2022 e fevereiro de 2023 nas atividades da pesquisa preliminar referida acima, as quais estavam acontecendo com algumas comunidades quilombolas e indígenas do estado.

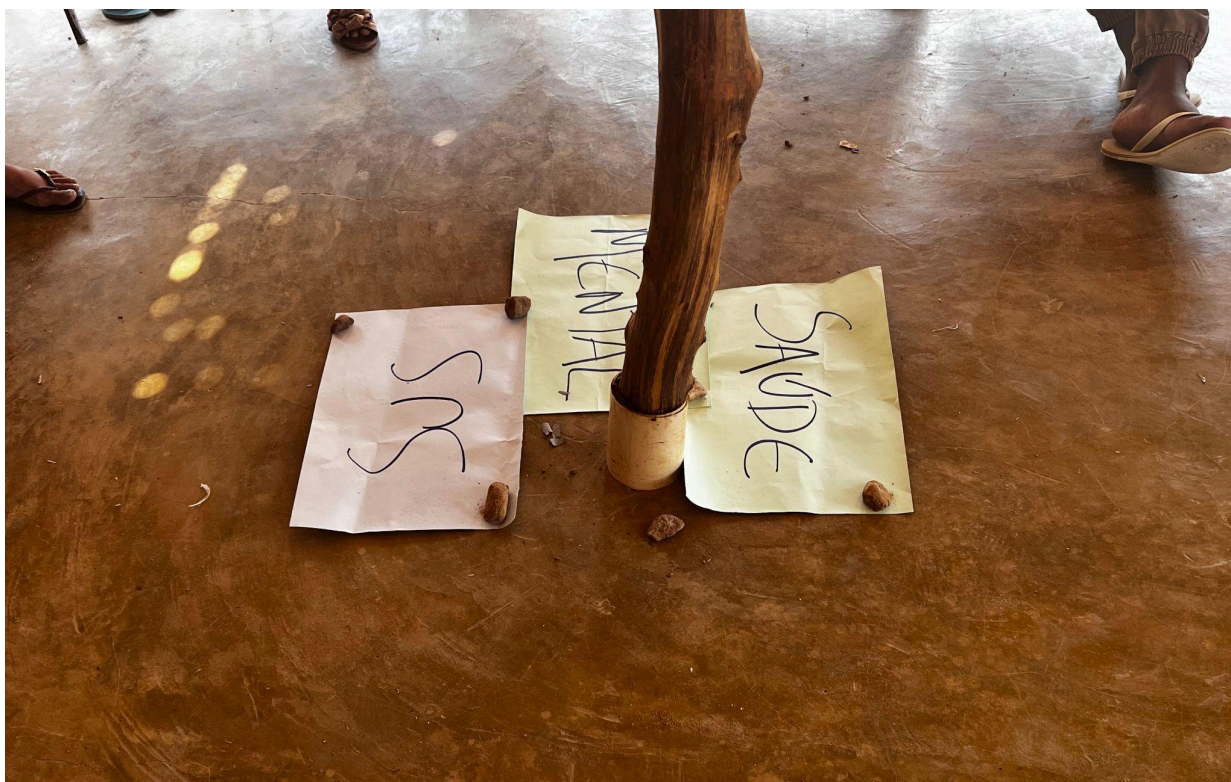
Com o objetivo de investigar as condições de vida e saúde, assim como a cobertura e qualidade da assistência ofertada na Rede de Atenção Psicossocial do SUS (RAPS) para populações quilombolas e indígenas do Ceará, a pesquisa foi composta por três estudos integrados e complementares com metodologias de natureza mista. Tendo em vista a complexidade da temática e a diversidade étnico-racial das populações indígenas e quilombolas do Ceará, “esse arranjo foi usado em função da necessidade de levantamento, análise e sistematização de informações acerca da situação de saúde mental” (Moura Jr. & Silva, 2024).

É importante salientar que todos os instrumentos foram adaptados para os contextos indígenas e quilombolas conforme orientações das/dos pesquisadoras(es) locais de cada

comunidade participante. Ainda, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas com lideranças e rodas de conversas com pessoas moradoras das comunidades a partir das palavras geradoras “saúde”, “saúde mental”, “aldeia” ou “quilombo” e “SUS”, como ilustra a Figura 2.

Figura 2.

Roda de conversa sobre saúde mental em comunidade indígena.



Nota. Fotografia do acervo da Rede de Estudos e Afrontamentos das Pobrezas, Discriminações e Resistências (reaPODERE), 2023.

As narrativas circuladas em momentos como o da fotografia acima abarcaram uma série de temas, incluindo os processos de adoecimento e sofrimento, as vivências dentro das comunidades e suas interconexões com os territórios, as estratégias ancestrais de cuidado, a interação com o Sistema Único de Saúde (SUS) e os serviços de saúde institucionalizados, entre outros aspectos.

Nesses percursos, foi possível observar nos diversos territórios participantes estratégias próprias e comunitárias de resistência e cuidado, inclusive de proteção à saúde

psicossocial, tais quais as desempenhadas pelas lideranças espirituais, como as/os pajés das diferentes comunidades, as festas e rituais, a música, a pintura corporal, a conexão com a Natureza e os territórios ancestrais, a agricultura familiar, os chás e banhos e outras medicinas oriundas do conhecimento ancestral das plantas, a pintura corporal e o turismo comunitário. A fotografia trazida a seguir registra um desses momentos de escuta e encontro com a sabedoria das garrafadas, lambedores e outras medicinas vivas no território tradicional do povo Karão Jaguaribaras.

Figura 3.

Ensinaamentos na cozinha comunitária sobre a medicina indígena Karão Jaguaribara.



Nota. Fotografia do acervo da reaPODERE, 2023.

Algumas experiências latino-americanas prévias inspiram, sustentam e ecoam o encontro e valorização dos saberes outros que começamos, a partir da planta-mãe, a desenvolver com as comunidades indígenas e quilombolas do Siri-Ará. Citamos aqui o

trabalho desenvolvido por Liliana Parra-Valencia (2020; 2021; 2023) com as comunidades afroindígenas e campesinas de Montes de María na Colômbia (Sucre e Bolívar) e suas práticas de cura comunitárias. Segundo a autora, a *grupalidad curadora* (Parra-Valencia, 2023) das comunidades é o que possibilita a manutenção e transmissão de seus próprios saberes locais no enfrentamento das dores da guerra. A aproximação a estas outras ontologias e epistemologias podem nos ensinar novas concepções e interpretações das relações com os outros, e ao nosso ver, também do cuidado e da saúde mental.

O uso das plantas para cura, por exemplo, foi a base da saúde de diferentes civilizações por séculos, muito antes da instituição do conhecimento científico moderno suposto como saber superior e legítimo que passa a excluir os saberes populares e as práticas de cuidado comunitárias (Parra-Valencia et al., 2021). Como recorda Liliana,

o saber afroindígena sobre a cura com plantas foi silenciado, de maneira violenta, não somente pela Igreja Católica, pelo sistema capitalista e o patriarcado, senão também pela ciência moderna e colonial; como no caso da caça às bruxas em Abya Yala e Europa. Ainda assim, nas comunidades rurais este saber continua vivo entre as mulheres (Parra-Valencia, 2023, p. 135, tradução livre).

Voltando ao contexto do Siri-Ará, embora a maioria das comunidades participantes da pesquisa preliminar reconheçam, de diferentes formas, a opressão e ruptura brutal das suas próprias ciências e tecnologias causada pela colonização, buscam sobretudo acentuar e contar sobre o que não se rompeu, o que insistiu em renascer, o que continuou. O interesse de realizar a presente pesquisa desponta, assim, diante da relevância e profundo significado da re-existência desses saberes e práticas de cuidado e cura. Sua germinação se dá nas partilhas e alianças que aconteceram nesses encontros com as comunidades em seus territórios tradicionais. Dentre eles, a Aldeia Monguba, território indígena (TI) Pitaguary que resiste ao pé da serra entre Maracanaú e Pacatuba, região metropolitana de Fortaleza.

Nos desdobramentos da pesquisa preliminar, e diante de um cenário complexo de sofrimento psicossocial no território Pitaguary, algumas das lideranças solicitaram a

continuidade da atuação dos/das profissionais de Psicologia participantes da pesquisa, cujas repercussões foram avaliadas pela comunidade como positivas e protetivas. Assim, em articulação com as lideranças, pajés e a equipe multiprofissional de saúde do Polo Indígena Pitaguary, construímos mutirões de saúde mental indígena no formato de plantão em diversos espaços do território. Aberto à jovens e adultos de toda a comunidade da Aldeia Monguba, bem como da Aldeia Horto, em dois dias da semana, às quartas-feiras e sábados, eram oferecidas práticas terapêuticas ocidentais e integrativas, tais quais as escutas individuais, as massagens e a auriculopuntura, mas também práticas tradicionais Pitaguary, como o uso das plantas medicinais em escalda-pés e chás, as rodas de Toré e os momentos de abertura e encerramento dos mutirões baseados na espiritualidade e conexão com a encantaria e outros elementos não-visíveis.

A co-construção desses mutirões em saúde mental indígena e as escutas que neles realizamos se configuravam enquanto devolutivas da pesquisa para as comunidades Pitaguary, desse modo estabelecendo uma relação de responsabilidade e implicação baseada no acolhimento, na ética, no respeito e no diálogo com as demandas reais e os saberes locais, seus conhecimentos técnicos e teóricos, sua ontologia e modo de vida. Tal diálogo intercultural ocorria, por exemplo, na integração das escutas individuais com as rodas coletivas que abriam os encontros com reza, dança e canção. Para o povo Pitaguary, as ações representavam também apoio à luta e resistência do povo através do fortalecimento da saúde mental nas suas comunidades.

Assim, desse processo fecundaram novas sementes que brotam plantas de cura e cuidado coletivo. Interessa aqui, em especial, uma delas, a qual desenvolvemos no tópico seguinte.

Semente: fecundação do problema de pesquisa

O chão é casulo para sementes. Ali, não muito subterrâneo, mas abaixo da sua superfície, protegidas em sua umidade, nutridas por sua negritude, sementes se deitam na terra, onde encontram as possibilidades para germinar.

A peculiaridade da terra fértil é sua abertura para acolher a semente que cai sobre ela. Esse solo recolhe a semente para que o grão venha a ser. Pois a semente é sempre um "poder ser", uma promessa daquilo que ainda não é, mas poderá ser e chegará a ser quando encontrar a terra fértil (Pompéia & Sapienza, 2004, p. 28).

Acompanhando a metáfora, aqui me refiro ao que foi fecundado nos encontros e processos que se deram no chão apresentado, fazendo então uma analogia entre a semente e o problema da presente pesquisa. Sua germinação se deu diante do interesse das lideranças e pajés Pitaguary em continuar a aliança de cuidado e atenção às demandas psicossociais da Aldeia Monguba, mais preocupantes entre os mais velhos, as mulheres e os jovens. Assim, uma abertura da terra fértil que possibilitou o fortalecimento da coalizão entre o povo Pitaguary e a reaPODERE, bem como a continuação dos trabalhos de pesquisa⁸.

Nesse processo, construímos em outubro de 2023 um projeto de atuação cuja premissa central era promover um processo participativo com a comunidade a partir do fortalecimento de grupos populares, cujo ponto de partida foram as demandas apresentadas. Após diferentes momentos de troca, desenhamos três frentes de atuação amarradas às iniciativas concretas e pré-existentes na aldeia: Troncos Velhos, Juventude e Mulheres. Acordamos em nos dividir entre as três frentes, sendo que em cada uma ficaram ao menos um(a) psicólogo(a) membros da reaPODERE, agente de saúde, e uma das lideranças Pitaguary da Aldeia Monguba.

Interessada em compreender e fortalecer as práticas e saberes tradicionais de cura e cuidado, assumi junto à pajé Fran, ao pajé Alex, liderança Rosa Pitaguary e pesquisador Ailton Lima a frente dos Troncos Velhos. Sua construção se deu através do planejamento e execução conjunta de atividades comunitárias e terapêuticas (oficinas, rodas de conversa, contação de histórias etc.), de promoção da saúde (práticas corporais, atividades culturais e artísticas) e de valorização da história oral, das memórias, dos

⁸ Aprovada pelo Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE): 41945220.8.0000.5576.

saberes e práticas tradicionais daquelas que constroem a resistência da Aldeia Monguba há décadas.

Então, é assim e ali que a semente desta pesquisa, ou seja, seu problema central vai se manifestando: fortalecer os saberes e as práticas tradicionais Pitaguary que promovem geracionalmente saúde e cura comunitária no contexto da Aldeia Monguba. Ao assumir este compromisso com as lideranças, pajés, anciões e anciãs da aldeia, tornando a demanda da comunidade de apoio e fortalecimento dos conhecimentos Pitaguary, a razão de realização desta pesquisa, entendo que o ponto de partida devem ser os modos Pitaguary de interpretar e viver a saúde e o cuidado em seu território tradicional.

Este é um esforço de ir contra a corrente da colonialidade e produção de epistemicídio, o que significa ser orientada pelo interesse, demanda e ciências da comunidade. Nesse sentido, estou me referindo a uma saúde que é inseparável do corpo, do espírito e da terra. Assim, é preservada e nutrida pela vida comunitária, caminhadas na mata, uso de ervas, espiritualidade, consultas com o/as pajés, rezas, toré e demais rituais, além de outras práticas e saberes tradicionais.

Diferente da pesquisa preliminar, cujo objetivo central foi investigar as condições de saúde mental das comunidades indígenas e quilombolas do Ceará e a cobertura da assistência ofertada a estas na RAPS, meu objetivo central com a presente pesquisa é contribuir para o reconhecimento e fortalecimento dos saberes e práticas Pitaguary de saúde e cura comunitária no contexto da Aldeia Monguba (Pacatuba-CE).

Destaca-se que este objetivo opera uma torção contra-colonial, como defendia o pensador quilombola Antônio Bispo dos Santos (2023), pois implica um posicionamento outro, metodologias e onto-epistemologias diferentes das hegemônicas e ocidentais na pesquisa, na escrita e na devolutiva à comunidade.

Para desenvolvê-lo, traçamos os seguintes objetivos específicos: a) aprender os significados de saúde para o povo Pitaguary da Aldeia Monguba por meio de suas próprias categorias de interpretação; b) conhecer os saberes e práticas tradicionais Pitaguary de

saúde e cura comunitária; c) analisar a produção de conhecimento em saúde (mental) para povos indígenas.

Arranjo da dissertação e sua metáfora

A organização da presente escrita alia-se ao universo da flora. Na sabedoria de manjé Liduina, reconhecida como mãe da aldeia pelos trabalhos de cuidado e cura que desempenhava junto do pajé Barbosa, as mangueiras mais velhas são as que dão as mangas mais doces. Por sua vez, as mangas são frutos que contém sementes que podem germinar brotos de mangueiras que um dia podem se tornar grandes árvores, as quais, além de produzir novas sementes, fazem grande sombra, tal qual elas, troncos velhos, guardiãs das histórias e memória Pitaguary (Diário de campo, 22 de março de 2024).

Inspirada por tais imagens e referências à Terra que os troncos velhos do povo Pitaguary recorrem para falarem de si, e na tentativa de balançar a escrita acadêmica, a qual permanece rígida em suas nomenclaturas, conceitos e categorias, aproximei as clássicas e coloniais denominações e fases da pesquisa científica à organicidade que se manifesta em tudo que existe no universo de mineral, vegetal, animal e cultural, como no ciclo de vida das plantas.

Plantas que são cultivadas não de forma isolada mas, como compreendem diversas cosmologias indígenas, na interdependência do todo *nosótrico*⁹. Ainda, a metáfora convoca palavras e termos que se aproximam das práticas culturais e cotidianas de muitas das comunidades que compõem tradicionalmente o território brasileiro, tal qual as indígenas, quilombolas, caatingueiros, de terreiro, ciganos, raizeiros, cipozeiros, catadores de mangaba, quebradeiras de coco babaçu, andirobeiros, apanhadores de flores sempre vivas, entre outros (Decreto nº 11.481, 2023).

⁹ Neologismo particular empregado por Carlos Lenkersdorf em *Filosofar en Clave Tojolabal* a partir do jogo de palavras internas à primeira pessoa do plural *nosotros* + *otros* (nós + outros).

Nesse esforço de contracolonizar a escrita acadêmica, inspiro-me também pela subversão das estruturas, teorias, conceitos e práticas psicológicas que pinta a Associação Brasileira de Indígenas Psicólogos (ABIPSI, 2022, *ebook*),

Rompe-se também com a linearidade hegemônica da academia e compreende-se a força da circularidade que, em forma de tempo, flui como espiral atualizando o passado sempre de forma manifesta no presente e como ferramenta estratégica de ação no futuro.

Então, o “Chão”, seção que abre esta dissertação, é fértil para receber sementes que podem vir a ser plantas (diversas) de cultivo coletivo. Como a introdução, é o solo que contextualiza e acolhe a fecundação do problema de pesquisa. Nela consideramos preciso ainda situar o lugar do qual escrevo enquanto pesquisadora branca com e em comunidade indígena, como exercício crítico e político que ensina a pisar devagar nesse chão de ancestralidades, lutas e resistências travadas durante séculos.

Na segunda seção desenvolvemos nosso cultivo, isto é, o método através do qual cultivamos a semente que germina de plantas antigas e pré-existentes, de forma a contribuir com sua expansão e reprodução. Assim, em “Cultivo” discorremos sobre como produzimos esta pesquisa-ação participante, sua natureza, as técnicas escolhidas para tanto, além do lugar e produtoras sem as quais o brotar não seria possível.

O exercício da escrita em contato com afetos e histórias vivas no chão da aldeia nos levou à criação da seção “Troncos Velhos”, em homenagem às avós, mezinheiras, rezadores, raizeiras, conselheiras e artesãs, com as quais tecemos saberes e trocas nos encontros grupais periódicos na casa comum e de apoio da Aldeia Monguba. Nesta seção, dissertamos sobre o processo grupal na produção da saúde e cura comunitária a partir do relato de duas das vivências estéticas e terapêuticas que construímos com as participantes e narradoras, fundamentado nos registros audiovisuais e escritos no diário de campo.

Posteriormente, a quarta seção, intitulada de “Raízes”, foi construída a partir do registro escrito dos saberes e práticas tradicionais de cura Pitaguary incorporados nas

narrativas das avós e troncos velhos da Aldeia Monguba. Escolhemos nomear tais conhecimentos de *tradicionais* não porque tenham permanecido “intactos” culturalmente, mas porque há gerações produzem cuidado e cura comunitária no território habitado pelo povo Pitaguary. Por isso, o título dessa seção faz referência a aquilo que é sua sustentação, seu firmamento e sua origem, enraizada na memória e conhecimento das avós, naquilo que elas absorvem da terra, guardam, conectam e transportam para outras partes. Assim, em “Raízes” nos dedicamos a destacar as potências curativas comunitárias, cotidianas e ancestrais Pitaguary que foram partilhadas ao longo dos últimos dois anos de trabalho participativo e comunitário com o grupo dos Troncos Velhos.

Isto nos levou às reflexões epistemológicas contracoloniais que desenvolvemos na última seção, “Reflorestamentos”, onde nos dedicamos a questionar as epistemologias da Ciência dominante que sistematicamente tentam apagar saberes de saúde e cura das diversas perspectivas indígenas. Partindo do entendimento que a diversidade é um dos pressupostos da saúde indígena (Núñez, 2022), o reflorestamento que propomos nesta seção é construído no sentido de fazer a floresta (re)existir através da valorização das perspectivas indígenas em geral, as quais detêm sofisticados e singulares sistemas de saberes que tradicionalmente produzem mais vida, vida coletiva e comunal, integral e plural, saúde indígena. A discussão que tecemos aqui são frutos do que aprendemos nos encontros e diálogos com o povo Pitaguary na Aldeia Monguba, a partir de reflexões teórico-críticas de autoria e experiência indígena, como indígenas psicólogas e psicólogos.

Por fim, incluem-se as “Considerações, ou aquilo que fica como adubo”, sintetizando as questões mais relevantes construídas com o povo Pitaguary, bem como os aspectos mais transformadores oriundos desta pesquisa. Uma modesta reflexão final sobre o que esta pesquisa deixa como adubo.

O texto é tecido a partir da afluência entre os pronomes da primeira pessoa do singular e plural, entendendo que a pesquisa e escrita foram tecidas por encontros entre o eu e o nós. Escolhemos também manter, na maior parte do texto, o plural no feminino devido à representatividade das mulheres nas práticas de cuidado e transmissão de

saberes ancestrais de cura comunitária, mesmo incluindo os relatos e ensinamentos dos troncos velhos homens nas análises e discussões.

Ao escrever, a tentativa é de expressar o que nós pensamos e falamos, evitando cair na ilusão da individualidade fechada e ocidental do saber psicológico dominante e do seu “eu cartesiano, aquele que se imagina ser quem é quando está pensando [sozinho]” mas admitindo que “meu eu é outro, que é também os demais, que meu eu é nós” (Pavón-Cuéllar, 2022, p. 44). Assim, sem as trocas com a comunidade da Aldeia Monguba, as pessoas participantes do grupo dos Troncos Velhos, meus colegas da pós-graduação, orientador, professores(as) passados e presentes e demais estudiosos(as), as presentes palavras e reflexões não seriam possíveis no modo como estão sendo redigidas aqui. Em vista disso, nesta dissertação me inspiro na polifonia de Bakhtin (1979/2015), que ressoa também no posicionamento de Parra-Valencia (2023) no contexto de acompanhamento e pesquisa com comunidades de Montes de María, na Colômbia, quando afirma que “minha narração é o fio condutor que orchestra a polifonia de vozes para a academia” (p. 31, tradução própria).

Assim como o texto propõe-se a um ritmo poético e plural, as imagens no entremeio ilustram os fatos e complementam as palavras, sem o compromisso de serem descritivas, para que assim contribuam com a missão de, no campo visual e escrito, destacar e valorizar a diversidade que esta dissertação se propõe.

Cultivo

Como cultivar a semente que germina e vem a se tornar planta, de forma a potencializar seu crescimento? Vínculo aqui o método desta pesquisa ao ato de cultivar, que envolve o roçado (lócus), as pessoas produtoras (participantes) e as técnicas de cultivo (metodologias).

Guiada por epistemologias que situam o conhecimento como uma construção social e cultural, esta pesquisa adota a perspectiva qualitativa. A pesquisa qualitativa é um conjunto complexo e diverso de investigação que estuda fundamentalmente de forma empírica, ou seja, a partir de fenômenos, eventos, relações, sociedades e pessoas no cotidiano de suas realidades, tentando entendê-las em termos dos próprios significados atribuídos às suas experiências. Debruça-se, assim, sobre a natureza socialmente construída da realidade, mas também sobre a íntima relação entre o pesquisador e o que é estudado, além das limitações situacionais que influenciam a investigação (May, 2004; Dezin & Lincoln, 2006).

A pesquisa da empiria – “eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos –, é o material que analisamos e que, para nós, não são apenas dados coletados, mas questionamentos, fonte de renovação (...) nosso chão” (Peirano, 2014, p. 380). Conforme pesquisadores indígenas ao redor do mundo tem enfatizado, metodologias qualitativas, como as etnografias e investigações narrativas, aproximam-se das ontologias e epistemologias indígenas tradicionalmente orais (Wilson, 2008; Kovach, 2009; Dawson, Toombs & Mushquash, 2017). Nesse sentido, as vozes e histórias locais são centrais para a produção e transmissão dos conhecimentos.

Isto em vista, as técnicas de cultivo descritas abaixo foram escolhidas por serem apropriadas às questões desta pesquisa que se caracteriza como qualitativa, social e intercultural. Ainda, a abordagem qualitativa de cultivar que encontramos como sendo a mais coerente para o trabalho foi a da pesquisa-ação participante (Fals-Borda, 1999; Baldissera, 2001; Macedo, 2006).

Apesar da pesquisa-ação participante, “investigación-acción participativa” (IAP) ou “participatory action research” (PAR), ser um método científico ocidental, seus fundamentos epistemológicos divergem do empirismo hegemônico uma vez que enfatizam o conhecimento socialmente construído no processo de colaboração entre pesquisadores e participantes, os/as quais participam ativamente das reflexões e ações que visam contribuir com a transformação social (Fals-Borda, 1999; 2006). Por isso, seus valores e sistemas de conhecimentos devem constituir o núcleo central dos resultados e das intervenções necessárias às mudanças desejadas a nível da comunidade (Park, 1999; Evans et al., 2014).

Algumas características da pesquisa-ação participante (PAR) são descritas por Greenwood e Levin (1998). De acordo com os autores, a PAR está ligada a contextos específicos e aborda questões da vida real, envolvendo participantes e investigadores na construção do conhecimento. Assim, trata as diversas experiências e acontecimentos dentro de uma comunidade como fatores que enriquecem o processo de investigação e nesse sentido, os significados construídos no processo de investigação da PAR levam à ação social, e as reflexões sobre a ação produzem a construção de novos significados. Por isso, a validade do conhecimento co-construído no processo da pesquisa-ação participante é medida de acordo com a potencialidade da ação resultante de atingir os objetivos e demandas apresentadas pelas comunidades participantes.

Enfatiza-se que a simples afirmação sobre a relevância da inclusão dos membros das comunidades como participantes ativos, sem especificar os modos e procedimentos que viabilizam essa participação, não é o que faz uma pesquisa ser participante. A não transposição da teoria para a prática ou a superficialidade nas tentativas de fazê-lo podem comprometer as parcerias necessárias à realização da investigação e ação, prejudicando o/a pesquisador(a) e a comunidade (Fisher & Ball, 2003).

Por conseguinte, além das características apresentadas acima, os autores supracitados destacam práticas e posturas que se fazem necessárias ao processo de pesquisa como um todo: “plantio e cultivo das relações de colaboração; planejamento e

redação conjunta de propostas; implementação e avaliação dos ensaios de intervenção; e a reflexão sobre como (ou se) divulgar os resultados fora da comunidade” (Fisher & Ball, 2003, p. 210, tradução livre).

Nessa mesma direção, e considerando as especificidades das populações indígenas nativas do Alaska, Austrália e América do Norte, mais recentemente despontam outros modelos de pesquisa-ação participante como a “tribal participatory research” ou a “aboriginal participatory action research”. Uma de suas características diferenciadoras é que se fundamenta pela Teoria do Ponto de Vista Indígena (Foley, 2003), a qual foi desenvolvida por cientistas sociais indígenas em colaboração com anciãos e membros mais velhos das comunidades ao longo das duas últimas décadas (Dudgeon et al., 2020).

Entre os procedimentos recomendados por pesquisadores(as) para estes modelos indígenas de pesquisa-ação participante (Macedo, 2006; Hart, 2010; Pavan, Lopes & Backes, 2014; Moreton-Robinson, 2020; Dudgeon et al., 2020), ressaltamos a supervisão da pesquisa por parte de lideranças locais, o engajamento de facilitadores indígenas, a formação e a contratação de membros da comunidade como equipe de pesquisa, e a utilização de métodos culturalmente adequados (Fisher & Ball, 2003). Além do diálogo com pesquisadores indígenas e construção colaborativa, tais procedimentos fundamentam-se em princípios baseados em numerosos tratados políticos e estatutos federais que orientam a relação entre os povos indígenas e o Estado, as organizações governamentais e não governamentais, as corporações privadas e os/as pesquisadores/as

Destaca-se, portanto, a consistência da descrição desenvolvida por esses modelos dos meios que garantem a participação efetiva das populações indígenas nos processos de pesquisa, pois apresentam práticas e procedimentos concretos para uma produção de conhecimento intercultural ética e relevante. Aqui, contudo, no lugar de adotá-los, optamos por indigenizar, de acordo com o contexto da Aldeia Monguba e os saberes locais Pitaguary, a pesquisa-ação participante.

Indigenização é um conceito forjado na antropologia (Sahlins, 1997) que discute a apropriação e elaboração cultural dos povos indígenas daquilo que lhes foi infligido, de

forma a explicitar os modos como vêm tentando subverter os conceitos, dispositivos, valores e demais elementos culturais, políticos e científicos hegemônicos impostos a uma nova ordem abrangente e plural, que esteja em consonância com seus próprios sistemas de mundo atualizados, seus interesses e estratégias de luta (Mendonça, 2014).

O conceito é retomado por Célia Xakriabá (2023), professora e ativista indígena do povo Xakriabá (MG), para explicar como a incorporação pelos povos indígenas de instituições e sistemas da cultura ocidental envolve a subversão e adaptação aos sistemas nativos preexistentes em cada contexto e território ancestral. Assim,

Subverter requer colocar corpo e mente em ação, e isto provoca deslocamento.

Portanto, não há alternativa senão a de começar e fazer. Mas como começar? É preciso começar fazendo por algum lugar, e a única pista que eu daria nesse sentido é: aprenda a se descalçar dos sapatos usados para percorrer caminhos e acessar conhecimentos teóricos produzidos no centro. Deixe os pés tocarem o chão do território. Seus sapatos se tornarão pequenos e não caberão nos pés coletivos, eles apertarão tanto nossas mentes que limitarão o acesso ao conhecimento no território do corpo (Xakriabá, 2023, p. 330).

Não deixa de ser uma estratégia de luta e resistência. E ainda nos chama a atenção “temos uma tarefa desafiadora, pois não basta apenas reconhecer os conhecimentos tradicionais, é necessário também reconhecer os conhecedores” (p. 323). Nesse sentido, a indigenização da pesquisa-ação participante significa transformá-la e executá-la segundo a ordem indígena participante, bem como reconhecer seus/suas conhecedores(as).

Ao longo da coletânea “Aboriginal Participatory Action Research: an Indigenous Research Methodology Strengthening Decolonisation and Social and Emotional Wellbeing” (2020), do instituto Lowitja, discute-se como a pesquisa-ação participante também se aproxima dos sistemas de conhecimento indígenas, os quais tradicionalmente facilitam práticas participativas que fortalecem as culturas e a saúde das suas comunidades (Dudgeon et al., 2020).

Além disso, são diversas as experiências prévias de cultivo com a pesquisa-ação participante em contextos indígenas (Tuck, 2009; Choudhry et al., 2013; Rasmus, 2014; Choudhry et al., 2018; Lucana & Elfers, 2020; Moura Jr. & Silva, 2024) que evidenciam que as pesquisas acadêmicas podem aprender com e refletir as prioridades, os conhecimentos e as realidades das comunidades, reconhecendo suas identidades étnicas e saberes ancestrais.

Evidencia-se assim que, como em outros métodos de pesquisas indigenizados tal qual a “tribal participatory research” ou a “storytelling”, a pesquisa-ação participante envolve 1) a inclusão das populações indígenas no processo de investigação de uma forma respeitosa e recíproca, bem como descolonizadora e que preserve autodeterminação; 2) a reflexão contextualizada, situando pesquisadores e participantes indígenas como colaboradores iguais do processo de pesquisa; 3) a prioridade às formas de conhecimento indígenas (Drawson et al., 2017).

Indo além, o trabalho de Stacy Rasmus (2014) junto ao povo Yup’ik preocupou-se em avaliar a experiência da comunidade com o processo da pesquisa-ação participante. Uma das suas principais observações indicou a importância de possibilitar que a mesma vá se manifestando e definindo nos contextos e práticas locais, “de forma que os resultados ou intervenções não sejam experienciadas como algo imposto ou introduzido, mas sim vivenciados à ‘maneira Yup’ik’ (indígena) de lidar com uma questão ou problema na comunidade” (Rasmus, 2014, p. 174, tradução livre).

Nesse sentido, entendemos que a pesquisa-ação participante contextualizada às particularidades de cada comunidade pode ser uma forma de produzir conhecimentos éticos e interculturais para as pesquisas com populações indígenas e outros grupos historicamente marginalizados, muitos dos quais vivenciam interações de pesquisa extrativistas e predatórias. Como destaca a pesquisadora indígena Linda Tuhiwai Smith (1999/2018), tais interações coloniais provocam desconfiança e reticência dos povos indígenas em participar de pesquisas com pesquisadores não-indígenas que outrora exploraram sua cultura, seus conhecimentos e recursos. Então, mudar essa experiência

coletiva é um dos desafios aqui colocado e que requer diplomacia, competência e sensibilidade à histórica colonização (Lucana & Elfers, 2020).

Pesquisadores indígenas e aliados (Dudgeon, Bray, Darlaston-Jones & Walker, 2020) tem defendido que a principal distinção entre métodos de pesquisa ocidentais e indígenas reside tanto no propósito quanto no processo da pesquisa em si. Indigenizar a pesquisa-ação participante, portanto, significa conduzi-la em colaboração com os povos para reconhecer esses outros saberes, contra-colonizar o poder, proporcionar transformação e cura (Tuhiwai-Smith, 1999/2018). Nesse sentido, a produção e “coleta de dados” precisa ser culturalmente relevante para a comunidade e isso pode ser alcançando centralizando as formas de saber e fazer indígenas (Hall et al., 2015); incluindo os mais velhos como detentores de conhecimentos ancestrais (Lavallée, 2009; O'Reilly-Scanlon et al., 2004), e fazendo uma leitura crítica do contexto (King 2015).

Esta construção participativa, situada e processual significa que não é possível estruturar a presente pesquisa com metodologias concretas e pré-definidas para a “coleta de dados”, análise e até mesmo publicação dos resultados. Dessa forma, as técnicas de cultivo apresentadas abaixo permaneceram abertas durante o processo de construção compartilhada do conhecimento, flexíveis e receptivas aos participantes, bem como aos seus interesses e demandas.

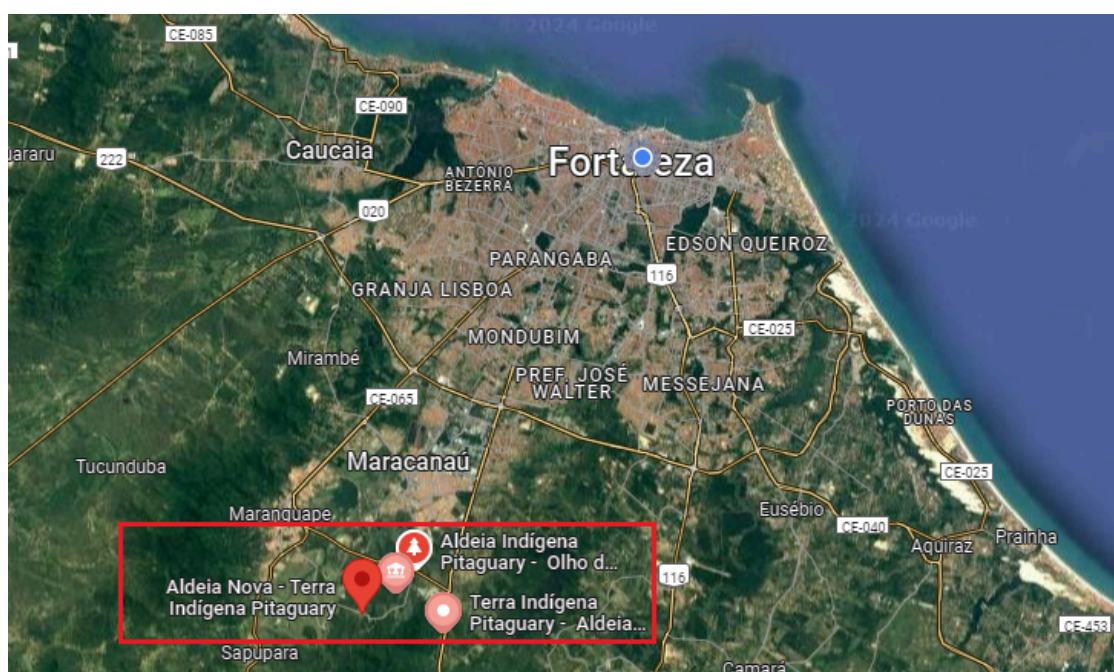
A intenção aqui é contribuir para a afirmação dos conhecimentos e metodologias indígenas como componentes autênticos, legítimos, valiosos e críticos de pesquisa para fortalecer a autonomia nas comunidades (Dudgeon et. al, 2020). Assim, compreendemos que a pesquisa com povos indígenas deve incorporar em toda sua estrutura ontologias, epistemologias e metodologias indígenas. É uma perspectiva que desafia os métodos hegemônicos das pesquisas sociais e as tendências da academia tradicional, e nesse sentido, a pesquisa-ação participante pode ser também definida como um ato político que convoca uma implicação com as demandas reais dos povos.

Roçado – Aldeia Monguba, Terra Indígena Pitaguary

De acordo com a pajé Francilene, o nome Pitaguary é de origem Tupi e faz referência a lugares nas serras altas, visíveis do mar, origens do território ocupado pelos seus antepassados Potiguaras (Diário de campo, 2024). A Aldeia Monguba, terra indígena do povo Pitaguary, é um desses lugares de serras altas e o *lócus* deste cultivo. Localiza-se ao pé da Área de Preservação da Serra da Aratanha, na beira da rodovia CE-060 entre os municípios de Maracanaú e Pacatuba, região metropolitana de Fortaleza.

Figura 4.

Território Pitaguary e região metropolitana de Fortaleza em perspectiva.



Nota. Imagem satélite da localização do Território Indígena Pitaguary. Fonte: Google Maps.

Além da Monguba, o povo Pitaguary organiza-se nas aldeias Horto, Olho D'Água e Santo Antônio, como representado por associação local no etnomapa abaixo (Figura 5).

século XVII, ano de 1603. Desde então enfrentam a miscigenação forçada e negação da sua cultura, a intervenção nos seus modos de organização social e hábitos locais através de projetos coloniais como os missionários e as catequeses, além da utilização da violência em função da expropriação das terras indígenas (Associação para Desenvolvimento Local Co-produzido [Adelco], 2019).

À época dos primeiros trabalhos de campo de identificação e delimitação, de 1997 a 1999, foram registrados cerca de 871 pessoas indígenas Pitaguary, as quais habitavam, no interior dos limites propostos, em Santo Antônio do Pitaguary, Rua do Fogo, Aldeia Nova, Monguba, entre outras. Ainda, havia 78 famílias indígenas vivendo fora da área identificada, entre Maracanaú, Pacatuba, Maranguape, Parque Selvagem e Alegrete (FUNAI, 2000).

Segundo dados atuais do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI), do Distrito Sanitário Especial Indígena do Ceará (DSEI-CE), hoje são pelo menos 4.478 pessoas indígenas que vivem na área reivindicada de 1.735 hectares (SIASI, 2016).

Após 403 anos de resistência, o originário Território Indígena (TI) Pitaguary foi declarado como de posse permanente do grupo indígena Pitaguary, através da Portaria nº 2.366, do Ministério da Justiça, de 15 de dezembro de 2006. Depois, somente em 2024 foi realizada a demarcação física do território e agora o povo Pitaguary continua a luta pela homologação, etapa jurídica legal e final do processo de demarcação (Fundação Oswaldo Cruz [Fiocruz], 2019).

Apesar da oficialização e demarcação física da TI ser um marco importante no reconhecimento do direito Pitaguary sobre seu território, as ameaças e invasões não cessaram; empresas continuam pressionando a extração de suas riquezas; ocupantes não-indígenas negam a identidade étnica do povo Pitaguary, alegando que este nunca esteve na posse da terra e solicitando ainda o impedimento do processo administrativo de demarcação da área (Kanindé, 2020). Ademais, são constantes e persistentes as investidas de fazendeiros e posseiros que furtaram os marcos demarcatórios, ameaçaram as lideranças e ajuizaram diversas ações judiciais questionando a maior parte da área

demarcada (Centro de Promoção e Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza [CDPDH], 2015; 2022).

Além disso, o povo Pitaguary vive conflitos socioambientais. Durante muitos anos, enfrentaram a exploração de porções da cadeia montanhosa localizada em seu território ancestral por parte das empresas Britacet e Britaboa Ltda. As serras próximas às casas das famílias Pitaguary da Aldeia Monguba eram bombardeadas para extração e venda de pedras e minerais. Desde 2011, os empresários tentam reativar a pedreira, que estava inativa havia mais de 15 anos. Em ação de retomada, o povo Pitaguary ocupou a área onde antes funcionava a Pedreira Canaã, da empresa Britaboa Ltda (Fiocruz, 2019).

Dessa forma, vem reivindicando essa área como parte de seu território tradicional, demandando que seja incluída na homologação. Além dos impactos e danos ambientais provocados pela atividade das pedreiras, há os problemas ligados à saúde por causa da inalação do pó (Associação Brasileira de Antropologia [ABA], 2018). Ainda, conforme narram as/os mais velhos e sobreviventes, muitos morreram durante suas explosões, as quais, após a reativação, ainda podem ser ouvidas e sentidas.

O avanço da região metropolitana de Fortaleza sobre o território e o processo de urbanização instaurado nas redondezas da TI também têm impactado o povo Pitaguary, com a ocupação acelerada por não-indígenas, o aumento da violência, o crime organizado e tráfico de drogas (Kanindé, 2019). Como contou pajé Barbosa à equipe de construção do *Inventário Socioambiental Participativo do Povo Pitaguary* (Adelco, 2019, p. 24):

Nós vivemos hoje numa trincheira entre Fortaleza, Maranguape, Maracanaú e Pacatuba. A civilização foi muito perversa com os Pitaguary, trazendo igrejas, tirando nossa língua, trazendo a roupa, o calçado, a ditadura mesmo. Se nós estamos vivos hoje, é por que nós demos a eles o direito de arrancar nossa língua, de trazer roupa e ainda batizar a gente, por isso meu nome é Raimundo. Todo mundo sabe que esse nome é uma forma de dominar a cultura dos outros.

Nessa luta violenta e desigual, o povo Pitaguary re-existe para viver em seu lugar ancestral de forma comunitária, em contato com a Natureza, poder seguir praticando a

agricultura familiar, o artesanato, a culinária, os rituais de espiritualidade, além da transmissão dos conhecimentos e tecnologias de cura.

Terra de ocupação tradicional não é apenas onde os povos indígenas colocam sua casa ou suas roças, mas toda uma área que possui importância cosmológica, onde é possível se reproduzir fisicamente, socialmente e espiritualmente (Fiocruz, s.p., 2019).

Assim, destaca-se a atuação das lideranças, dos curandeiros, das benzedadeiras, das raizeiras, mezinheiras e dos mais velhos na resistência frente às históricas tentativas de desarticulação dos seus modos de vida e conhecimentos. Figuras responsáveis pela transmissão dos saberes ancestrais sobre a terra, sobre as plantas, sobre os animais não-humanos, sobre os encantados da mata e seres invisíveis, sobre a agricultura, sobre sua história e memória que permanece viva como produção contínua que se atualiza no presente (Assis & Zanella, 2024).

Este imenso e significativo roçado conta com lugares sagrados de memória e fortalecimento para o povo, como a floresta de mangueiras centenárias localizada na Aldeia Santo Antônio. Ali celebram tradicionalmente no dia 12 de junho a Festa da Mangueira Sagrada. Além desta, outros referenciais simbólicos do território para o povo Pitaguary são o burquinho, o açude, a bica, a pedra da torre e a serra em geral, lugar de caça e cultivo mas também de morada de outros seres vivos e encantados, como a caipora.

Ainda em território sagrado, aos pés da serra na Aldeia Monguba localiza-se a Casa de Apoio Indígena. Esta configura um espaço comunitário onde são realizadas reuniões, eventos, exposições artísticas, atividades culturais, terapêuticas e de lazer, como as do grupo Troncos Velhos. É principalmente ali que acontecem os encontros que criam e adubam a semente deste trabalho.

Figura 6.*Casa de Apoio Indígena Pitaguary.*

Nota. Registro do encontro em que decoramos a Casa de Apoio para a Festa de São João de 2024.
 Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos.

Produtoras

As produtoras da planta-pesquisa-ação participante foram as participantes do grupo Troncos Velhos¹⁰. De forma frequente faziam-se presentes nos encontros entre dez e quinze pessoas. Entre elas, todas residem e se consideram pertencentes à comunidade da Aldeia Monguba e são por ela reconhecidas como membras. A maioria participou do movimento de retomada e reafirmação étnica, é mulher e tem mais de 60 anos de vida atual. Apenas três são homens.

¹⁰ Estas foram informadas sobre a pesquisa atual (inscrita na pesquisa árvore-mãe com nº de CAAE 41945220.8.0000.5576) e concordaram em participar de forma ativa e identificada, fazendo constar sua coautoria. O seu registro de consentimento e assentimento livre e esclarecido foi produzido de forma oral. De acordo com as Resolução CNS nº 674/2022, que regulamenta as pesquisas em Ciências Humanas e Sociais, bem como a Resolução CNS nº304/2000, que regulamenta a pesquisa com populações indígenas, esta forma de registro é permitida dada as características sociais e culturais da pesquisa e em razão das abordagens metodológicas aplicadas.

Figura 7.

Produtoras da pesquisa-ação participante na Casa de Apoio Indígena Pitaguary.



Nota. Fotografia de um dos encontros grupais. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

Além das avós e troncos velhos, também participaram as agentes da saúde indígena do polo da Aldeia Monguba, o pajé e as pajés, lideranças espirituais que desempenham práticas tradicionais que promovem cuidado e cura no TI Pitaguary. Entre as produtoras, algumas são rezadeiras, benzedadeiras, outras se identificam como raizeiras e curandeiras.

De maneira a destacar a relevância de seu conhecimento para a saúde e cura comunitária indígena, além do papel central que desempenham na território ancestral como guardiãs e mestres da cultura Pitaguary, consideramos significativo não mantê-las aqui no anonimato, isto é, na qualidade de ser anônimo, de não ter nome ou de não revelar a identidade de quem fala no processo compartilhado de construção do conhecimento.

De acordo com a Resolução nº 674, de 6 de maio 2022, a modalidade da pesquisa-ação participante possibilita o protagonismo, isto é, “o direito do participante de assumir um papel ativo no processo de produção do conhecimento, não de informante, nem

de interlocutor da pesquisa, podendo identificar-se, se assim desejar, e, inclusive, fazer constar sua coautoria, se esse for o caso” (Ministério da Saúde, 2022).

Partindo do entendimento de que as produtoras são soberanas enquanto agentes do cultivo da pesquisa, como podemos, também na escrita, sair do lugar de únicas/os detentoras/es de saber, de forma a não manter a assimetria entre pesquisadora/or e participantes? O pesquisador e psicólogo indígena de ancestralidade Tikmu'un (Maxakali), Danilo Silva Guimarães (2017; 2019; 2020), defende que a produção de conhecimento *sobre e para* um grupo é diferente da produção de conhecimento *junto e com* as pessoas e os grupos envolvidos, retomando, assim, a noção de coautoria de Bakhtin. Este considera que o que gera conhecimento nas ciências humanas são as práticas discursivas, sendo os enunciados as unidades básicas de análise desses discursos, os quais incluem múltiplas vozes que circulam nas situações extraverbais partilhadas (Bakhtin, 1929/2013).

Assim, os enunciados são construídos *junto com* os outros e as vozes das/dos participantes entram em composição na escrita da pesquisa. Por isso, as relações dialógicas são constituídas pela alteridade, pela tensão que acompanha o estranhamento do outro e a disponibilidade para o envolvimento e comprometimento com esse outro que é diferente de mim (Leão & Guimarães, 2021).

Nesse sentido, um primeiro passo para superar a violência epistêmica é explicitar as/os coautores do diálogo científico: pesquisadoras/es e participantes (Gonzalez & Guimarães, 2020). As produtoras aqui mencionadas manifestaram de maneira explícita seu interesse em serem identificadas. Juntas, construímos as apresentações que trazemos abaixo, de forma a nomear e fazer conhecer cada uma das mestres do saber tradicional Pitaguary que compuseram de forma ativa este trabalho.

Maria Valdira Batista da Silva nasceu no dia 02 de julho de 1954 na Aldeia Monguba, Território Indígena Pitaguary. É filha de mezinheira, tendo sido através de sua mãe que aprendeu a preparar as medicinas do mato, tal como o álcool preparado e o lambedor. Além de se identificar como raizera, foi umas das fundadoras da luta Pitaguary. Era uma das cozinheiras das retomadas, responsável pela alimentação de mais de 200 pessoas que

resistiram e enfrentaram posseiros, empresários, cavalaria e polícia para garantir seu território tradicional. Hoje é avó, representante do movimento Pitaguary e umas das guardiãs da Casa de Apoio.

Maria Vilaci Batista Braga, conhecida como Vilauta, nasceu no dia 20 de setembro de 1955 na Aldeia Monguba. É uma das irmãs de Valdira, filha de Amélia. Quando se casou com Antônio Braga, foi viver no alto da serra de Pacatuba, Boaçu (CE), onde criou seus filhos e filhas, subindo e descendo para deixá-los na escola, retornar com alimentos na cabeça e trabalhos de bordado. Costumava bordar à noite, sob a luz de lamparina. Ainda hoje tece, identificando-se como bordadeira. Também ocupa seu cotidiano com os trabalhos no roçado e os cuidados da casa e dos netos.

José Pinheiro da Costa, conhecido na comunidade como seu Zeca, nasceu no dia 08 de janeiro de 1937 na Aldeia Monguba, Território Indígena Pitaguary. Define a si mesmo como trabalhador artesão. É mestre da arte da palha e da colher de pau, ofícios que aprendeu com sua mãe. Cresceu coletando o material para tais criações no alto da serra e na beira do açude do lugar que sempre viveu.

Veridiana Barbosa da Silva, conhecida como Vera ou Verinha Pitaguary, nasceu no dia 23 de abril de 1966 na Aldeia Monguba, Território Indígena Pitaguary. Identifica-se como rezadeira e raizeira pelo amplo conhecimento das propriedades curativas das plantas e suas alquimias combinadas com as rezas, as quais aprendeu com seus pais.

Francisco Edvaldo da Silva nasceu no dia 26 de abril de 1968 na Aldeia Monguba, Território Indígena Pitaguary. Gosta de se apresentar como curador, psicólogo, clínico geral, e rezador. Diferente de sua irmã, Vera, desenvolveu sua espiritualidade na umbanda e hoje é pai de santo do Terreiro Reis Urubatan da Guia, localizado na aldeia.

Maria Lucia Barros de Nascimento nasceu no dia 30 de junho de 1961 em Eusébio (CE). Chegou à Aldeia Monguba, Território Indígena Pitaguary, com 10 meses de nascida. Ali cresceu, criou filhos e foi bordadeira. Durante anos, sob a luz da lamparina, tecia vestidos e blusas, o que acabou por prejudicar sua vista. Impossibilitada de tecer, hoje revende roupas e dedica-se à criação de seus netos e galinhas. Gosta de dançar e de levar

suco de acerola para os encontros. Seu quintal dá as mangas mais grandes e doces que já compartilhamos em grupo.

Maria de Fátima Andrade dos Santos nasceu no dia 03 de fevereiro de 1955 na Aldeia Monguba, Território Indígena Pitaguary. Define a si mesma como batalhadora. Criou seus filhos e filhas sozinha, entre elas Fabricia, uma das agentes da saúde indígena que participa e colabora com os encontros.

Joana Silva Santos, conhecida como dona Nita, nasceu no dia 26 de abril de 1944 na Aldeia Monguba, Território Indígena Pitaguary. Junto de seu companheiro Antônio, cuida da terra na Mata do Sabiá, além da casa e família, mas sua maior sabedoria é dançar. É avó de Tamires, fisioterapeuta que também media os encontros do grupo de Troncos Velhos.

Antônio Mario de Araujo dos Santos nasceu no dia 10 de janeiro de 1947 em Araisos (MA). Chegou ao Território Pitaguary acompanhado de dona Nita. Considera-se viajante e agricultor, além de guardião da natureza, como gosta de se definir.

Maria Liduina da Costa Silva, conhecida como manjé¹¹ Liduina, nasceu no dia 06 de agosto de 1956 em Pacatuba (CE). Com 35 anos casou-se com pajé Barbosa, quando foi viver e lutar pela Aldeia Monguba. Lá, no alto da serra, fez seu roçado, criou suas filhas, Nadia e Francilene, e seu filho, Alex. Ao longo dos anos foi sendo reconhecida como mãe da aldeia pelos trabalhos de cuidado e cura que desempenhava junto do pajé. Ambos lideraram diversos movimentos de retomada, como a retomada da pedreira, lugar onde ainda hoje resiste e agora assiste à construção da unidade básica de saúde indígena. Da sua história, considerou relevante também deixar aqui registrado seu propósito de que os mais jovens desenvolvam o gosto de valorizar e aprender com os mais velhos.

Francilene da Costa Silva, ou Amanacy, que em tupi significa mãe das águas e das chuvas, nasceu no dia 05 de outubro de 1990 mas foi registrada no dia 20 de outubro de

¹¹ Manjé” é como a própria Liduina se identifica e gosta de ser chamada. Na sua definição, além de esposa da falecida liderança pajé Barbosa, manjé é o nome para a mãe da aldeia. Ao longo do texto utilizamos a terminologia “pajé”, sem distinção de gênero, para nos referir às demais lideranças espirituais da aldeia, filho e filhas de Liduina e Barbosa.

1990. Graduada em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal do Ceará, escritora, produtora, professora e uma das lideranças espirituais do povo Pitaguary. Conhecida como pajé Fran, gosta de ser chamada por pajé por sentir nesse nome a presença do pai, pajé Barbosa, seu maior professor e conselheiro, e da mãe, manjé Liduina. Ao lado da irmã, pajé Nadia e do irmão, pajé Alex, considera-se cuidadora do povo e da cosmovisão Pitaguary, especialista da sua medicina e espiritualidade.

Técnicas de cultivo

Como um primeiro passo do preparo da terra para receber a semente e possibilitar a construção dos laços de confiança necessários ao cultivo de uma pesquisa-ação participante, nos aproximamos dos próprios espaços e movimentos da comunidade. Este primeiro contato implica sensibilidade e compromisso com o território e com as pessoas com as quais a pesquisa poderá ser cultivada, envolvendo um engajamento direto e participativo que ocorre conjuntamente à observação. Neste caso, foi da participação inerente à observação na Aldeia Monguba entre março e outubro de 2023 que pudemos ser convidadas a colaborar com o grupo de apoio aos Troncos Velhos.

Faz-se necessário destacar que, como para o antropólogo e etnógrafo Tim Ingold (2016), observar não é objetificar mas sim “atender as pessoas e coisas, aprender com elas, e acompanhá-las em princípio e prática” (Ingold, 2016, p. 407). Nesse sentido, cultivar esta pesquisa-ação participante a partir da técnica da pesquisa de campo implica em acompanhar e deixar-se afetar pelas experiências da aldeia e as relações estabelecidas com o território, com as/os pajés, lideranças espirituais, com as estratégias de cuidado ancestrais, com as que serão retomadas ou criadas, com os serviços de saúde institucionalizados e com aquilo que for reivindicado ao longo das ações e do processo de conhecimento compartilhado.

Para Jeane Favret-Saada (2005), a “observação-participante”, metodologia recorrente nas pesquisas qualitativas, é redundante para uma pesquisa que se pretende contrária ao cientificismo positivista, uma vez que “participar” – estar lá – é necessário para

uma observação ser possível de forma a borrar as hierárquicas distinções entre pesquisadora/pesquisador e participantes.

Ainda, para a autora, deixar-se afetar durante a experiência da pesquisa “[...] não implica identificar-se com o ponto de vista “nativo”, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer” (Favret-Saada, p. 161). É justamente através da imprevisibilidade, daquilo que foge do nosso controle, que nos percebemos afetados. Tal afetação é imprescindível para uma possível uma comparticipação com o contexto, de modo a, nos desencontros, construir novos encontros com o outro.

Além disso, a pesquisa de campo, como a etnografia, não tem momentos de começo e fim bem definidos. De acordo com a antropóloga brasileira Mariza Peirano (2014),

Esses momentos são arbitrários por definição e dependem, hoje, que abandonemos as grandes travessias para ilhas isoladas e exóticas, da potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem. E é assim que nos tornamos agentes na etnografia, não apenas como investigadores, mas nativos/etnógrafos (p. 379).

A autora questiona, como outros antropólogos têm feito (Ingold, 2016), a etnografia como método, afinal, o que significa esse estranhamento e quando ou como aprendemos a fazê-lo? Importa, assim, entender sua implicação em recusar orientações definidas previamente em nome do constante confronto com os outros sentidos e experiências que o(s) outro(s) nos apresentam, produzindo diálogos práticos e teóricos (Peirano, 2014).

Em aprendizado com as virtudes da etnografia, praticar a pesquisa de campo requer, então, uma educação do olhar (para além da visão) ao que acontece nos encontros com a diferença, às possibilidades e espaços que se abrem, aos significados e deslocamentos de mundos produzidos pois são nesses momentos que a semente brota e a pesquisa-ação participante cresce e frutifica. Como defende Mariza Peirano (2014, p. 382, grifo nosso), este é o resultado fundamental da pesquisa de campo:

O despertar de realidades/agências desconhecidas no senso comum, especialmente no senso comum acadêmico. É este contraste, estas surpresas sempre à espreita dos pesquisadores, este destemor em explorar o mundo em que vivemos, o colocar-se em perspectiva, a negação de demarcação de fronteiras intelectuais, a disposição a nos expor ao imponderável e a *vulnerar nossa própria cosmologia*.

São essas surpresas do encontro com o desconhecido e as posturas necessárias para reconhecê-lo em suas diferenças que tanto enriquecem a pesquisa qualitativa quanto permitem criar alianças que abrem novos futuros. Dessa maneira, com o propósito de centrar as vozes e saberes Pitaguary num cultivo plural e situado (Haraway, 1995) sobre uma saúde imbricada com os saberes e práticas tradicionais locais, lançamos mão de metodologias narrativas que dialogam com a oralidade tradicionalmente indígena, como as visitas, os *testimonios* e os círculos comunitários de partilha.

Importante destacar que estas metodologias só entraram em cena depois que a confiança e vínculo com a comunidade foi estabelecida. Com elas, alcançamos maiores condições de horizontalidade ao “romper la dicotomía investigadora *versus* objeto de investigación, y dotar de una mayor agencia a los sujetos de investigación” (Goikoetxea & Fernández, 2014, p. 97). Priorizamos, então, escutar como as narradoras falam de si e para os outros sobre seus saberes e práticas tradicionais, bem como seus entendimentos da saúde, reconhecendo seus relatos como portadores de verdade e significados socioculturais.

Destaca-se, assim, a importância do engajamento com os territórios como um todo pois é dessa forma que se criam as possibilidades de construção de relações de reciprocidade e cuidado com o outro — humano, não-humano e espaços. As visitas possibilitam isso através da escuta atenta e da presença do(a) pesquisador(a) ao longo do tempo como um(a) colaborador(a) e aprendiz. Nelas, histórias são rememoradas e contadas, (re)criando sentidos, experiências e papéis sociais.

A técnica das visitas é uma metodologia e forma de pensar fundamentada nas cosmologias de diferentes povos (Tuck et al., 2023; Flaminio et al., 2020; Gaudet, 2019).

Autores e autoras indígenas definem-a como um modo tradicional de desenvolver e sustentar relações nos contextos indígenas, uma vez que:

Todas as relações que importam precisam ser mantidas, cuidadas, zeladas. Neste processo, há necessariamente reciprocidade, uma vez que nenhuma relação pode ser mantida indefinidamente sem que seja recíproca. Há também um compromisso com todo o ambiente, e ecologias de relações são ativadas quando passamos tempo juntos em lugares comuns (Tuck et al, 2023, p. 154, tradução livre).

Assim, mais do que uma metodologia, o ato de visitar constitui uma prática indígena de construção de relações, significados e consentimentos. Ainda, apesar de tratar-se de uma prática cotidiana e espontânea em diversas comunidades, não está isenta de expectativa ou intencionalidade (Tuck et al., 2023). De acordo com as autoras, falas como “Estou assando peixe hoje!” ou “Vamos tomar um café à tarde” são chamadas à visitação, mas nem sempre os convites são necessários. Na Aldeia Monguba, as visitas são uma das práticas entre aquelas desenvolvidas pelas lideranças espirituais que cuidam do bem-estar pessoal e social na comunidade.

Aqui, as visitas se deram às pessoas participantes do grupo dos Troncos Velhos, com as quais vínculos foram estabelecidos. Visitas àquelas que consentiram em abrir suas casas ou que fizeram menção a tal encontro como em “Quando quiserem conhecer meu terreiro, é só chegar” ou “Nossa casa é em frente ao açude (...) venham passar o dia qualquer hora” (Diário de campo, 2024). Além destas, visitamos algumas avós que não podem comparecer aos encontros do grupo, mas que as pajés nos apresentaram e sugeriram a visitação.

Nessa mesma direção da construção de sentidos por meio das narrativas orais, a técnica de *testimonios* compõem uma longa tradição de contação de histórias (Hodge et al., 2000; Meihy & Seawright, 2020). Baseada numa perspectiva feminista latina, o *testimonio* trata-se uma estratégia de sobrevivência e resistência, enraizada nas tradições indígenas e nos movimentos sociais latinoamericanos que deram origem à Psicologia da Libertação, entre outras teorias (Fernandez, 2022). O *testimonio* é tomado aqui, então,

enquanto técnica de inspiração feminista, especificamente *mujerista* (Comas-Díaz, 2020), que honra a oralidade, os saberes e vivências das comunidades.

Como Delgado Bernal et al. (2012, p. 364) propõe, “*testimonio* is a process (methodology), product (inclusive of text, video, performance, or audio), and a way of teaching and learning (pedagogy)”. Nesse sentido, é uma metodologia que produz dados não apenas escritos, mas também audiovisuais, além de constituir um recurso pedagógico tanto para quem testemunha quanto para quem escuta.

Tal qual as visitas, o *testimonio* é ação intencional e relacional; faz parte de um processo que tem por objetivo rememorar e partilhar pois retoma ou traz à tona histórias de vida que poderiam provavelmente não ser contadas ou ser silenciadas. Estudos prévios atestam que as histórias que são guardadas, esquecidas e não ouvidas são frequentemente as que mais anseiam por serem expressadas e tornadas visíveis. Quando compartilhadas ou trazidas à superfície num contexto público e afirmativo como testemunhos, promovem a conexão e a capacidade de experimentar bem-estar individual e coletivo através da relação com os outros (Fernandez, 2022; Ciofalo, 2018; Chang, 2016; Latina Feminist Group, 2001). Nesse sentido, por meio da narração de histórias, estas técnicas podem criar experiências decoloniais e alianças coletivas de cuidado em tempos e contextos de precarização da vida (Hodge et al., 2000; Butler, 2018; Silva et al., 2021).

Para a presente pesquisa, durante os encontros do grupo Troncos Velhos, as pessoas participantes foram estimuladas a contar suas histórias e trajetórias de vida em rodas de conversa e também durante a ocorrência de outras atividades, pois “as histórias parte também da maneira como buscam sobreviver por meio da memória, assim como da identidade étnica” (Seawright & Maceno, 2023, p. 90). Então, visamos criar momentos nos quais os anciões e anciãs da Aldeia Monguba pudessem dar seus *testimonios*, conectando as vivências e temáticas dos encontros com os depoimentos de suas histórias, bem como com suas próprias reflexões e saberes.

Conforme Silva, Fernandez e Nguyen (2021), a cura é uma experiência de integridade, de ser visto e ouvido, afirmado e valorizado como ser humano. Dessa forma, nos encontros com os Troncos Velhos buscamos promover tal experiência através da escuta e diálogo em roda sobre as experiências e estratégias de resistência construídas ao longo da sua história, as práticas ancestrais de saúde e os conhecimentos tradicionais de seu povo.

Nesse sentido, os *testimonios* aconteceram nos círculos comunitários de partilhas ou “community yarning circles” que compunham os encontros com o grupo. Esta é uma das metodologias da pesquisa-ação participante comumente utilizadas em pesquisas qualitativas com povos indígenas por se aproximar de perspectivas indígenas como a oralidade e a coletividade (McCalman et. al, 2023). Consistem em círculos não-hierárquicos de conversas que promovem partilhas de narrativas e trocas recíprocas, escuta ativa e aprendizagem.

Mediante a autorização prévia das participantes, algumas dessas narrativas foram gravadas para facilitar seu processo de textualização. Outras foram registradas em diário de campo. Assim, os testemunhos e relatos partilhados nas visitas, bem como nos círculos comunitários do grupo dos Troncos Velhos foram registrados com gravador de voz e posteriormente transcritos. Antes de serem analisados e incluídos na dissertação, os relatos escritos foram apresentados a cada participante para que pudessem confirmar sua publicação e/ou sugerir modificações.

Além desses registros da oralidade, a ferramenta do diário de campo (Lourau, 2004; Martins, 2016) entrou com o fim de documentar por escrito as observações, ações, reflexões, afetações, desencontros, inquietações, a experiência do caminho percorrido com o grupo. Compreendido de forma ampla, o diário é não só ferramenta metodológica, mas elemento essencial para pesquisa-ação participante uma vez que consiste na materialização da experiência, abrangendo em sua escrita aspectos de “interesse metodológico, vivencial e cultural, incluindo comentários indicadores de mudanças, obstáculos, receios, desconfiança, confiança e segurança” (Montero, 2006, p. 305).

No diário de campo não nos limitamos a uma mera descrição dos encontros e aprendizados com a Aldeia Monguba. A suposta neutralidade do ideal cientificista passa longe de ser a perspectiva metodológica que nos dá pistas para a construção dessa escrita. Nele entraram anotações que se referem à leituras, aos tensionamentos, às inquietações, incertezas, contradições e angústias, aos trabalhos e produções realizadas, às falas e emoções vividas nos encontros, àquilo que a comunidade mostrou ser relevante, operando como um eixo que conectou todo o processo de pesquisa-ação participante.

Por isso, o diário foi organizado seguindo a cronologia dos acontecimentos vividos e registrados, dos encontros com o grupo dos Troncos Velhos, das visitas realizadas, das reuniões com as lideranças, dos movimentos e eventos organizados pelo território, compondo vinte e cinco passagens; a escrita, contudo, não se deu de forma linear nem regular. A cada retorno da aldeia para casa, procurava dedicar-me ao registro apoiado na memória ainda fresca. Esse momento de elaboração e escrita me pedia no mínimo três horas, na maioria das vezes uma noite ou manhã que, absorta, corria inteira. Por vezes, o cansaço ou outras demandas suspendiam tal exercício, limitando-o às anotações breves realizadas no presente dos encontros que revisitava posteriormente – dias ou semanas depois.

Partindo de uma perspectiva situada e localizada, a partir do exercício da escrita podemos pensar como a todo tempo ao longo do processo, se constroi a/o pesquisadora/pesquisador que se inquieta, angustia e que reflete sobre suas práticas, atravessadas também por marcadores sociais e relações de poder. O diário de campo oportuniza assim, num campo de problematização ética, questionar constantemente sobre qual lugar ocupamos, sobre as afetações mobilizadas no processo e as relações estabelecidas com os outros, tornando-se potência da resistência nos modos de fazer pesquisa (Dell’Aglio, Sbeghen & Heinze, 2019).

Estando constantemente em relação, não seria possível fazer uma escrita de todo modo só. Além de ter sido atravessada por todo o percurso de cultivo desta pesquisa, o

ato de escrever de forma reflexiva sobre a experiência é acompanhado e marcado pelas narrativas escutadas no território. Sendo assim, a escrita, por mais que seja uma das responsabilidades que assumimos enquanto pesquisadoras/pesquisadores, ecoa as vozes que nos permeiam e se torna, de diferentes formas, uma restituição para aquelas com quem cultivamos a pesquisa (Lourau, 1993).

Além de escritas, as narrativas do diário foram também fotográficas e audiovisuais. Dessa maneira, sobretudo com as gravações de vídeo realizadas com celular, busquei tecer os relatos que redigi como narradora em primeira pessoa com as vozes das produtoras indígenas, respeitando sua tradição oral.

Na seção Troncos Velhos, o diário de campo escrito e imagético compôs como material de análise e resultado, de forma a apresentar o processo e a experiência com o grupo das/dos guardiãs da memória Pitaguary. Com isso, quisemos dar destaque ao vivido e ao compartilhado com as produtoras, integrando as narrativas do diário de campo às suas vozes registradas com gravador de voz e câmera fotográfica.

Colheita

O cultivo descrito anteriormente visa a geração de flores, frutos, ramos, novas sementes, das quais algumas serão colhidas enquanto dados. Seguindo a analogia, a análise, como a colheita, possibilita o alimento, o compartilhamento e a transformação do que foi colhido no decorrer do processo de cultivo.

Para tanto, fundamentamo-nos na perspectiva antropológico-interpretativa, na qual as representações de saúde/doença/cura são entendidas como culturalmente constituídas. Conforme Geertz (1989), é no âmbito sociocultural que as várias dimensões da vida humana se manifestam, e é nesse contexto que se constroem as redes de significados e símbolos que permitem aos grupos compreender e dar sentido às suas experiências no mundo.

A história oral contribuiu igualmente para compreender que a narração de histórias é uma prática importante de criação de significado para os povos indígenas (Allen et al.,

2014). Além disso, os contextos são centrais na narração de histórias. Portanto, compreender como as histórias relatadas relacionam-se com contextos sociais requer analisar também o que esses contextos fazem com as palavras (Klausen et al., 2017; Sorly et al., 2021). Narrar já é interpretar, pois envolve a expressão do significado que a pessoa ou a comunidade atribui à experiência (Portelli, 1996).

Desse modo, os relatos orais narrados durante as visitas, rodas de conversa e círculos de partilha que ocorreram nos encontros com os Troncos Velhos constituem-se como performance e processo, envolvendo o corpo, digressões, repetições, correções, o trabalho da memória, da consciência, da palavra, da relação (Stark, 2017). São espaços de negociação, pois narra-se sempre a alguém, que opera processos de subjetivação também. Assim, a memória de expressão oral mobiliza um campo dinâmico e desuniforme. Ainda, “se a história oral testemunhal possui como pressuposto metodológico a escuta, é na aplicação de projetos de história oral com comunidades indígenas que essa lição manifesta sua potência disciplinada” (Seawright & Maceno, 2023, p. 98).

Nesse sentido, não existe narrativa sem escuta (Rovai, 2013) e o desafio que isso colocou foi o de não “limpar” o texto, de me ocultar, mas sim indicar como cheguei às pessoas, como foi feita a rede de narradores na aldeia, como e onde aconteceram as conversas. A forma como nos colocamos nos encontros e campo são também operadores de análise, operadores conceituais (Rago, 2013).

Em relação ao método utilizado para análise das narrativas e sentidos produzidos, baseamo-nos na Análise de Discurso (Orlandi, 2007). Esta compreende os discursos e enunciados do outro, ou seja, o que é dito, mas também tudo que extrapola a linguagem, como os processos de significação, as produções simbólicas, os afetos, os encontros, os tensionamentos, os contextos, além de diversas outras linguagens.

Na seção “Raízes” mergulhamos na experiência para identificar os núcleos de sentido que compõem nosso tema. Assim, os dados não foram organizados conforme uma estrutura de codificação pré-existente ou a pré-conceitos analíticos, mas foi orientada pelos relatos, discussões, acontecimentos e afetos vividos com as produtoras.

Já em “Reflorestamentos” realizamos uma análise orientada para uma discussão crítica acerca da reprodução dos conceitos biomédicos na saúde indígena formal, de forma a provocar o reconhecer e valorizar os próprios sentidos e significados atribuídos pelo povo Pitaguary da Aldeia Monguba aos processos de saúde e cura desenvolvimentos tradicionalmente em seu território, registrados tanto no diário de campo, como nos testemunhos e relatos narrados durante as visitas, rodas de conversa e círculos de partilha que ocorreram nos encontros com o grupo Troncos Velhos.

Em conformidade com o princípio da pesquisa-ação participante com povos indígenas como um ato ético e político, mais do que o método utilizado para a análise, interessa-nos destacar que, nessa colheita, realizamos uma análise voltada para o compromisso com o discurso do outro (Jobim e Souza & Carvalho, 2016). Assim, defendemos a impossibilidade de apresentar receitas prontas, pois é só na experiência e relação com as pessoas que uma análise coerente com a proposta de uma pesquisa-ação participante pode ser feita.

Troncos Velhos

Desde tempos imemoriais, entre diversas sociedades indígenas e seus respectivos ambientes biofísicos e culturais, as pessoas mais velhas exercem a importante tarefa de transmitir conhecimentos ancestrais através de práticas cotidianas e comunitárias desenvolvidas nos territórios tradicionais. Estes lugares habitados contém em si espaços sagrados e de memória, bem como os elementos que constituem muitas das práticas de cura transmitidas pelos mais velhos (Little, 2018; Josewski et al., 2023).

A continuidade das práticas e conhecimentos ancestrais é uma das formas de re-existência cultural e territorial que passa pela memória coletiva das comunidades, através da transmissão oral intergeracional. Inspirada por Marlei Bento (2022), professora do povo Kaingang, as avós e avôs podem ser consideradas “suportes de memória”, de histórias e saberes não-documentados, aprendidos na convivência diária e comunitária no território tradicional.

Para o povo Pitaguary, as pessoas mais velhas fazem parte do conjunto de atores sociais que construíram ao longo do tempo relações com a Terra (e os seus outros habitantes), aprenderam com ela/eles, desenvolveram práticas, conhecimentos e identidades coletivas. Como afirma Valdira, “tronco velho é esse que ensina, né?”¹².

Enquanto mestres de saber e cultura, suportes ou guardiãs da memória, desempenham e desempenham um papel fundamental na transmissão, para as gerações seguintes, de seus conhecimentos, mas também de experiências e estratégias de resistência em seu contexto social, cultural e territorial específico (Rowe et al., 2020).

Nesse sentido, são reconhecidas como *troncos velhos*. Não porque não “sirvam” mais, mas, como árvores vivas há muito tempo, são e estão profundamente enraizadas na terra, ricas em seiva, frutos e sementes, longamente ramificadas, produzindo sombra e adubo para toda a aldeia, como define Valdira¹³:

¹² Maria Valdira Batista da Silva, trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 15 de abril de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

¹³ Maria Valdira Batista da Silva, trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 15 de abril de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

Tronco velho saudável é aquele que dá estrume. Não esteja pensando que uma folha que cai, sai da validade, não. Sai não. Porque aquela folha, ela vai servir de adubo, entendeu? Vai servir de adubo.

Na sabedoria de manjé Liduina, mãe e avó da aldeia, as mangueiras mais velhas são as que dão as mangas mais doces. Por sua vez, as mangas são frutos que contém sementes que podem germinar brotos de mangueiras que um dia podem se tornar grandes árvores, as quais, além de produzir novas sementes, fazem grande sombra, tal qual elas, guardiãs das histórias e memória Pitaguary (Diário de campo, 22 de março de 2024).

No começo, esta seção encerrava a dissertação, homenageando esses troncos velhos, mas após a defesa, a partir das sugestões das indígenas examinadoras Raquel Mascarenhas Pataxó e Danilo Silva Guimarães, bem como de Neiva de Assis e Liliana Parra-Valencia, inverti a ordem das seções, iniciando a escrita dos resultados e produto da pesquisa-ação participante com as produtoras, quem nutre o chão, as árvores antigas e nativas. Portanto, não se encerra nelas, mas começo com elas, como seus doces frutos:

O tronco velho é o que tem mais experiência, mais sabedoria. Quem já viu o pé de uma mangueira, vê que ele vai ficando velho e tudo, mas antes ele vai dar o fruto, né? Pra muita gente. E ali é uma experiência. Se for uma mangueira boa, uma manga boa, cada pessoa vai querer ter uma manga na mão, né? E aí, a mangueira vai ficando velha mas quanto mais velhinha ela vai ficando, mais doce é a manga que ela dá.¹⁴

Assim, além de registrar a importância das árvores antigas para a re-existência do povo Pitaguary da Aldeia Monguba, nesta seção queremos relatar sobre como se deu o processo grupal dos Troncos Velhos. Este foi significativo para a pesquisa mas, sobretudo, para o fortalecimento da saúde comunitária indígena, nas palavras de Valdira¹⁵ :

Pra mim é uma felicidade. Como se diz, aquela dali, a Lúcia, é difícil ver a Lúcia. Se

¹⁴ Maria Liduina da Costa Silva, trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 15 de abril de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

¹⁵ Maria Valdira Batista da Silva, trecho de comunicação oral transcrito, roda de conversa realizada em 22 de março de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

não fossem esses encontros, pouco nos encontraríamos. A felicidade hoje, ela tá aqui, a Fabiana, né? Tudo é uma coisa que, como se diz, tronco velho é isso aí. Eu tenho muito que contar e sei que elas também. A minha felicidade é grande estar com vocês aqui.

Podemos interpretar a felicidade grande de Valdira como resultado integral do fortalecimento comunitário. Seu Zeca também expressa seu contentamento em virtude dos encontros grupais quando fala “prazer eu tenho em chegar aqui e ver meus conhecidos, tudo com saúde, tudo alegre, é bom demais. A pessoa estando alegre, a tristeza passa bem acolá”¹⁶.

Ao longo dos encontros em grupo na Casa de Apoio, das visitas e participação em outros eventos e movimentos na Aldeia Monguba foi possível notar que o povo Pitaguary compartilha de uma compreensão coletiva e recíproca de viver e de curar. Seu modo de vida é a de uma sociedade territorializada, organizada comunitariamente e coletivamente festiva, que desenha princípios, normas, estratégias e ações que definem a qualidade das relações no seu interior e exterior.

Esse campo filosófico e prático de pensar o mundo desde a comunidade compreende o exercício da vida além da individualidade, a partir do *nós*, definida dentro da vivência coletiva em cada tempo e espaço, bem como da autonomia política que os povos indígenas têm mantido através de seus conhecimentos, assembleias, associações e modos de organização próprios em territórios comuns (Velázquez et al., 2024).

Nesse sentido, os processos grupais constituem-se como parte de sua natureza e ontologia. Estes referem-se à construção coletiva e situada historicamente de espaços capazes de gerar bons encontros, tecer relações estáveis e nutritivas, elaborar tendências afetivas, estéticas, conceituais e de ação comum, desempenhando, portanto, papéis relevantes para a saúde da comunidade.

¹⁶ José Pinheiro da Costa, conhecido na comunidade como “seu Zeca”, trecho de comunicação oral de registro audiovisual da vivência realizada em 08 de novembro de 2024, na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

Ao trabalhar nesses contextos, psicólogas(os) preocupadas com a contra-colonização devem colocar-se como facilitadoras de processos de mudanças sociais e fortalecimento comunitário mas, na perspectiva da psicologia comunitária, é o *grupo* justamente o principal autor e promotor da proteção e promoção de saúde (Ximenes et al., 2017; Sonn et al., 2024).

O grupo popular é uma entre as diversas possibilidades de constituição de grupos e desenvolvimento comunitário. Caracteriza-se por reunir moradores de uma comunidade, colocando-se como espaço social de convivência e expressão de significados coletivos, de identificação e partilha de histórias e modos de vida:

A proposta de atuar com grupos populares, no própria local de moradia do participantes, prende-se ao fato de ser o meio comunitário a raiz que nutre a vida dos moradores e dos seus grupos, os quais se movem em um processo contínuo de interação, identificação e pertença, características de uma identidade social de lugar (Góis, 2008, p. 187).

O autor ainda destaca que tal atuação grupal requer a compreensão da realidade comunitária, sua história, cultura, conflitos, demandas, interesses, práticas, forças e formas próprias de organização social. Por esta perspectiva, além dos potenciais de saúde das comunidades, enfoca-se também nos saberes populares e locais, afastando-se da superioridade do conhecimento das ciências da saúde e do modelo biomédico no cuidado da saúde mental. Todas estas dimensões mencionadas devem ser os pontos de partida, caso contrário, a formação do grupo tende ao fracasso. A decolonialidade da própria psicologia comunitária exige também uma transformação na forma como pensamos e trabalhamos em e com as comunidades:

Nomeadamente, abandonando as noções de comunidade como fenômeno de interesse ou local de investigação/intervenção para nos concentrarmos, em vez disso, numa relacionalidade radical capaz de dismantelar ou tornar estranhos os padrões coloniais de poder e relação [e para] reclamar a comunidade como política, como resistência, em contraste com as concepções essencialistas (biológicas,

culturais ou sociológicas) de comunidade, ao mesmo tempo que sublinha a criticidade do envolvimento vivido com as lutas (Dutta, 2021, p. 61, tradução nossa).

Na experiência com a comunidade da Aldeia Monguba, o processo grupal dos Troncos Velhos não nasce com a chegada da universidade. Este já acontecia desde muito antes, constituindo-se, portanto, como iniciativa e ação concreta desenvolvida pela própria comunidade e lideranças, com apoio da rede de saúde indígena, profissionais e agentes de saúde. No entanto, a pandemia do coronavírus acarretou na fragilização desses encontros comunitários que, desde então, foram retomados progressivamente, com foco em eventos integrativos de datas comemorativas, como a festa de São João, Natal e dia das mães.

A nossa inserção como universidade, na condição de pesquisadoras e psicólogas comunitárias, se dá mediante o convite das lideranças para colaboração com os grupos já existentes. Visou-se, assim, a continuidade e ampliação do processo de desenvolvimento comunitário e da saúde das/dos moradoras/es. Os objetivos deste espaço de co-construção da saúde comunitária indígena com os Troncos Velhos tem sido promover a valorização da história oral, os saberes e práticas tradicionais de cura, bem como criar vivências de diálogo e cuidado entre as guardiãs da memória Pitaguary.

Ao longo do processo, fomos aprendendo na prática como dialogar com o tempo e dinâmicas próprias do grupo e das lideranças comunitárias, aos quais constantemente nos dirigimos para planejar e avaliar conjuntamente o processo. O registro em diário de campo de um desses momentos relata a experiência:

Faz uma semana que Ailton, Sheryda e eu acordamos em nos responsabilizar cada uma pelo contato com as lideranças e equipe de saúde para que o encontro de hoje acontecesse com participação geral. E surpreendentemente vingou. Estávamos todas e todos ali, com poucos minutos de atraso do horário marcado (19h30). O encontro acontecia de forma virtual, indicada como a mais viável pelas lideranças para conseguir reunir todas dentro de suas múltiplas localizações, rotinas e demandas. Apesar de reduzirem o corpo do encontro à face da tela, no espaço remoto temos acesso a recortes do cotidiano das pessoas. Seus planos de fundo

revelam algo de suas casas, seu movimento de suas rotinas, como “acabei de chegar em casa, por isso vou demorar a ligar a câmera”, sua companhia de seu ambiente familiar, a música ao fundo do culto que acontece próximo naquele instante, o barulho das motos e carros da avenida em que moro e as luzes dos prédios no horizonte dos meus olhos. Tudo isso se mistura, coincide, se atravessa. E diferente de nós, urbanas e acadêmicas, que levantamos a mão para falar e silenciemos nossos microfones quando nos reservamos a escutar, as participantes da aldeia falam alto, juntas, espontâneas, na fluidez de uma conversa cotidiana. Isso traz movimento e organicidade para a reunião virtual. Nosso objetivo com aquele encontro era realizar um planejamento participativo das atividades do grupo dos Troncos Velhos, onde pudéssemos escutar e integrar novas ideias e demandas do lado de lá. Após uma acolhida breve inicial, apresentei o esboço de cronograma e data dos encontros, juntamente com a proposta de que alguns destes sejam facilitados pelas próprias integrantes do grupo a partir de seus saberes tradicionais, como produção do álcool preparado, lambedor e garrafadas, trançado de palha e outras artesanias. Como consequência, aproximar também outros grupos e integrantes da comunidade, como por exemplo as crianças e os jovens, a esses encontros que poderiam se constituir como momentos de transmissão e recordação da cultura Pitaguary. A proposta foi pensada a partir do que observamos e escutamos das participantes do grupo sobre a desvalorização do seu conhecimento, que está vinculado à oralidade. O pajé Alex, que se não estava virtualmente conectado à essa altura, em alguma outra dimensão pactuou com a proposta, pois assim que entrou na videochamada sugeriu sua facilitação com o trançado da palha ou corte de madeira. Já as pajés Fran e Nadia, que se conectaram sob o mesmo teto e tela, compartilharam a ideia dos passeios e excursões para outros espaços sagrados do território como “aqui, no barracão” ou o terreiro das mangueiras sagradas. Conversamos então sobre a necessidade do transporte para o deslocamento, debatendo sobre as possibilidades de parcerias. Acontece que a

Aldeia Monguba é atendida pela rede de saúde e assistência social de Pacatuba e “todo mundo sabe que nós não é bem visto lá. Não preciso nem falar, a gente sente na pele todo dia”, comenta a pajé Fran. O CRAS-Indígena, que deveria atender sua aldeia, está situado na “porção do território” pertencente a Maracanaú, na Aldeia Santo Antônio. Apesar de comporem um mesmo povo, como reitera a pajé Fran diversas vezes, as fronteiras geopolíticas dos estados e dos territórios originários em regimes de reservas impactam o acesso dos Pitaguary às políticas públicas e direitos específicos. De qualquer forma, “em ano de eleição tudo fica mais fácil”, como comentam Raimundo e Cristina, e decidimos compor uma comissão para angariar esse apoio. Pajé Fran entrará em contato com André, responsável do CRAS-Indígena, e eu me coloco à disposição para realizarmos juntas essa negociação. Já Rosa colocou na roda a possibilidade da visita ao Museu Ferroviário, dada a relação da história Pitaguary vivenciada pelos mais velhos com a “maria fumaça”. Ela recorda que o trem era temido por soltar “fumaça de suas ventas”. Por trás desse medo, as mortes provocadas também pela linha férrea que cortava e ardia o chão do território sagrado, obrigando a nação que ali sempre viveu a criar “tamancos de madeira da serra” (calçados) para evitar as queimaduras com os carvões que caíam incandescentes. Além dessa ida em grupo ao museu, a qual ela se responsabiliza em organizar, Rosa também sugeriu o cinema como dispositivo. Além da exibição de algum filme que as mais velhas queiram assistir, a exibição delas a partir dos registros que têm sido produzidos (durante os nossos encontros mas mesmo antes), “para que se vejam”. Penso que esta pode ser uma primeira edição do material audiovisual que configuraria uma devolutiva interessante da pesquisa à comunidade. Ainda nessa chuva de ideias, Patrícia, que foi por mim convidada de última hora a participar, arriscou seu portuñol para propor a tessitura de um manto composto de retalhos de histórias. As lideranças, sobretudo Rosa, consideram que seria uma criação coletiva interessante, principalmente porque envolveria uma continuidade não apenas no fazer mas no permanecer no

tempo e espaço. O manto poderia ficar exposto no espaço do museu indígena que será reaberto no espaço de retomada da pedreira. Por fim, comentei sobre a articulação com Tamires, fisioterapeuta Pitaguary em formação, indicada pela liderança Ana Clécia, para criarmos mais momentos voltados ao corpo do/a idoso/a, com práticas físicas orientadas por profissionais. Este foi um dos desejos e interesses manifestados pelo grupo no momento de avaliação coletiva que realizamos no nosso último encontro antes do recesso (Diário de campo, 24 de julho de 2024).

É nessa co-gestão da saúde comunitária que desde outubro de 2023 estamos colaborando com a facilitação do grupo dos Tronco Velhos. Os encontros estão acontecendo com uma periodicidade quinzenal na Casa de Apoio Indígena, localizada na Aldeia Monguba. Estes são marcados com antecedência e envolvem um planejamento prévio participativo. Além dos materiais para a atividade do dia e um instrumental básico composto pelo caderninho de anotações, câmera para a captação de imagens, celular para a gravação de áudios e filmagens, sempre preparamos e levamos algo para trocar com o grupo em termos de comida e bebida. Algumas das participantes também tomam tal iniciativa e levam alimentos que refletem sua cultura alimentar, como batata-doce ou macaxeira cozidas, suco de acerola e de umbu-cajá, manga, chá de capim-santo e erva cidreira, bolo de milho e bolo fofo assado no fogão à lenha. Este ato de partilhar o alimento é também tradição entre os Pitaguary, e consiste em uma demonstração de afeto e consideração pelo outro.

As participantes constantemente relatam a importância dos encontros e atividades grupais. Algumas destacam o movimento, a convivência, as novas possibilidades, como em “se não fosse isso, uma hora dessas eu ia estar deitada em casa. Aqui eu encontro amigas, converso, faço uma coisa diferente, caminho”¹⁷. Outras, o tempo de descanso do trabalho doméstico ou da agricultura, o que possibilita outras expressões e criações, como em

¹⁷ Trecho de comunicação oral, registro audiovisual de 12 de janeiro de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba Território Indígena Pitaguary.

“precisamos deixar tudo pra trás e vir pra cá, se não a gente só vai viver dentro de casa fazendo comida, cuidando de casa. Aqui a gente tem um tempinho para *criar* qualquer coisa”¹⁸.

De forma frequente, participam em torno de 15 a 20 idosas e idosos, bem como familiares e acompanhantes. Junto destes, constam as presenças das agentes de saúde indígena e pajé Fran. A facilitação que desempenhamos é a do tipo comunitária. Diferente da assistencial e técnica, cujo objetivo é solucionar problemas específicos, geralmente do ponto de vista do especialista, a facilitação comunitária está voltada para a articulação morador(a)-família-comunidade e visa contribuir com a autonomia da comunidade, a construção e fortalecimento do sujeito coletivo e do desenvolvimento comunitário referenciado na cultura local (Góis, 2008).

A facilitação comunitária do grupo implica reconhecer os efeitos da dominação e exploração históricas, mas valorizar a importância do potencial comunitário, a experiência acumulada dos moradores e moradoras, sua participação e visão coletiva de futuro. Para tanto, utilizamos de abordagens vivenciais e a relação construída entre facilitadoras/agentes externos e grupo/agentes internos é integrativa, horizontal, compromissada e duradoura, de médio e longo prazo.

Por mais desafiadora que seja exercitá-la, a facilitação do tipo comunitária pode gerar autonomia e participação popular, centrais à valorização dos saberes e práticas locais de saúde e cura comunitária. Assim, as atividades com o grupo Tronco Velhos têm se caracterizado pela realização de rodas de conversa, contação de histórias, práticas corporais, vivências estéticas e artísticas, além da organização dos eventos comemorativos nestes anos de 2023 e 2024, a exemplo da celebração natalina e de São João, além dos momentos de integração com as demais aldeias do Território Pitaguary, como o Intercâmbio de Troncos Velhos Pitaguary.

¹⁸ Trecho de comunicação oral, registro audiovisual de 12 de janeiro de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba Território Indígena Pitaguary.

O referido intercâmbio ocorreu na Palhoça da Aldeia Santo Antônio no dia 23 de setembro de 2024. Em colaboração com a liderança espiritual Francilene Pitaguary (pajé Fran), Alex, psicólogo e técnico do CRAS-Indígena, nossas parceiras agentes de saúde indígena Fabricia e Cristina, e as lideranças da Aldeia Santo Antônio, Dona Nazaré, Cacique Cauã e Carlinhos Pitaguary, reunimos na palhoça da Aldeia Santo Antônio em torno de 60 pessoas mais velhas Pitaguary, seus filhos e filhas, netos e netas. Pajé Fran abriu esse grande encontro manifestando que estávamos juntas e juntos realizando uma das visões de seu pai, pajé Barbosa, o desejo de reunir aqueles e aquelas que construíram a resistência, que organizaram sua re-existência Pitaguary.

Em um primeiro momento, a pajé Fran convidou à frente suas parentes Maria “pé no chão” e Nazinha. Juntas, elas rememoram a luta travada pelos mais velhos e sua vida como afirmação da história e existência de um povo. “Livros vivos”, como uma delas se referiu, que devem ser valorizados como fontes de aprendizados pelos mais jovens que continuam a batalha. Por isso, “hoje é um dia que vai ficar para a nossa história”, afirmaram, puxando em seguida um Toré.

Após a abertura do festejo em território sagrado dançando e cantando, ainda em círculo escutamos cada uma das convidadas/os, que lembraram às parentes quem são, qual seu parentesco e pensamento sobre/ação no momento presente. Algumas falaram mais, outros preferiram escutar, mas todas expressaram o contentamento de estar ali. Naquela manhã pudemos compreender um pouco mais a potência da memória coletiva e o poder de cura da roda viva.

Figura 8.*Intercâmbio de Troncos Velhos Pitaguary.*

Nota. Fotografia de Sheryda Lisboa do Toré de abertura do encontro realizado na Palhoça da Aldeia Santo Antonio em setembro de 2024. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

Além da roda de cantos, partilha de histórias, lembranças e saberes, reunimos uma diversidade e abundância de alimentos. Sob os panos marrom do terreiro e azul de lemanjá, batatas-doces, bananas, bolo de arroz, arroz, cuscuz, café, bolo de milho, suco de acerola, pães, biscoitos e caju. Um grande e bonito encontro onde vivenciamos nutrição. Nutrição não apenas da matéria mas, sobretudo, dos vínculos, de articulação de afetos, de linhagens, de histórias, de significações, de fluxos materiais que nos excedem (Diário de campo, 26 de setembro de 2024).

Essas trocas são frutos específicos do modo de vida comunitário do povo Pitaguary. Consideramos relevante narrar o último intercâmbio pois, inspiradas por Martínez-Luna (2015), naquela manhã compreendemos um pouco mais sobre a importância dos intercâmbios de experiências concretas para o fortalecimento dos processos locais de re-existência:

Con ellos reproducimos y enriquecemos nuestra cosmovisión, nuestra interpretación

natural de la historia. Nuestra sapiencia encuentra en ellos los medios de intercambio necesarios. No necesitamos medicina gubernamental, tenemos la propia; no necesitamos consumir productos ajenos, producimos los propios. Los energéticos que necesitamos, los podemos generar. La educación es el quehacer de todos, todos los días, conocimientos que extraemos y nos aporta la naturaleza que nos comparte y compartimos (p. 112).

Após as fases de convivência e construção de uma relação inicial de cooperação com a comunidade, foi possível aprofundar a pesquisa-ação participante por meio da permanência e ação conjunta nos círculos de encontros grupais, fortalecendo os laços de amizade e as práticas comunitárias de saúde. Além dos *testimonios* partilhados nas rodas de conversa analisadas nas seções subsequentes, destacamos a seguir duas vivências estéticas dos encontros que, como galhos que ramificaram a partir do processo grupal, demonstram a diversidade de possibilidades narrativas e criativas do processo grupal com as avós e troncos velhos da Aldeia Monguba.

(Auto)retratos da resistência debaixo da sombra dos “pé de pau”.

Pés no chão, corpo presente, a cabeça pensa onde pisa. E ali a gente pisa junto, em família. Cada uma fazendo sombra para a outra, cuidando e escutando. Escutar = cuidar = sombra. Quem ‘veve’ no nordeste sabe o valor que uma sombra de qualquer pé de pau tem, mas a sombra dos troncos velhos sustenta a história e resistência Pitaguary (Pajé Alex, diário de campo, 12 de janeiro de 2024).

Esse registro refere-se a uma das falas do pajé Alex no momento espiritual de abertura dos encontros com os troncos velhos. Naqueles primeiros meses do ano de 2024, vínhamos elaborando com o grupo a criação de retratos como dispositivo terapêutico, estético e político. A proposta inicial era que elas levassem fotografias reveladas e guardadas nos álbuns de família que se identificassem e que contassem alguma história (de si, do passado, da aldeia). No entanto, como parte da proposta era fixarmos tais retratos em

em um dos espaços comunitários da aldeia, poucas aderiram à primeira ideia, preferindo ser fotografadas no presente.

Assim, a vivência expandiu-se durante três encontros consecutivos. O primeiro momento consistiu na produção de tubos com papeis coloridos, os quais serviriam como material para a estrutura e decoração das molduras dos retratos. Nesse primeiro encontro também fotografamos as participantes, para, no momento seguinte, continuar a composição com as fotos reveladas. Durante o trabalho manual e sua organicidade, nos aproximamos de cada uma das participantes por vez para pedir que nos contassem um pouco da sua história e como gostariam de ser lembradas na aldeia. Com isto, construímos com elas o registro escrito de suas identificações próprias, as quais acompanharam suas fotografias.

Figura 9.

Criação das molduras de si.



Nota. Registro do momento grupal das criações singulares das molduras. Fonte: acervo pessoal.

A imagem acima registra parte do segundo encontro, quando integramos a criação singular das molduras com os tubos coloridos ao redor das fotografias reveladas e suas

identificações impressas. Cada participante compôs de forma livre a moldura de seu retrato, o que possibilitou a expressão da criatividade e diversidade dentro do grupo. Apesar das molduras terem ficado diferentes umas das outras, como os materiais eram os mesmos e a criação se deu durante os encontros grupais, observamos que a vivência fortaleceu o sentimento de pertencimento comunitário e identitário, sobretudo pelas histórias que foram narradas em roda no momento seguinte.

Seu Antônio, por exemplo, enquanto cria a moldura ao redor de sua fotografia, faz referência ao seu cotidiano no roçado, relatando que naquele inverno colheu muita macaxeira. Essa é sua sabedoria. Por isso, identifica seu retrato como o de um agricultor e guardião da Natureza, Antônio Mário de Araújo Santos.

Figura 10.

Seu Antônio, agricultor e guardião da Natureza.



Nota. Moldura e descrição produzida por ele. Fonte: acervo pessoal.

O terceiro momento encerrou a vivência com o ato de firmar, uma por uma, o seu retrato no tronco da grande árvore pintada em uma das paredes internas da Casa de Apoio. Foi um momento simbólico, em que muitas se emocionaram com o que esse gesto representava nas suas trajetórias de vida e luta, relatando os significados de seu pertencimento a esse lugar comum e habitado. Assim, após a fixação dos retratos delas, essas figuras de resistência e afirmação da existência do povo Pitaguary, facilitamos uma roda de contação de histórias e lembranças que foram evocadas a partir da vivência. O que essas fotografias contam? Quantas experiências compartilham? Quais os significados que elas atribuem a sua vida na aldeia?

Figura 11.

Manjé Liduina fixa sua imagem e história.



Nota. Momento de firmamento dos retratos na Casa de Apoio e contação das histórias de luta dos troncos velhos. Fonte: acervo pessoal.

Nas palavras delas:

— Eu sou Liduina, esposa do pajé Barbosa e mãe da aldeia. A aldeia representa

para mim uma mãe porque é uma luta muito grande nossa e estamos vencendo, devagarinho vamos vencendo e vamos esperar mais coisas boas também porque a gente vai lutando e lutando, e mais coisa boa vai acontecendo como a gente quer que aconteça. E é ensinando os filhos, os netos, ensinando todos na aldeia, chamando para a reunião, isso é bom para nós. A mãe, ela abraça todos¹⁹.

— Está aí né, nós indígenas em um pé de pau é uma coisa muito interessante para nós. Nossa luta começou debaixo dos pés de pau. Enquanto a gente se reúne para ter uma unidade de saúde, ou quando se reúne para lutar por qualquer outra coisa, é sempre debaixo dos pé de pau. Os pé de pau é coisa da Natureza, de tudo que a gente usa, o índio, de tudo que ele traz, é da natureza, é da mãe terra, o que nós come, nosso alimento é da mãe terra, que dá esse fruto para a gente de estar aqui debaixo trocando ideia, fazendo reunião. Como a Liduina falou, os pé de pau é igual uma mãe. Quanto mais índio chega debaixo de pau, mais cabe índio para fazer o trabalho. Hoje eu agradeço por estar por aqui ainda fazendo minhas coisas, minhas dinâmicas, meus rituais junto com meu povo. Hoje estou maravilhada porque se eu partir hoje, já fiz muita coisa para trás, já lutei muito, e estou muito satisfeita²⁰.

É significativo destacar o fato de não desvincularem a história singular de cada uma da história coletiva do seu povo. A história de vida delas é a história da aldeia. Ao rememorar episódios significativos dos seus caminhos, afirmam com emoção seu pertencimento Pitaguary. “Fomos muito humilhados, perseguidos, apedrejados, explodidos, queimados, mas resistimos, estamos aqui para contar a história”. Suas falas me tocam em lugares profundos. Lembro que quando propomos essa vivência, visávamos destacar marcas dessas vidas em um dos espaços comunitários da aldeia para que sejam lembradas

¹⁹ Maria Liduina da Costa Silva, mãe da aldeia, liderança e uma das fundadoras do movimento indígena Pitaguary. Trecho de comunicação oral, registro audiovisual do encontro do dia 01 de março de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Indígena Pitaguary.

²⁰ Maria Valdira Batista da Silva, raizeira, filha de mezinheira, uma das fundadoras do movimento indígena Pitaguary. Trecho de comunicação oral, registro audiovisual do encontro do dia 01 de março de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Indígena Pitaguary.

e conhecidas pelos que virão. Nesse dia, um rastro dessas existências foram fixadas lá através de fotografias coladas no seu “pé de pau” (Diário de campo, 1 de março de 2024).

Figura 12.

Retratos dos Troncos Velhos Pitaguary.



Nota. Baía e seu marido em frente aos troncos velhos da Aldeia Monguba na abertura da mostra Somos Todos Parentes - Benício Pitaguary. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

Os testemunhos partilhados que acompanham os retratos das avós e troncos velhos simbolizam, assim, a existência e resistência do povo Pitaguary, acordam e ativam a memória da aldeia. Para Valdira e Liduina, os mais jovens devem aprender com elas, conhecer a história de seu povo, continuar a luta que elas e os mais velhos travaram no passado, os rituais, suas dinâmicas, a união, os espaços sagrados retomados, a agricultura, os artesanatos e a cultura alimentar (Diário de campo, 01 de março de 2024). A liderança Rosa Pitaguary, que também participou da vivência, ao falar sobre o seu retrato que será fixado nas paredes erguidas sob o chão de seu território ancestral, afirmou:

“Muitos dizem que sou apenas mais uma a tentar. Eu digo que sou menos uma a

desistir”. Nós aqui, principalmente nós mulheres e lideranças que lutamos por uma causa, por nosso povo, tentam fazer a gente desistir. Nossos troncos velhos passaram por toda uma luta também que ainda hoje dão continuidade. Nelas a gente se espelha, porque não desistiram de lutar e buscar um futuro melhor para nossa aldeia, nosso povo²¹.

Nessa mesma direção, no círculo final de partilha dessa vivência, Edvaldo deu o relato que transcrevemos abaixo. Nos atentamos aqui aos meneios da oralidade, às curvas da memória e fatos que brotam em seu depoimento que, em menos de cinco minutos, desenha um tanto da violência enfrentada pelo seu povo e da sabedoria nascida da relação da aldeia com o território ancestral:

Eu não sou tão antigo, tenho 51 anos, mas nasci e me criei aqui. Na minha época de criança, eu morava no alto da serra, os meninos do pajé Barbosa não eram nem nascidos. Conheci o pajé Barbosa criança também. Hoje, apesar dele não estar mais presente aqui em carne e osso, temos a lembrança. A gente se lembra do que viveu, né? Mas aqui, tem muita gente que dizia assim “aqui não tem índio”. Mas todos nós temos sangue de índio. Não é porque tenho a pele branca que não sou índio. Não é o índio que corre na mata, que quer ficar na mata direto, isso não existe mais, mas todos nós temos sangue de índio na veia. O que acontece é que muitos não procuraram saber disso. O meu avô contou que eles trabalhavam para os barões. Sempre teve muito preconceito sobre ser índio. Na época da revolução, de passar a ser indígena, foi uma confusão. Alguns se afirmaram, outros não. Muitos ainda continuam dizendo que não são índios, tá entendendo? Mas eu acredito que nós temos que confiar, no bem difícil, e as pessoas que foram cavar e buscar o que nós temos hoje, podem não estar mais na terra, mas o que eles fizeram, nós vamos aproveitar e se nós puder fazer cada dia mais por nós, é melhor. Não é porque alguns morreram que nós vamos deixar de lutar. Um dia nós vamos embora

²¹ Rosa da Silva Sousa, liderança Pitaguary, trecho de comunicação oral, registro audiovisual do dia 12 de janeiro de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

também, mas enquanto não formos, vamos fazer por nós e pelos que estão aqui com a gente no território e pelos que ainda vão nascer. A Valdira, por exemplo, já colocou os frutos dela, e os frutos das filhas e filhos dela também vão nascer, então cada dia mais vamos acrescentando os frutos, que vão caindo na terra, e vão brotando. Então nunca tem fim. Nossa família nunca vai ter fim. Sempre vai ficar aquele fruto e semente brotando. Alguns pés de árvores se acabam e outros nascem e isso é o mais importante para a vida da gente. *Mas enquanto estamos vivos e dando sombra para quem não tem, vamos continuar fazendo nossas ciências.* Nós aqui, somos aldeia, então é muito bom essa aldeia da gente ficar sempre unida para que nunca deixe os de fora tomar de conta para estragar. Os de fora não tem conhecimento e vão estragar e jogar fora o que a gente plantou, o que a gente criou aqui dentro. Eu fui embora daqui para Belém e morei muito tempo numa outra aldeia. Lá a gente ia para os igarapés e eles mandavam eu tirar a roupa. Como sou assim meio curioso, perguntei porque. Um deles respondeu que é porque enquanto você está nu, não está mal intencionado. Você estando vestido, a gente não sabe a sua intenção. É a cultura deles. Não adianta a gente estrebuchar. Eu estava morando lá e tive que ficar sem roupa, fazer a cultura deles, como aqui a gente faz a nossa. Se você me perguntar se eu sofri lá, não, eu não sofri. Foi o canto que eu passei melhor, foi dentro da aldeia. Mas como diz, se passar pro lado do branco, você vai sofrer, você vai trabalhar de graça para ganhar só um prato de comer, e dentro da aldeia (das aldeias, porque eu já andei muito), eu nunca passei fome. Alguém aqui já passou fome? Passou não, porque não é um só, mas todos unidos que se juntam para ajudar. Então eu fico muito agradecido pela reforma dos indígenas que somos nós, os cabeças velhas que formaram essa aldeia. Eu mesmo já cheguei a pensar, lá atrás, que essa retomada não ia acontecer, porque parecia pouca gente, mas aí foi crescendo, foram se colocando, se colocando, e hoje está aqui a aldeia grande. Então é a força que faz a união. E se nós não fizermos essa união, nunca vamos ter a força para vencer o inimigo que vem lá de fora para

estragar. Vamos se reunir, enquanto eu estiver vivo, quero participar dessas reuniões porque é isso que faz a força²².

Encerramos, assim, esta seção, com o sentimento de que os relatos acima transcritos por si dão sua aula e análise, testemunhando suas experiências e significados do racismo anti-indígena e atualização da colonização, os processos de territorialização e territorialidade, o pertencimento ao território ancestral, a produção da saúde comunitária, o desenvolvimento do sujeito comunitário. Suas temporalidades são gestos, estéticos e políticos, dos corpos-telas, das palavras, da memória ritual coletiva, das histórias e lugares que encenam passado, presente e futuro, como nos indica Leda Maria Martins (2021). Completamos, portanto, a espiral do pensamento que tecemos juntos e juntas, em grupo.

Tudo que pinta, fia, borda e tece: retalhos intergeracionais da memória Pitaguary

O escritor Daniel Munduruku nos presenteia em seus livros com histórias e narrativas que referem uma ontologia da velhice e infância que muito se aproxima da cosmovisão Pitaguary. A criança é aquela que tudo pode, enquanto o velho é aquele que tudo sabe. No velho, está a criança; mas na criança ainda não está o velho. Ela precisa passar por cada estação para chegar lá. Assim, a avó é aquela que conta as histórias, ligando o presente ao passado, fazendo com que a roda viva da vida continue girando, mas como uma espiral, que vai se movendo para frente. Na medida em que a criança vai aprendendo com as estações anteriores, ela vai acumulando histórias dentro dela, criando, assim, a oportunidade para tornar-se um dia avô e avó na sua comunidade (Munduruku, 2024).

Com esses ensinamentos, abrimos a última seção, ou o último galho, desta dissertação. A ramificação brotada com o grupo dos Troncos Velhos que queremos narrar aqui diz respeito à atividade de criação de um manto de retalhos da vida e memória Pitaguary. Nela integramos os saberes tradicionais dos fios, pontos e bordados, as mestres

²² Francisco Edvaldo da Silva, trecho de comunicação oral em registro audiovisual do dia 01 de março de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Indígena Pitaguary.

de seu fazer, as contadoras de histórias, as avós e avôs, mães, filhas, filhos e netas, troncos velhos, anciãs e crianças, passado, presente e futuro.

Esta foi mais uma vivência contínua, que perdurou de outubro a novembro de 2024, durante quatro encontros consecutivos na Casa de Apoio e quatro semanas na Escola Indígena Ita Ara, localizada a poucos metros da primeira, também na Aldeia Monguba. A pesquisadora Sandra Patrícia Costa Salazar, integrante do grupo de pesquisa e pós-graduação da reaPODERE, está inserida na escola, e junto às professoras e professores facilitou a continuidade da atividade com as crianças.

Na abertura da atividade, os desenhos realizados pelo grupo dos Troncos Velhos previamente, no encontro sobre a geografia afetiva do território ancestral, que ocorreu em maio deste ano, foram retomados e apresentados ao grupo e às crianças como referências próprias, possíveis inspirações para a criatividade. Assim, espaços, elementos e símbolos significativos da memória e pertencimento ao território tradicional Pitaguary – sua própria casa, o roçado, a enxada, os terreiros e igrejas, a escola, a serra, os macacos que saltam entre as árvores, os pássaros, o cocar, a paisagem do dia a dia, a cachoeira, o rio, as pedras, o tambor de toré, as cisternas construídas, as artesanias, a peneira e colher de pau – já expressados antes com lápis de cor ou giz de cera e papel (Figuras 13 a 17), poderiam ser bordados ou pintados nos retalhos de tecidos.

Figura 13.

Cachoeira conhecida como bica.



Nota. Desenho de Maria Araújo. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

Figura 14.

A paisagem do dia a dia de Fabricia, agente de saúde indígena.



Nota. Desenho de Fabricia. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

Figura 15.

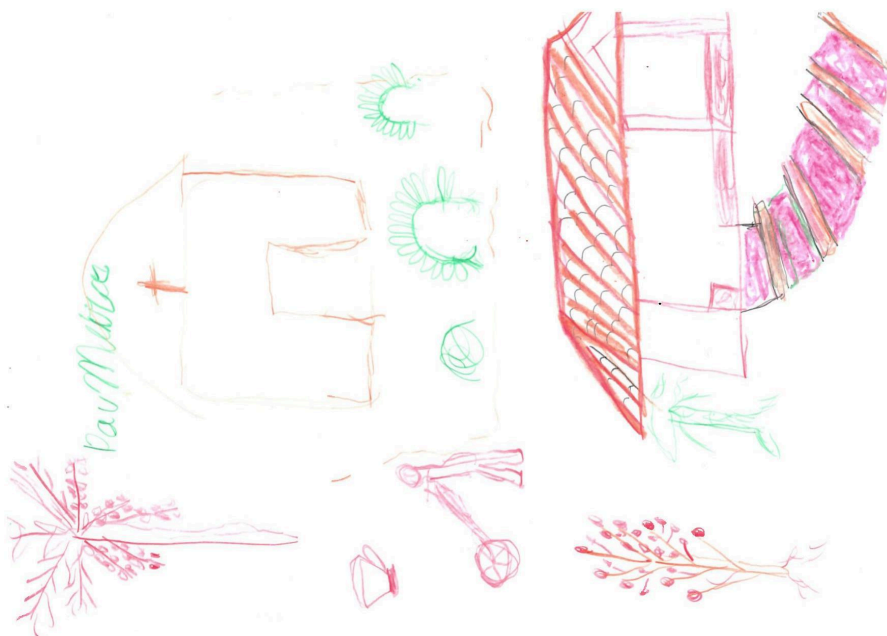
A oca.



Nota. Desenho de seu Antônio. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

Figura 16.

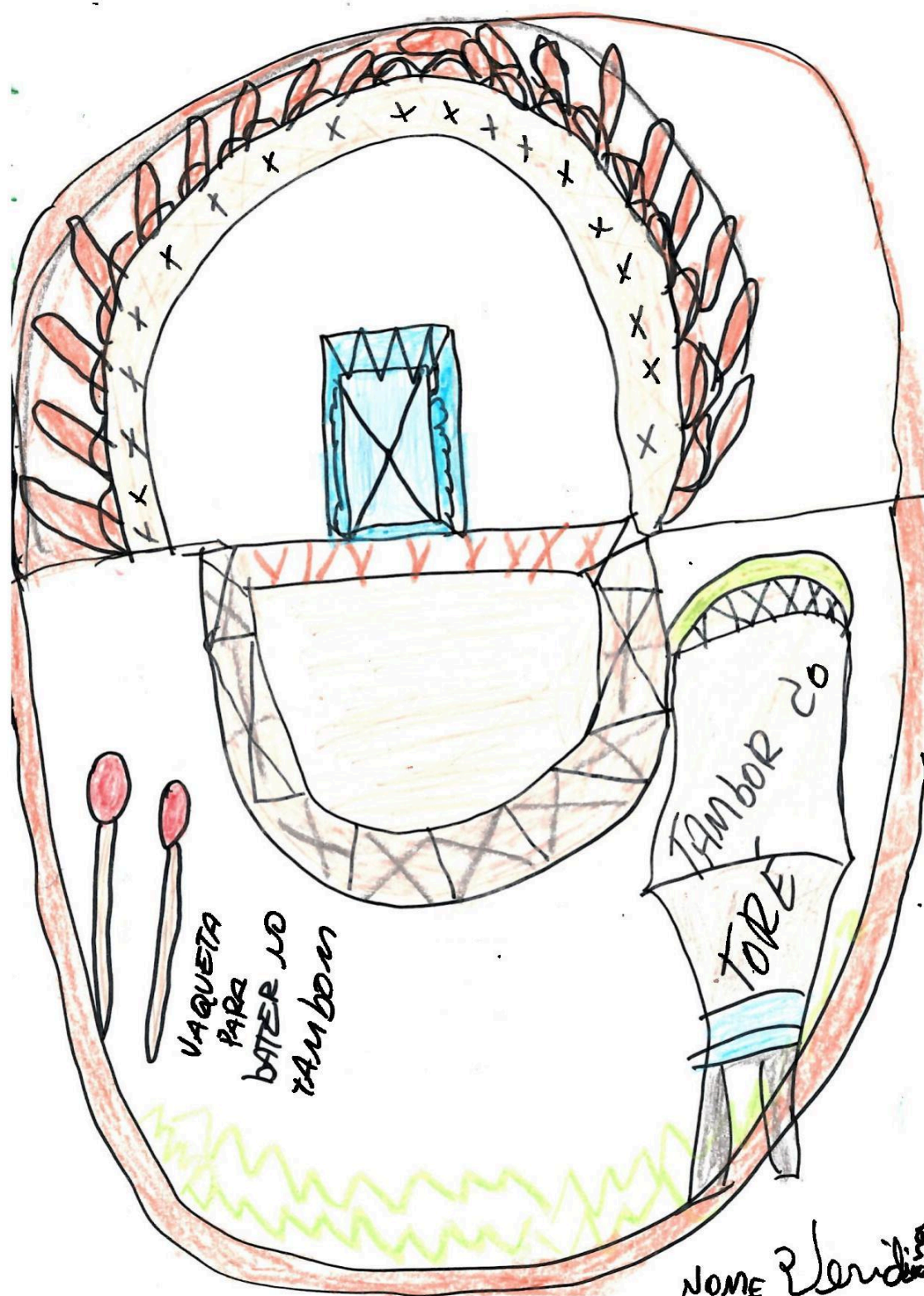
“Paumeira”, igreja, cocar, café, enxada, urucum e a Casa de Apoio.



Nota. Autoria anônima. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

Figura 17.

Pátio redondo na Escola Indígena Ita-Ara, espaço de educação e ritual.



Nota. Desenho de Verinha Pitaguary, uma das primeiras estudantes da escola Ita-Ara. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

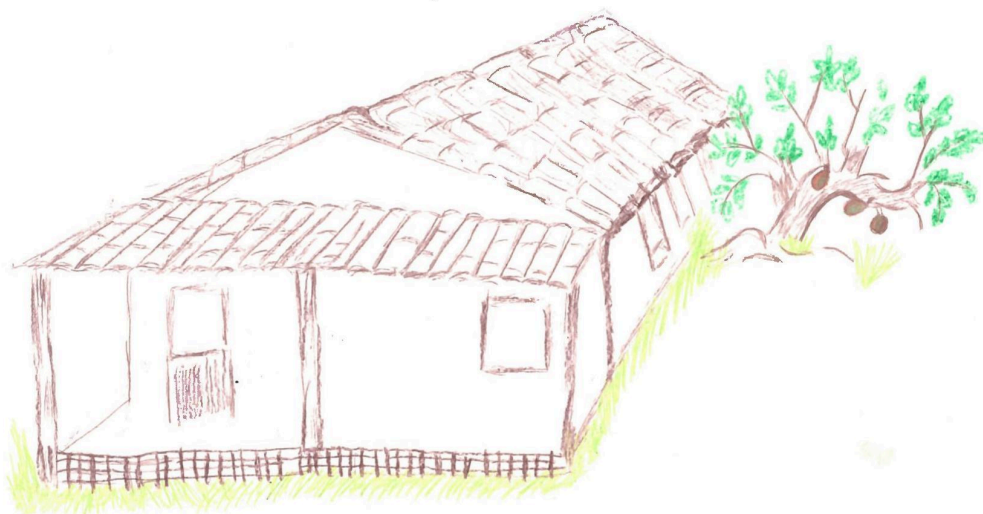
Ambas, crianças e mais velhas, expressaram admiração com os desenhos conservados em um catálogo. As primeiras, manifestando intenção de desenhar também para agregar seus desenhos aos das mais velhas; estas, surpresas e contentes em ver o que tinham sido capazes de criar, mesmo tendo argumentado na época que não sabiam desenhar ou que havia muito tempo que não o faziam.

Como podemos observar nas figuras acima, a maioria das representações desenhadas referem-se a lugares e paisagens do território da aldeia associados a elementos sócio-culturais, como o tambor, a agricultura, a oca, a escola e o Toré. Além disso, todos os desenhos contêm a cor verde em suas manifestações, o que poderíamos analisar como expressão da presença da mata e da serra no cotidiano das produtoras na Aldeia Monguba.

Os sentidos que as pessoas atribuem ao seu território enquanto lugar habitado são vitais para compreendermos como estas vinculam suas experiências entre elas mesmas e com o lugar que compartilham (Silva, Bomfim & Costa, 2019). Assim, os desenhos não apenas representam, mas exprimem significados e afetos, e nesse sentido, criam contextos de aquecimento para a contação de histórias, como fez Isângela, filha da produtora Vilauta. No seu desenho, ela mesma registra o que quis representar, sua infância na casa da avó Amélia, de quem sente saudades, onde viu e viveu as mudanças que o tempo e o espaço marca.

Figura 18.

Quantas histórias a casa de vó Amélia pode contar?



Aqui representa a minha infância na casa da minha avó "Amélia" onde eu vivi e vi as mudanças que aqui nesse desenho que eu represento. Saudades.....

Nota. Desenho de Isângela. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

Nesse sentido, retomar tais imagens de lembranças afetivas e pertencimento, criadas por elas mesmas no espaço comunitário, foi propulsor para continuar a produção social de memória através do manto de retalhos da vida Pitaguary. De acordo com Assis, Zanella e Boligian (2017), a produção social de memória resulta justamente da ação coletiva de contar, refazer e reconstruir lembranças que ajudam os sujeitos em seus contextos históricos e culturais a conferir sentidos identitários e de pertencimento às relações sociais entre passado, presente e futuro.

Memórias são fundamentais para as relações que as pessoas estabelecem com o espaço onde vivem. São suporte para a produção do sujeito e de sentimentos de pertencimentos. Portanto, se estas produções são atravessadas pela consideração de uma herança e pela preservação de um patrimônio sócio-histórico, e se a capacidade de recordar, preservar e perpetuar o passado faz parte de um sentimento de pertencimento, este último encontra local de expressão privilegiada

nos “lugares de memória” (Assis, Zanella & Boligian, 2017, p. 94).

Isto em vista, além de contínua, a elaboração de todo o processo de tessitura intergeracional da memória Pitaguary foi comunitária. Os planejamentos iniciais ocorreram em colaboração com a participante do grupo e bordadeira Vilauta, bem como com a liderança Rosa. Sua concepção fundamentou-se nas demandas das lideranças da comunidade e das participantes do grupo, as quais lamentam a crescente distância e diminuição da convivência entre elas e os mais jovens.

Assim, com o intuito de fortalecer a convivência entre gerações na aldeia e as possibilidades para a produção de memória através da transmissão oral e visual de histórias, saberes e práticas tradicionais cotidianas, filhas e filhos, netos e netas, com algum grau de parentesco com as participantes do grupo seriam convidadas/os a estarem presentes nos próximos encontros com os Troncos Velhos. O que aconteceu, no entanto, é que a maioria dessas crianças frequentam a escola da aldeia no período da tarde e a mesma não concordou que apenas crianças indígenas fossem retiradas das salas. Era preciso incluir todas, indígenas e não-indígenas, dado que o corpo estudantil da Escola Indígena Itá-Ara é diverso, abarcando crianças de outros territórios que não só o Pitaguary. Então, das cinco ou no máximo dez crianças que estávamos esperando, chegaram quase trinta.

Felizmente, a pluralidade e quantidade de materiais correspondeu ao tanto de crianças que chegaram naquele primeiro encontro com as mais velhas na Casa de Apoio. Eram diversas as cores das lãs, quase fieis à lista que Vilauta havia feito, além de tecidos de algodão cru e talagarça, agulhas, tintas, lápis de cor, pinceis, giz de cera e papel. De início, todas se apresentaram, socializando seus nomes e laços de parentesco, re(conheceram) as guardiãs e mestras do saber Pitaguary que estavam presentes. No entanto, no momento da prática, não conseguimos formar os pequenos grupos entre gerações e familiares, como tínhamos planejado pensando na continuidade do fazer para lá daquela tarde e daquele espaço, pois além da desproporção entre a quantidade de crianças e idosas, estas não estavam muito dispostas a ensinar. Pelo menos, não da forma como se

dá o ensino na escola. Para elas, a transmissão de conhecimento é no dia a dia, vendo e fazendo. Assim, quem ali quisesse aprender com elas, que viesse para perto olhar.

Algumas crianças demonstraram interesse mas a maioria estava animada demais para calar e observar. Então, no início, de um lado ficaram as crianças, e do outro, as anciãs. As primeiras, em sua maioria, quiseram pintar. Repartimos os tecidos de algodão liso, papel, tintas e pinceis. Aquelas que demonstraram interesse, aos poucos foram se achegando e aprendendo, o que acabou gerando um efeito cascata entre as demais, que quiseram então costurar também. Assim, com ajuda das professoras e professores das turmas, foram passando os desenhos e pinturas para os retalhos de talagarça, onde os bordaram e preencheram com ponto de cruz, tal qual as mais velhas (Diário de campo, 11 de outubro de 2024).

Figura 19.

Vó Valdira e neta Lorrane pintam seu pertencimento.



Nota. Fotografia de Sheryda Lisboa. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

Figura 20.

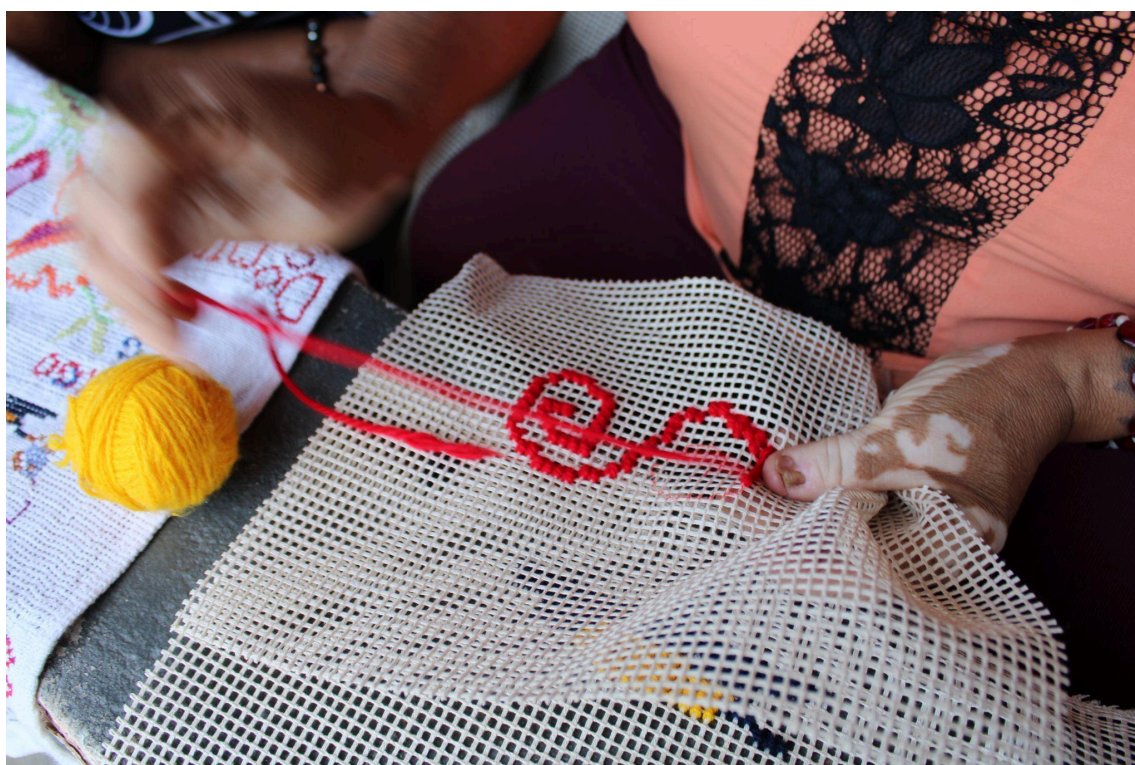
Quinha ensina seu irmão Marquinho a bordar.



Nota. Fotografia de Sheryda Lisboa. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

Figura 21.

Mãe da aldeia puxa e borda o fio da memória.



Nota. Fotografia de Sheryda Lisboa. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

Figura 22.

A criança aprende a bordar.



Nota. Fotografia de Sheryda Lisboa. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

Tanto no primeiro como nos encontros consecutivos de criação e construção do grande tecido, foram as mulheres avós do grupo de Troncos Velhos que participaram da vivência. Apenas um dos poucos anciões que compõem o grupo nos acompanhou. Aqui talvez pudéssemos fazer uma análise de gênero considerando o patriarcado colonial moderno (Segato, 2012), que desde o momento da invasão do território de Abya Yala em 1500, reconfigura, conforme sua lógica de poder patriarcal, os modos de organização das sociedades indígenas, criando diferenças hierárquicas entre homens sobre as mulheres (Paredes, 2020). Na divisão de trabalho patriarcal, ofícios domésticos e subjugados, como a costura, são atribuídos às mulheres.

No entanto, além de não ser esse nosso interesse aqui, muitos dos meninos da escola se instigaram a aprender a bordar, ofício tido como feminino. Ainda, o trançado da palha, que consiste em um modo de tecer, é transmitido hoje por um tronco velho masculino, seu Zeca, para quem a normativa de gênero imposta pelo entroncamento

patriarcal²³ (Paredes, 2010) não o barrou de aprender com sua mãe a trançar, como demonstramos na seção seguinte.

O processo grupal nos ensina também a compor com (não hierarquizar) as diferenças e por isso, a criação do manto não foi restrita à expressão com agulha e linhas. Aquelas que não quiseram ou puderam tecer, pintaram e colaram seus retalhos, criando desenhos a partir de colagens de tecidos coloridos. Por fim, as mais velhas, participantes do grupo de Troncos Velhos, escolheram unir os retalhos de duas formas: uma em um grande tecido de algodão, cuja bainha foi tecida por mãe e avó e pintada por neta e netos da aldeia, formando um painel dos retalhos pintados; e outra, pela tessitura dos retalhos de talagarças bordados. Ambos contêm invenções tanto das sábias e experientes bordadeiras, como das suas descendentes e aprendizes.

Destarte, criamos duas obras intergeracionais da memória e vida Pitaguary. Estas serão expostas e conversadas no Instituto Museu Indígena Pitaguary (IMIP), localizado próximo à pedreira na Aldeia Monguba. Antes de chegar ao museu, articulamos com o grupo, as lideranças e professoras da Escola Indígena Itá-Ara um momento de socialização do processo dessa criação na escola, quando as histórias que os desenhos, pinturas, colagens e bordados carregam puderam ser contadas pelas avós e troncos velhos, suportes da memória Pitaguary.

²³O “Entronque Patriarcal” é um conceito criado por Julieta Paredes Carvajal, pensadora indígena Aymara dentro do Feminismo Comunitário na Bolívia, para poder entender a configuração atual das relações de poder. Por “entronque”, ou entroncamento como traduzimos aqui, compreende-se o encontro entre histórias e mundos paralelos de construção do patriarcado. No momento da invasão do território de Abya Yala em 1500, o patriarcado colonial cristã-ocidental constroi alianças e pactos que reconfiguram as relações de poder que beneficiam, também nas sociedades indígenas, homens sobre as mulheres.

Figura 23.

Troncos velhos na socialização do manto de retalhos intergeracionais na Escola Indígena Ita-Ara.



Nota. Fotografia de Sheryda Lisboa. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

Figura 24.

Curumins na socialização dos mantos de retalhos intergeracionais na Escola Indígena Ita-Ara.



Nota. Fotografia de Sheryda Lisboa. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

Figura 25.

Mantos de retalhos intergeracionais.



Nota. Fotografia de Sheryda Lisboa. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

Raízes

Pensar e destacar os saberes e práticas de cura da ciência Pitaguary é um convite para que a gente se predisponha a um exercício de abertura a outras ontologias e epistemologias, de forma que possamos ser capazes de construir verdadeiras confluências (Bispo, 2023). A possibilidade de imaginarmos uma cartografia das práticas tradicionais Pitaguary que, como raízes, sustentam o cuidado e cura comunitária da Aldeia Monguba desde o começo de seu mundo, coloca-se aqui, então, como ato de justiça epistêmica com a ancestralidade, um documento de uma memória histórica e coletiva.

Nas palavras de Krenak (2023, p. 37), não só as comunidades indígenas, mas também as quilombolas, os ribeirinhos, os povos da floresta e de terreiro compartilham com a Terra:

(...) o seu grande acervo de recursos, que podem ser mobilizados em favor do bem-estar, em favor do bem-viver, como uma experiência fluente, não como algo estanque, mas que se atualiza o tempo inteiro, de acordo com as topologias que nós somos capazes de experimentar em cada contexto, em cada lugar onde nós vivemos.

O chamado é para abrir nossa escuta e demais sentidos às potências curativas que os povos são capazes de invocar, associados à Natureza e aos encantados, às curadoras(es), rezadoras(es), mestras(es) de saberes e pajés dentro (e fora, em confluências) das suas práticas ancestrais.

Vivian Camacho (2024), parteira da tradição Quechua do planalto boliviano, defende que as medicinas tradicionais indígenas estão relacionadas à diversidade de cosmovisões, uma vez que respondem a um conjunto de questões fundamentais (isto é, ontológicas) e vivenciais enfrentadas pelos povos ao longo da história: “cada povo tem algo a fazer para sustentar e apoiar a vida” (p. 52, tradução própria). Assim, constroem epistemologias próprias que são elaboradas a partir de dimensões sociais, históricas, situacionais, simbólicas e cosmopolíticas (Latour, 2001).

Todas as culturas têm seu “núcleo ético-mítico” (Ricoeur, 1964), ou seja, uma visão de mundo a partir da qual se interpretam fenômenos e momentos importantes da vida em suas múltiplas expressões. O que acontece é que certas culturas (como a chinesa, a grega, a asteca, a romana, a árabe, a europeia e norte-americana) alcançaram, devido ao seu domínio político, econômico e militar, uma extensão geopolítica que tentou alastrar outras sociocosmologias (Miglievich-Ribeiro & Romera, 2018). Sobre isso discorreremos ao longo da dissertação.

Aqui, no entanto, queremos nos dedicar a destacar as potências curativas comunitárias, cotidianas e ancestrais Pitaguary que nos foram partilhadas sobretudo pelas avós e troncos velhos da Aldeia Monguba ao longo dos últimos dois anos de trabalho participativo. Como afirma Valdira sobre sua herança e sabedoria ancestral: “aqui é uma coisa nossa. Isso aqui vem desde o começo do mundo. E a gente não pode perder essa tradição. Temos que continuar até chegar ao fim” ²⁴.

Por sua fala, ressaltamos a relação entre a resistência histórica “desde o começo do mundo”, e cultural, sua “tradição”, as sabedorias e práticas ancestrais que as avós e avôs Pitaguary rememoram e reinventam junto às gerações mais novas. As lutas pelo território, a defesa do lugar de “tradição”, são também lutas de sentido e saber (Porto-Gonçalves, 2002).

Assim, os saberes e práticas – coletivamente criados e historicamente situados – que concernem ao modo de vida de um grupo social que, como o povo Pitaguary, utiliza para estabelecer seu pertencimento e identidade étnica, são os mesmos para manter o território tradicionalmente habitado (Little, 2018). Por isso, tais territorialidades podem ser definidas como “cosmografias”:

A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (Little,

²⁴ Maria Valdira Batista da Silva, trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 05 de abril de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

2018, p. 4).

A memória coletiva, portanto, mantém vivas as dimensões simbólicas e identitárias dos povos com os seus lugares, a partir dos quais reivindicam sua existência e pertencimento cultural. Na cosmografia Pitaguary, histórias e práticas comunitárias são rememoradas e contadas como forma de enfrentamento ao poder colonial que há séculos tenta suprimir, maquiar, moldar e homogeneizar a diversidade conforme seu interesse (Todorov, 2008). Memórias que produzem políticas de identidade e pertencimento, que fundamentam a consciência (crítica) do passado para reivindicar justiça, ocupar lugares, informar e transmitir saberes ancestrais de forma a construir um futuro outro.

Faz-se importante destacar que para o povo Pitaguary cada um desses saberes e práticas tradicionais foram aprendidas “vendo e fazendo”, no dia a dia na aldeia, comumente com as mulheres e pessoas mais velhas, como nos explicou o rezador Edvaldo²⁵:

A minha lembrança é que eu aprendi vendo e fazendo. Não foi que ninguém me ensinou. Eu via a minha mãe fazendo medicamento do mato e me mandando buscar ervas, raízes, e eu perguntava pra que servia porque era curioso. Assim fui aprendendo, mas ninguém chegou pra dizer assim, “ó, vou te ensinar a fazer isso”. Não. Eu aprendi vendo no dia a dia.

Efetivamente, aquilo que está à margem da linguagem escrita, do ensino formal, está ainda existindo e resistindo ao tempo. Muitos dos conhecimentos necessários entre os povos foram e são transmitidos através de atos conjuntos, gestos, hábitos, sons, cheiros, e na observação assídua do outro, no praticar a aprender fazendo dia a dia, não apenas lendo o que está escrito no papel, sem sentimentos, sem respiração (Benites, 2023).

No entanto, tendo em vista que, no contexto da Aldeia Monguba, a transmissão dos saberes e práticas tradicionais de cura é garantida sobretudo pelas pessoas mais velhas, a proximidade da morte pela idade avançada e a ausência de registro (somada à proximidade

²⁵ Francisco Edvaldo C. da Silva, trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 05 de abril de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

com a metrópole, à presença da rede de saúde formal e raso diálogo intercultural, ao cotidiano cada vez mais escolarizado das crianças, o que diminui o tempo de convivência com os mais velhos, à expropriação e impactos ambientais no território, além de outros fatores associados à colonialidade) pode causar progressivamente o esquecimento, conforme manifestam em suas próprias preocupações. Portanto, a documentação escrita tem sido acionada pela comunidade como ferramenta importante para a continuidade da transmissão dos conhecimentos, histórias e cultura Pitaguary.

Os estudos mais críticos hoje nos campos da antropologia e história já não determinam apenas os dois clássicos destinos possíveis para os povos indígenas: de um lado, a “aculturação” e perda da sua cultura; do outro, a “manutenção” ou “preservação”, garantida através da fuga e da resistência ao contato com as sociedades não-indígenas. Tais diálogos transdisciplinares vêm discutindo a historicidade das culturas, compreendendo a cultura, então, como um produto histórico e dinâmico e não como algo fixo, imutável e puro (Pacheco de Oliveira & Quintero, 2020). Como afirma o pensador Zapoteco Jaime Martínez Luna (2015, p. 108): “la historia no es lineal y mucho menos ascendente. Si pudiera dibujarse, podría ser una espiral en movimiento eterno. La memoria nos ha mantenido firmes”.

Nesta perspectiva, desloca-se o binômio “aculturação/resistência” para processos combinados de “resistência, adaptação e mudança” (Julio, 2015). Assim, as mudanças na cultura e modo de vida Pitaguary não se tratam de meras perdas. Não restam dúvidas sobre toda a violência que permeia esse processo, mas compreende-se que, ao transformar e incorporar práticas e políticas da sociedade dominante, encontraram condições de traçar estratégias para perseverar sua existência mesmo com as situações mais desfavoráveis. Ancorados e ancoradas nos saberes e práticas tradicionais vivas na memória coletiva das mais velhas, não deixaram de agir e (re)fazer seu presente e futuro.

Reconocer la filosofía que hemos heredado de nuestros ancestros es suficiente para el diseño de nuestros mensajes cotidianos. Exponer y reproducir los valores que ejercitamos en comunidad, nos da la fortaleza necesaria para no desaparecer

(Martínez-Luna, 2015, p. 107).

Nesse sentido, a opção pela palavra “tradicional” nesta dissertação está longe da tendência de associá-la com concepções de imobilidade histórica e atraso econômico e cultural, como a da teoria da modernização que previa a inevitável (e desejável) superação das sociedades tradicionais (Sahlins, 1997). Pelo contrário, nos aproximamos mais dos estudos transdisciplinares e críticos que analisam as “culturas” pela perspectiva da historicidade, isto é, como tradições culturais que se mantêm e se atualizam mediante constantes dinâmicas de transformação (Little, 2018; Carneiro da Cunha, 2017). Assim, o uso do termo “tradicional” aqui refere a profundos conhecimentos e filosofias que, se não permanecem “intactas”, há gerações produzem cuidado e cura comunitária nos territórios habitados e reivindicados.

O historiador Tupinambá Casé Angatu (2021) afirma que as diversas formas de re-existência expressas nos modos como povos ditos exterminados tem se afirmado são sabedorias ancestrais aprendidas em rituais, sonhos, conversas e cantigas de/com os encantados, anciães, curadores, rezadeiras, pajés e outros figuras de referência nas aldeias. Ainda, estes conhecimentos não são inferiores aos ditos científicos; na verdade, apesar de terem sido excluídos da Ciência hegemônica, são científicos, possuem métodos próprios pelos quais determinadas práticas foram enraizadas e passadas de geração em geração através da oralidade (Ramos, 2024).

Na Aldeia Monguba, território tradicional Pitaguary, há uma multiplicidade de saberes, práticas e lugares no que tange à saúde e à cura. Esta dissertação não contempla todas elas. Mais do que buscar realizar uma documentação completa, afinal reconhecemos o limite do que pode ser compartilhado, importa aqui sublinhar aquelas que foram mais recorrentes nas narrativas dos troncos velhos. Para além daquilo que queremos escutar/pesquisar, na perspectiva da história oral não é a objetividade dos fatos e dados que importa, mas sim os sentimentos e sentidos atribuídos às narrativas pelas/os próprias/os narradoras/es, aquilo que escolhem contar, suas formas de dizer e de se

fazerem entendidas/os, enfim, sua soberania narrativa enquanto conhecedores/a e participantes ativos/as (Seawright & Maceno, 2023).

Dessa maneira, como forma de contribuir com a valorização do conhecimento Pitaguary, esta seção da dissertação deriva de alguns dos saberes e práticas de cura tradicionais que as pessoas mais velhas da Aldeia Monguba detêm e escolheram nos contar. Assim, da materialização e análise indutiva dos testemunhos dados nas visitas, rodas de conversa e círculos de partilha emergiram códigos temáticos que agrupamos nas unidades: o protagonismo das mulheres na saúde indígena Pitaguary, as plantas medicinais e seus usos tradicionais, a arte como potência de sensibilidade e expressão coletiva, e a espiritualidade das resistências. A seguir desenvolvemos cada uma delas.

O protagonismo das mulheres na cura comunitária indígena Pitaguary

Em muitas das sociedades indígenas de Abya Yala os saberes e práticas tradicionais de cura são, sobretudo, herança das mulheres. Estas desempenham o papel comunitário de cuidar e curar com elementos e conhecimentos cotidianos, como as plantas que cultivam em suas casas, nos seus terreiros e canteiros (Parra-Valencia, 2023).

Não podemos deixar de lembrar que as mulheres indígenas vivem historicamente os efeitos estruturais do sistema patriarcal na sua manifestação enquanto colonialidade de gênero (Lugones, 2008; Kayapó et al., 2021). Contudo, em resposta e resistência, onde queremos nos demorar mais aqui, muitas têm assumido seus corpos não só como territórios de disputa, mas também enquanto espaços vitais de recuperação da vida. Daí a luta-categoria e expressão corpo-território (Cabnal, 2017), tal qual argumenta a indígena pensadora Bárbara Borum-Kren (2023, p. 57): “as feridas históricas ainda atravessam meu corpo, as dores da Terra são também minhas dores, por estes motivos nunca aceitarei a invasão em nossos territórios e tenho enfrentado com a minha trajetória de luta os desafios para garantir a sua inviolabilidade”.

Defender e cuidar do(s) corpo(s)-território(s) é assim um ato político emancipatório e de afirmação de conhecimentos ancestrais que aprenderam com suas avós, mães, tias e

irmãs, como escrevem e reafirmam Aline Ngrenhtabare Lopes Kayapó, Bárbara Nascimento Flores Borum-Kren, Eliane Potiguara, Jamille da Silva Lima-Payayá, Jumara Teodoro Payayá, Káritas Yamani Kandara Correia Gusmão Ywa'dju Minrĩ e Miguelina Cardoso Lopes, do Movimento Plurinacional Wayrakuna (“filhas da ventania”, na língua Aymara) – rede ancestral artístico-filosófica que se vincula à reflexão sobre as lutas das indígenas mulheres em Pindorama e Abya Yala –, (2021, p. 99):

A continuidade da luta de nossas ancestrais, se dá através de nós, que somos pensadoras de nosso tempo, indígenas mulheres da atualidade que se empoderaram de conceitos e lutas para atualizar a luta ancestral, reconfigurando-a no espaço/tempo atual como sujeitos contemporâneos que somos, porém, com raízes e memórias antigas. [...] Além de trazermos a dimensão ancestral, valorizamos também a espiritualidade que nos conecta com a fonte criadora que é nossa Mãe Terra, o senso de coletivo ancestral nos traz a relação de parentesco, quando nos reconhecemos como parte do Todo e quando nos reconhecemos umas nas outras.

Na cosmologia Karão Jaguaribaras, nação indígena re-existindo também no Ceará, a figura da *Mãe-Ota*, descendente da mãe Terra, encarna a presença e protagonismo feminino na organização social de muitos povos indígenas, entre os quais a exclusão de gênero não era uma realidade até a chegada dos europeus e sua cultura cristã e heteropatriarcal que impôs a submissão das mulheres, “o pecado do gênero inventado a partir de um modelo patriarcal invisibilizador” (Kayapó et al., 2021, p. 99). Segundo Merremii (2022, p. 36), indígena Karão Jaguaribaras, mulher militante, artista visual, artesã e agricultora,

Mãe-Ota, a matriarca agraciada para manter viva nas sementes futuras essa cultura que percorre as veias dos nossos povos desde a ancestralidade (...). A nação deste povo é regida também pelo espírito feminino, cuja cosmologia central se destaca como a força da mulher e suas contribuições para o bem viver desta nação.

Outro exemplo dessa agência das mulheres indígenas que consideramos relevante mencionar é a Rede de Curadoras Ancestrais do Feminismo Comunitário, *Tzk'at* na língua maia Quiché. Desde 2015, na Guatemala, estas mulheres maias, que se autodenominam feministas comunitárias, estão envolvidas em processos de recuperação emocional e espiritual de mulheres indígenas que defendem territórios ancestrais e lutam pela vida nas suas comunidades. Em suas palavras:

Sanar para nosotras es un acto personal y político para desmontar las opresiones, la victimización, para liberarnos y emancipar el cuerpo. Un acto que nos impulsa a recuperar el nuevo tiempo de liberación del cuerpo para reivindicar la alegría y, en medio del complejo mundo, *celebrar la vida, la resistencia y las sabidurías plurales*, así como el hecho de estar vivas y acuerpadas (Cabnal, 2017, p. 101, grifo nosso).

Nesse sentido, o cuidado enraizado nas sabedorias plurais como uma ética de libertação e emancipação dos corpos e vidas indígenas. No contexto da Aldeia Monguba, a reivindicação e celebração das re-existências Pitaguary aparece também na fala de Valdira, uma das produtoras participante do grupo Troncos Velhos:

A gente tem alegria hoje, a gente tem essa idade e tem a família que vai ficar na terra pra fazer o que nós fizemos quando a gente partir. Eu fico muito grata por nós ter essa idade, porque tem gente, um montão de novo que se acaba, outras que veio só olhar pro mundo e voltou pra trás de novo. Aí, nós, nessa idade, em cima da terra, conversando... aprendemos o que? Ser mãe, cuidar de uma casa, cuidar de filho, cuidar de neto, cuidar de doença, dar remédio disso e daquilo, de folha, de raiz, de casca. Agradeço muito também às minhas parceiras porque elas aqui, por exemplo, são primas, eu sou casada com o tio dela, a outra é prima do pajé e aqui tudo se criou junto nessa redondeza. Eu conheço uma por uma e hoje nós estamos aqui conversando, se alegrando, *passando nossas maravilhas*²⁶.

²⁶ Maria Valdira Batista da Silva, trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 22 de março de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

Mediante sua atividade comunitária e cotidiana no mesmo lugar em que vivem tradicionalmente, essas mulheres de relações de parentesco e geração se compreendem como responsáveis por sua história e pela história da aldeia – ambas entrelaçadas histórica e culturalmente. “Maravilhas” são, assim, todos esses saberes e práticas tradicionais de cuidado que elas guardam em seu território comum e ancestral. Elas compartilham tais conhecimentos pois convivem há pelo menos 60 anos ali, e isso é razão para se alegrar.

Antes delas, suas antecessoras também aprenderam e recorreram umas às outras, trocaram raízes e rezas, alimentos e lambedores, partos e sementes, como relata novamente Valdira:

A minha mãe que era *mezinheira* e a mãe dela que era a minha irmã também eram as que curavam a gente de doenças e tudo, só com plantas e rezas. Com isso a gente se levantava e levantava o outro, né?²⁷.

Mezinheiras são essas curadoras dedicadas à recuperação de diversas perturbações e enfermidades dentro do sistema simbólico de cada povo (Brissac & Nóbrega, 2010). Seu trabalho se dá por intermédio das “meizinhas”, remédios caseiros fabricados a partir de elementos vegetais e minerais, e em algumas cosmovisões, também de forças extra-humanas, como os encantados e a espiritualidade.

Tradicionalmente, as mezinheiras, mães, tias e avós das/dos participantes do grupo Troncos Velhos Pitaguary cuidavam e curavam a aldeia “com plantas e rezas”. Segundo algumas delas, a mezinheira domina a ciência da cura e dos “remédios do mato”, outrora popularmente conhecidos como “meizinhas”. Similar à figura da pajé, curadora e/ou rezadora, a mezinheira é uma das que nasce ou adquire esse “dom elevado”, isto é, a capacidade de curar o outro através das plantas, da água, das rezas, dos cantos e das pinturas. Mas o dom em si, de manifestação da vida, é algo comum a todos os seres vivos e segundo pajé Fran, pode ser expresso na arte, no trançado da palha, no cuidado da escuta, nas guardiãs de sementes, no pescador que destrincha as marés, no caçador que

²⁷ Maria Valdira Batista da Silva, trecho de comunicação oral, visita domiciliar realizada em 03 de julho de 2024.

reconhece quais são as noites de caça, na agricultora que sabe ler a terra (Diário de campo, 03/10/2024).

As mulheres mais velhas Pitaguary são protagonistas no cuidado e transmissão dos conhecimentos tradicionais de cura na aldeia, ensinados oralmente ao longo das gerações em seu território ancestral. Como afirma Valdira²⁸:

Eu tenho muito orgulho de saber dessas coisas e eu agradeço também às que já não estão mais por aqui, minha mãe, minha avó, minhas tias, elas tudo trabalharam nesse ramo de medicinas.

Ela foi uma das que pariu um dos filhos com a ajuda da parteira, uma de suas tias, na mesma terra que vive ainda hoje. Apesar da sabedoria das parteiras e partos em casa ter sido progressivamente substituída pela obstetrícia e hospitais, permanece viva na cosmografia e memória coletiva das avós Pitaguary da Aldeia Monguba. Ainda, é expressiva a continuidade no cotidiano presente dessas mulheres de outras práticas e sabedorias ancestrais, como pudemos escutar em:

Isso aí tudo é coisa que a gente já aprendeu da nossa mãe. Nossas avós ensinaram pras nossas mães e as nossas mães ensinaram a gente. Hoje, a gente tá aqui passando para as filhas, as netas, né?²⁹.

Encerramos esta raiz na trama da cura comunitária indígena Pitaguary com a aproximação desse trecho transcrito acima de uma das rodas de conversa realizada com o grupo de Troncos Velhos em 2024, à escrita poética de Bárbara Borum-Kren, indígena mulher neta de curandeira do povo Borum-Kren:

Toda mulher se parece com uma árvore e quanto mais velha está a árvore, maior a sua copa e mais profunda suas raízes. Nas camadas mais profundas de nossa alma, abrigamos raízes vitais que puxam a energia das profundezas para cima, para nutrir folhas, flores e frutos. Mesmo quando somos cortadas, de nossas raízes ainda

²⁸ Maria Valdira Batista da Silva, trecho de comunicação oral, visita domiciliar realizada em 03 de julho de 2024.

²⁹ Trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 05 de abril de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

nascem brotos que vão trazer tudo de volta à vida, outra vez (Borum-Kren, 2023, p. 52).

Nas próximas seções desenvolvemos algumas dessas sabedorias que têm sido transmitidas sobretudo entre mulheres Pitaguary ao longo do tempo. Sabedorias estas analisadas como folhas, flores e frutos no presente, e brotos futuros das raízes vitais que foram as avós no passado.

As “medicinas do mato” e seus usos tradicionais

As avós e troncos velhos da Aldeia Monguba carregam um vasto conhecimento sobre as plantas medicinais e seus usos. Ao longo dos nossos encontros, nas rodas de conversa e, sobretudo, nas visitas, versaram sobre as propriedades terapêuticas e curativas da folha da pitanga, do coentro, da hortelã, do mastruz, da babosa, do maracujá, da erva cidreira, da semente de mostarda, do gergelim, do cumaru, do manjerição, da vassourinha, do eucalipto, do cedro, da flor da colônia, entre outras plantas utilizadas há gerações pelas mães, avós e tias para o cuidado da saúde comunitária.

Estas e outras plantas fazem parte dos processos de fabricação das chamadas “medicinas do mato”, “remédios de índio”, “remédios caseiros” e “meizinhas”, como os cozimentos, as garrafadas, os lambedores, o álcool preparado, os chás e os banhos. Entre a diversidade de saberes e práticas de cura com as plantas, sua combinação adequada destaca-se pelo seu alto potencial de cura. Lúcia, por exemplo, conta sobre como já se curou de sinusites com banhos de ervas com os quais molhava seus cabelos.

Ainda, as demais participantes do grupo Troncos Velhos demonstraram como as mesmas plantas servem para tratar diferentes alterações do estado de saúde. A babosa, por exemplo, é para elas uma das plantas medicinais mais poderosas. O próprio pajé Barbosa foi apelidado assim, de acordo com uma de suas filhas, pelo seu enorme poder de cura, que se assemelhava ao da planta babosa. O curador Edvaldo explica como preparar a planta para seus diversos usos:

Para usar, você bota ela de ponta cabeça para sair toda aquela baba amarela, ali é

o veneno. Daí depois você deixa ela numa bacia com água, e daí pega e bota onde precisar³⁰.

Como parte desse conhecimento, o povo Pitaguary identifica as propriedades medicinais das plantas isoladas, como a folha da pitanga, o coentro e o mastruz:

O mastruz a gente bebe com leite, é também bom pra gastrite. E anti-inflamatório. Também serve para quebrar a dor, né? Eu tinha um pintinho que quebrou a perna. Eu morava em uma casinha de taipa. Aí eu pisei na pata do pintinho. Peguei um pedaço de pano e cortei assim, meti o mastruz e amarrei na pata dele. Uns dias depois eu tirei e a perninha tava emendada. O pintinho voltou a andar³¹.

Interessante perceber nas minúcias das histórias de situações cotidianas como a cura e o cuidado se estende a outras vidas para além da humana. Esse trecho também ilustra um entendimento sobre as possibilidades de uso das múltiplas propriedades medicinais das plantas.

Fátima conta que sua avó “pegava folha de eucalipto, colocava no cachimbo e dava uma esfumaçada na criança e de repente passavam as dores”. Assim, a cura das plantas não pode ser reduzida à uma forma única, como os chás, pois se dá também através da inalação, do tato e contato direto com compressas ou cataplasmas, de banhos e óleos, da pisada, do tempero do alimento, entre outras diversas possibilidades de uso.

No trecho seguinte, quatro participantes do grupo rememoram, durante a roda de conversa sobre saberes e práticas tradicionais de cura na Aldeia Monguba, alguns desses usos das plantas como “remédios caseiros”, demonstrando sua diversidade:

— Tem a mostarda pisada com gergelim e hortelã pra colocar na comida.

Pra quem tem o começo da AVC, antes de ir pro hospital, toma logo esse remédio caseiro porque já ajuda muito. Meu pai, por exemplo, ficou com a perna morta

depois do AVC que ele teve. Nós demos todo dia esse pisado de gergelim, mostarda

³⁰ Francisco Edvaldo C. da Silva, trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 05 de abril de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

³¹ Maria Lúcia Barro de Nascimento, trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 05 de abril de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

e hortelã a ele. Seis meses depois, ele voltou a andar (Fátima).

— O manjerição com a alfavaca pisada também né... tem muito remédio caseiro por aí. Pra desinchar, sabe o que a minha mãe fazia? Era cozimento de folha de tamarina (Lúcia).

— E a mãe fazia de casca de mulungu (Valdira).

— Pajeú também é bom. Nossos remédios eram os cozimentos (Edvaldo)³².

Dentro dos cozimentos, há também os chás. Entre suas indicações, Valdira destaca:

Pra acalmar e dormir, é a folha do maracujá. Se você está com falta de sono, tem o também chá de cidreira. A cidreira, que é a carmelitana que a gente chama, a folha miúda, é a que dá sono mesmo. Só basta você *toda noite* tomar um copinho de chá³³.

Destacamos a orientação das filhas de mezinheiras sobre a periodicidade diária, ou pelo menos constante, dos remédios caseiros e do mato para sua eficácia. Dentre eles, o lambedor é um dos mais populares, compartilhado por outros povos e culturas. É preparado a partir da fervura de plantas com açúcar, rapadura ou mel. As plantas medicinais utilizadas no seu feitiço dependem da receita que será preparada e dos saberes de cada povo (Nicolli & Bassi, 2023). Na perspectiva Pitaguary, pode ser feito com malvarisco, hortelã, mastruz, e/ou folha de alho.

De acordo com Iracema, raizeira participante do grupo Troncos Velhos, o lambedor é como “vários tipos de remédio em um só”³⁴. Sua abrangência curativa vai desde gripe até infertilidade. Ela é uma das que produz esse remédio ali na Aldeia Monguba. Mas não é a única. Outras participantes do grupo demonstram expressamente a familiaridade com o lambedor:

Lá em casa não falta, os meninos tomam sempre que estão gripados. Chegam lá em

³² Trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 05 de abril de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

³³ Maria Valdira Batista da Silva, trecho de comunicação oral, visita domiciliar realizada em 03 de julho de 2024.

³⁴ Iracema, trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 05 de abril de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

casa assim “mãe, cadê o lambedor mãe?” E é desse jeito a gente no dia a dia da gente, é dessa forma, fazendo o nosso lambedor³⁵.

Outro remédio caseiro e do mato que faz parte do cotidiano e memória coletiva transmitida pelas mezinheiras e avós da Aldeia Monguba é a garrafada. Diferente do lambedor, a garrafada não é doce. Seu preparo é feito artesanalmente pelo cozimento de cascas e/ou raízes que possuem propriedades medicinais para a cura de diversas moléstias (físicas, mentais e espirituais). Entre as raizeiras Pitaguary da Aldeia Monguba é comum a utilização de raízes das plantas popularmente conhecidas como xanana, fedegoso, muçambê, vassourinha, carnauba e coco babão.

A manjé Liduina, por exemplo, costuma preparar suas garrafadas com 12 raízes. Quando ela conta que “não é de hoje que eu faço garrafada”³⁶, aponta para a continuidade ao longo do tempo dessa sabedoria ancestral. Essas palavras dela se deram num contexto em que o poder de cura das garrafadas foi colocado como contestável por uma pessoa não-indígena. Tal questionamento retrata a reprodução do epistemicídio colonial que quer tornar saberes outros questionáveis e inferiores (Carneiro, 2005). No entanto, apesar dessa histórica negação e subalternização dos saberes indígenas, ressaltamos como estes persistiram oralmente ao longo das gerações, contribuindo para a re-existência dos povos e da diversidade cultural manifesta também na multiplicidade de formas de promover, cuidar, curar e interpretar a saúde.

Além dos lambedores, garrafadas, pisadas, chás, cozimentos, defumações e banhos, o álcool preparado é mais uma dessas “mezinhas” aprendidas pelas palavras e práticas de seus mais velhos, sobretudo mulheres. De acordo com Valdira, seu preparo se dá a partir da sinergia de sete ervas. Sabugueiro, hortelã, eucalipto (o legítimo, porque tem dois tipos de eucalipto segundo ela), casca de cumaru, flor de manjerição, flor de colônia e folha de limão. Estas são submersas durante sete dias em uma garrafa com álcool para a

³⁵ Maria Valdira Batista da Silva, trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 05 de abril de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

³⁶ Maria Valdira Batista da Silva, trecho de comunicação oral, visita domiciliar realizada em 03 de outubro de 2024 na Aldeia Monguba.

extração de suas propriedades medicinais. Diferente dos lambedores e garrafadas, que são ingeridas, o poder de cura do álcool preparado atua por meio do olfato e do toque. Assim, este pode ser inalado ou massageado em casos de, por exemplo, dores de cabeça.

Há álcool que é preparado com partes de plantas cuja ingestão não é recomendada pela sua alta toxicidade ou concentração de ativos. É o caso do tipi, ou guiné, abundante em territórios de confluência entre povos quilombolas e indígenas. De acordo com o raizeiro e curandeiro Carlinhos Pitaguary, relatos na história atestam que pessoas africanas escravizadas trouxeram consigo nos cabelos ou bolsas de mandingas, sementes, como a do tipi, utilizadas em suas medicinas tradicionais e espirituais. O poder da planta guiné era utilizado para enfraquecer os senhores de escravos, por isso ficou popularmente conhecida como “amansa senhor” (Diário de campo, 2024).

Dessa forma, coloca-se a importância de destacar a relação entre os “remédios do mato” e o modo de estar e viver no território, como neste diálogo extraído da roda de conversa sobre saberes e práticas ancestrais de cura³⁷:

- Eu, quando tô com a minha barriga assim, meio ruim, às vezes de uma comida que eu comi e caiu pesado, lá na minha casa eu tenho um pé de hortelã, tenho malvarisco, corama, a pitanga que é boa para muita coisa... tenho bastante planta que cura (Valdira).
- Então quer dizer que vocês plantam esses remédios, né? São remédios que estão aqui nas casas de vocês, nos quintais, nos terreiros, nos roçados (Larissa).
- É sim senhora. E lá em casa eu planto de tudo. E na frente tem a arruda para o mau olhado (Edvaldo).
- Lá em casa minha horta é cheia de boldo, de orégano, de folha de louro, de espinheira santa (Fátima).

³⁷ Trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 05 de abril de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

Vemos, portanto, que as plantas utilizadas para os chás, rezas e lambedores ou as raízes para a fabricação das garrafadas, são cultivadas no lugar que habitam, dando a ver a vinculação das práticas e saberes de cura com o território tradicional. Sobre isto Milton Santos já dava pistas ao elaborar seu conceito de território enquanto lugares de falas, fazeres e saberes, espaços de lutas contra-hegemônicas: “o território usado são objetos e ações, sinônimo de espaço humano, espaço habitado” (Santos, 2005, p. 255). Nesse sentido,

É preciso considerar que cada sociedade é, antes de tudo, um modo próprio de estar-junto, o que implica, sempre, que toda sociedade ao, se instituir enquanto tal, o faz construindo o seu-espaço, não cabendo, pois, uma separação entre o social e o geográfico (...). O ser social é indissociável do estar (Porto-Gonçalves, 2002, p. 229).

Assim, saberes e práticas culturais que constituem o ser social, que ensejam identidades e pertencimentos, são também indissociáveis do lugar (natureza + cultura). Por isso, saberes locais. E todos os saberes são geograficamente situados (Haraway, 1995), por mais que os norte-ocidentais finjam não ser, pois se consideram “universais”. Esconder essa origem geográfica e histórica, como faz o conhecimento científico moderno, “é a primeira condição para se apresentar como um saber que se quer universal, isto é, aquele que parece não ser de lugar algum, atópico” (Porto-Gonçalves, 2002, p. 218). Pretendendo-se global, totalizante, aplicável a todos os lugares, culturas e sociedades, o saber norte-americano-europeu generaliza e inferioriza os múltiplos saberes locais construídos a partir da diversidade sociocultural presente em todas as regiões da Terra habitadas.

No entanto, quando temos a oportunidade de conhecer lugares habitados diferentes do nosso, vemos o paradigma moderno colonial ruir, pois entramos em contato com diferentes ciências desenvolvidas localmente, resistindo e re-existindo a partir de modos de vida coletivos, situados e históricos. É justamente nesse contato (social e geográfico) com a diferença que podem emergir novas epistemologias, novas solidariedades e

horizontalidades (Santos, 2005). Naquela primeira visita ao roçado de Vilauta e Antônio Braga foi possível perceber que:

Sua relação com as plantas é anterior aos remédios; ou melhor, os remédios são também frutos dessa relação primordial com as plantas e a terra. Vilauta sabe que as raízes que fazem o lambedor vivem na beira do açude. É em seu entorno que ela faz também seu roçado e que crescem as árvores de jenipapo. Outras plantas medicinais que compõe seu feitio, como o malvarisco e a corama, são cultivados por ela nesse mesmo chão de terra onde os passarinhos e ventos colaboram com a polinização. Muitos mamoeiros foram plantados por ela, outros só nasceram. Enquanto me contava isso, nos guiava pelos caminhos de um rio, seco, que volta a correr com a chegada das chuvas. Até lá, antes que o açude comece a sangrar, colhem e distribuem o feijão que plantaram no início do verão. Na caminhada pela terra do rio, Vilauta come jenipapos maduros, cuspidos as sementes na terra. Os frutos verdes, leva para as pessoas da aldeia que produzem a tinta para pintar o corpo ou o leite para criar sangue. Em ambas formas, como pintura ou remédio caseiro, o jenipapo ajuda a fortalecer os corpos naquele lugar. São práticas, então, animadas pela reciprocidade, um acoplar de forças que gera sustentabilidade mútua e equilíbrio. Dar e receber entre plantas e colhedores, entre raízes e remédios, entre território e comunidade, causas e efeitos de construir relações recíprocas entre eco-sócio-sistemas. Alento vegetal e alento animal, verão e inverno, seca e chuva, fogo e mato, noite e dia, vida e morte. O rio sabe, as nuvens também. A Terra dança numa contínua harmonia com aqueles seres que a conseguem ler. (Diário de campo, 17 de outubro de 2024).

Roçado é, portanto, meio de plantio mas também de viver. Plantar é regenerar, é reflorestar. Como o fogo e a roda que se forma ao seu redor, as sementes também ativam a memória ancestral. Nesse modo de ser e estar Pitaguary, existem os cantos ideais para cada planta, um jeito e hora certa de plantar e colher. São leituras da terra a partir de um olhar que não se reduz à vista mas mobiliza todos os sentidos, dialoga com os demais

seres, escuta as plantas, tece com a terra e o território tradicionais relações de reciprocidade (Kimmerer, 2023). Como define manjé Liduina, esse trabalho na terra, de plantar, cultivar e colher alimento diariamente, é mais um dos seus remédios. Em suas palavras: “você ia pro roçado buscar feijão pra cozinhar. Ia colher pro almoço. Então, isso aí é o remédio” (Trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 05/04/2024).

Portanto, em forma de alimento, de pisada, chá, garrafada, fumaça ou banhos, para o povo Pitaguary as plantas são medicinais e acompanham outros saberes e práticas tradicionais de cura que se fazem desde seus lugares, desde o cotidiano, como a arte e as rezas.

A espiritualidade das resistências

A conjugação da pintura corporal, da dança, do canto, da música e das rezas como práticas de cura que supõem a oralidade e a potência curativa para além daquelas práticas manipuladas exclusivamente pelos humanos, são experiências que podem ser observadas em diferentes cosmovisões indígenas (João, 2023). Estas têm sido nomeadas por espiritualidade.

Para os troncos velhos Pitaguary, a espiritualidade é “algo que a gente precisa ter na vida da gente. Sem ela, não conseguimos enfrentar um monte de coisa”³⁸. Por essa definição, compartilhada durante a roda de conversa sobre saberes e práticas tradicionais de cura, percebemos a centralidade que essa dimensão extra-humana ocupa não só na experiência de cuidado e saúde, mas nos modos e possibilidades de vida na Aldeia Monguba.

No seu entendimento, o enfrentamento e resistência às inúmeras violências históricas foi, e ainda é, possível também em virtude da comunicação e relação estabelecida com essas forças não-visíveis. É nesse sentido que a espiritualidade é

³⁸ Trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 22 de março de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

entendida como vital pelas anciãs Pitaguary, muitas das quais participaram dos primeiros movimentos de resistência e luta pelo território na década de 1990.

Em *A vida é selvagem*, Ailton Krenak (2023, p. 35) nos ajuda a pensar sobre isso a partir da filosofia, compartilhada por muitos dos povos indígenas brasileiros, que reflete sobre como:

a experiência da vida pode ser uma fruição para aqueles que têm memória, que conseguiram de alguma maneira trazer consigo as referências de seus ancestrais, e que vivem uma experiência permanente de troca com outros seres não-humanos, se firmam na confiança de que os encantados têm a potência de mediar essa relação de mundos e nos potencializar para a experiência do cuidado ou da cura.

Nesse sentido, a espiritualidade pode ser entendida como a memória e referência aos ancestrais que se encantaram e continuam atuando e intermediando a re-existência de seu povo na Terra. É uma forma de relembrar, de recordar e reconectar com os antepassados mas também com outras formas de vida, vivas e animadas, como outros animais, o rio, as pedras, o sol, a água, o vento:

Eu vou falar enquanto pajé [Fran], que exerço uma espécie de cuidado para nós. Então, dentro da nossa aldeia, nós temos várias religiões, né? Mas nós fazemos e temos uma mesma espiritualidade em todos. E isso é importante para a gente unir todo mundo. E aí, eu estou aqui sentindo o vento e além dele, na nossa aldeia tem um rio, e todo mundo toma banho no rio. O sol quando nasce, nasce pra todo mundo. E os nossos deuses são pra todos. Isso é um diferencial, né? Um dos objetivos e feitos do pajé Barbosa foi conseguir juntar várias religiões. Isso é o espiritual que faz. A gente pode estar na igreja católica ou evangélica, mas não deixamos de ser Pitaguary. E às vezes as pessoas que não têm religião, têm também uma espiritualidade porque acreditam na água, no amor, na paz, na amizade³⁹.

³⁹ Pajé Francilene Pitaguary, trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 22 de março de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

Diferente das religiões monoteístas que defendem a existência de apenas um deus, impondo a monocultura da fé (Núñez, 2023), as espiritualidades indígenas convivem com a diversidade, referem-se ao encantamento, à atribuição de vida e outras virtudes a cada ser e elemento da Natureza, à criação de relações recíprocas entre tudo que existe (visível ou não). É um entendimento que pode ser estranho à Ciência objetificante, à semelhança do funcionamento do sistema capitalista, que despessoaliza e coisifica tudo que é vivo, pois, ao contrário, muitas das espiritualidades indígenas percebem alma por toda parte (Pavón-Cuéllar, 2022).

Assim, como ensina a pajé Fran no trecho acima, a espiritualidade é do coração, para além da religião. É fé mas é também a emissão e intenção da boa palavra como recurso de cuidado e cura (Krenak, 2022). Entre as práticas tradicionais de cura relacionadas à espiritualidade e à boa palavra, as rezas foram destacadas pelas pajés e participantes do grupo Troncos Velhos. As rezas são potentes ferramentas de fortalecimento espiritual e comunitário e também de cura para os quebrantes, por exemplo. Estes são entendidos como maus olhares ou mesmo espíritos ruins, geralmente destinados às crianças. A cura ou o desmanche do quebrante só pode ser feita mediante as rezas. De acordo com Fátima, “existe um tipo de quebrante que para a criança ficar boa, precisa passar por nove rezadores”. Não adianta correr pro médico, como conta Lúcia⁴⁰:

Se tem uma criança doente, vai pro curador, às vezes até nove vezes como ela falou, mas indo só pra reza, não adianta correr pro médico. Porque tem gente que vai pro curador e vai pro médico. A minha mãe contava uma história de uma pessoa que olhou com maldade para meu irmão quando era pequeno. Aí disso teve uma noite que ele caiu dormindo. A minha mãe correu com ele pra rezadeira. Aí, quando chegou lá, a rezadeira falou assim “ó, vou rezar. Se no meio da reza, ele abrir os olhos, ele escapa, se não abrir, ele não escapa”. Aí a mãe disse que ela ficou lá

⁴⁰ Maria Lúcia Barro de Nascimento, trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 05 de abril de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

morta de medo até que ele começou a se espreguiçar. Então, a rezadeira disse assim “olha, vá pra casa, chegue lá, dê o mingau a ele. Se ele botar pra fora, eu não me chamo mais Maria, eu não rezo mais o filho de ninguém”. No outro dia, bem cedinho, minha mãe deu o mingau e ele não botou pra fora. Ou seja, foi quebrante, né? Tinha que ir curar em um canto só mesmo.

A pajé Fran ensina que cada rezador e curador tradicional tem suas ferramentas, sua inteligência, seu modo de rezar, os encantados que a/o ajudam. Ainda, na concepção Pitaguary, ser rezador é um dom. Não basta querer ser mas é preciso desenvolver a capacidade de estabelecer comunicação com os encantados. Para tanto, cada rezador precisa entender o seu dom de fazer seus trabalhos de cura em relação com os mundos e forças não-visíveis (Diário de campo, 25 de maio de 2024).

As/os pajés trabalham em colaboração com rezadores, mezinheiras, raizeiras e demais especialistas da medicina indígena mas são também lideranças espirituais no território e fora dele. Com a ajuda daqueles que vieram antes delas e dos encantados, dedicam-se ao cuidado de seus parentes, à abertura e condução de cerimônias e rituais, ao fortalecimento espiritual coletivo em momentos de luta, como as retomadas do território ancestral. Nas aldeias, visitam as famílias, têm seus “pacientes” (como se referem àquelas pessoas que estão sendo ajudadas e/ou protegidas). Antes do posto, é nelas que chegam os mais diversos casos de dor e sofrimento. Assim, para muitos e muitas ali, as pajés são grandes referências em situações de adoecimento ou desequilíbrio, e as rezas e demais práticas tradicionais de cura ainda são as primeiras a atuar.

A sabedoria e poder de cura de uma/um pajé é aprendido e fortalecido na pajelança, ritual sagrado e fechado para pajés. Outras pessoas, mesmo que do território, só podem presenciar a pajelança mediante a permissão dos encantados. A gestão desse momento é regida por esses seres invisíveis, ancestrais, de outro tempo, por isso não pode ser gravado, nem fotografado. Assim, há um sigilo na filosofia do encantamento mas também um compartilhamento, notável quando pajé Fran explica que pajés tem o mundo para cuidar. Mas não são sozinhas/os que fazem isso; contam com a ajuda dos ancestrais

encantados, que mostram o que tem que ser feito, quais plantas ao seu redor usar e como usar, entre outras maneiras ancestrais de cuidarem dos outros (Diário de campo, 03 de outubro de 2024).

Além das rezas, outra prática tradicional Pitaguary relacionada à espiritualidade e que caminha junto das rezas são os banhos. O rezador Edvaldo explica⁴¹:

Quando termino o trabalho, se for quebrante, mando o banho. Ou então, se já tiver lá em casa no meu terreiro, já sai preparado, já tem o banho lá e tudo.

Isso porque o trabalho também pode ser feito “à distância”, e nesse caso, os banhos são prescritos. Especificamente o banho de sal grosso é indicado pelas curadoras e rezadores para limpeza e “descarrego”, como manifestado nos relatos do diálogo abaixo:

— Meu pai é muito incrédulo né... não acredita muito na espiritualidade. Mas aí ele teve uma doença. O Edvaldo pediu pra dar um banho nele de sal grosso. Eu achei que ele não ia tomar, mas eu preparei. Ele viu e perguntou “o que é que você está carregando aí?” Eu disse, “não, pai, é um banho para descarregar”. Aí eu peguei o balde, coloquei lá pra fora, pra ele não ver mais o balde. Aí ele saiu, e não foi pra tomar banho. Mas aí ele pegou a água e derramou junto da cabeça. Ficou todo branco, se coçando, porque sal coça né, mas depois ficou bom, se curou (Maria).

— É, esse poder do sal já é de muitos anos. Quando nós éramos meninas, a gente passava por uma necessidade grande, a mãe criava cinco. Cinco. O papai dizia assim, “Eu vou ali na bodega, vou comprar um sal grosso que é pra aguar essa casa porque a gente tá num jacu danado, quer dizer, é um peso dentro de casa”. Quando aguavamos a casa com sal grosso, a situação melhorava. E melhorava mesmo.

Essa história de aguar a casa com sal grosso, é um descarrego, uma limpeza dentro de casa (Valdira)⁴².

⁴¹ Francisco Edvaldo C. da Silva, trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 05 de abril de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

⁴² Maria e Maria Valdira Batista da Silva, respectivamente, trechos de comunicação oral, roda de conversa realizada em 05 de abril de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

Ainda, a espiritualidade e seu poder de cura também se manifesta e trabalha por intermédio de rituais e festas comunitárias, como explica a pajé Fran⁴³:

Nós, pajés, nós precisamos de ajuda também. Porque o mundo está doente. A juventude está doente. Se nós não unirmos nossos pais, nossas irmãs, nossos avós, se nós não nos unirmos nas festas, em cada um de nós, para tentar livrar os nossos dessas coisas ruins, a gente não consegue. Então, a espiritualidade é isso, é a gente se unir nas nossas festas de cura, é uma fé só que ajuda, uma fé nossa que protege. Então é mais ou menos isso, na visão de uma pajé Pitaguary.

O Toré é um dos rituais que costuma abrir as cerimônias e festas comunitárias do povo Pitaguary que promovem união, cura e proteção. O Toré, assim, como prática tradicional de cura que traça linhas de ligação com a dimensão extrafísica e fortalece a re-existência do povo Pitaguary, como de outros povos do Ceará e nordeste. Como afirma Nita Tuxá (2022, s/p): “as nossas cosmologias e práticas culturais se motivam com o Toré, uma dança coletiva com cânticos que falam sobre a cultura, as conquistas, a resistência”.

Em um dos encontros com o grupo dos troncos velhos, a pajé Fran contou que o povo Pitaguary descende do povo Potiguara e Tupinambá, os quais se dispersaram pelo nordeste à época das primeiras invasões ao território amplo e diverso que foi apropriado como Brasil. Essa é uma das razões pelas quais os povos indígenas do nordeste compartilham de aspectos político-culturais, como o Toré. Até a retomada das suas identidades indígenas, este se manteve vivo na cultura popular nordestina por meio das cirandas.

Tal composição complexa e histórica torna o Toré passível de múltiplas apreensões, revelando também a crescente organização interna das comunidades indígenas em cima de seu repertório cultural não só para se posicionarem em meio às arenas de interação política-social, mas para reinventarem a sua própria maneira de se colocar e afirmar, como analisa Grünewald (2005):

⁴³ Pajé Francilene Pitaguary, trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 22 de março de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

Cinco séculos de adversidades, longe de ter conduzido os povos indígenas do nordeste à resignação e passividade, os têm levado, ao contrário, a um exercício reiterado de criatividade, em que os vamos encontrar em um processo histórico de auto-afirmação enquanto coletividades que se reivindicam como indígenas.

A expressão mais bela e eficaz de tal atitude é justamente o Toré.

Assim, o Toré é um ritual que simboliza a resistência dos povos originários dos primeiros territórios invadidos pelos colonizadores. Estes povos encontraram suas maneiras para resistir ao etnogenocídio secular e hoje afirmar sua identidade étnica através da performatividade do Toré dentro e fora dos territórios reivindicados (Magalhães, 2007). Por isso, a pajé Fran fala que, ao “matar a saudade do povo unido”, “o Toré traz saúde”, cantando “quem deu esse nó, não soube dar. Quem deu esse nó, não soube dar. Esse nó tá dado, eu desato já” (Diário de campo, 30 de agosto de 2024).

Na dimensão espiritual, a potência do Toré segundo o pajé do povo Jenipapo-Kanindé reside justamente na intensidade dos cantos. Quanto mais se canta, mais a música chega na coroa da cabeça para aqueles que dão brecha à descida dos encantados. É essa abertura aos encantados que os fazem lembrar as músicas e assim, cantar como sabiás, acessando as forças espirituais e ancestrais de cura (Diário de campo, 26 de setembro de 2024).

Já para o povo Pankararu, *toré* remete a dança de cura, pois viabiliza a comunicação com o mundo espiritual. No entanto, sua definição se dá em distintas dimensões e ocasiões, podendo ser dança de alegria ou fúnebre. Por isso, Elisa Urbano Ramos (2022), importante liderança Pankararu e militante do movimento de mulheres indígenas do sertão pernambucano, nos alerta para a generalização do Toré.

Sem desconsiderar suas especificidades, o Toré, Torém ou Yorém é um ritual ligado ao toque/som. De acordo com Merremii Karão-Jaguaribaras (2022, p. 33):

Traduzindo literalmente, o *yo* ou *to* vem de toque e *ré*m de oco, uma referência ao som de tora oca e a alguns outros instrumentos musicais que são confeccionados com taquaras, caxias, torém, taboca, bambu e outros materiais retirados da própria

natureza.

Entre o povo Pitaguary, o toque do Toré é marcado pelos tambores e maracás. Ao som desses instrumentos, corpos de todas as faixas etárias, pintados com jenipapo e urucum, reúnem-se em um grande círculo. Os mais velhos, guardiões das memórias, ficam no centro ao lado das/dos pajé e demais lideranças que puxam o canto. Ao redor deles, os mais novos, formam uma roda de proteção. Em dança circular, com os pés no chão e mãos unidas às costas, em sinal de respeito, lançam em coro seus cantos, buscando proteção e agradecendo aos encantados, ancestrais, à Tupã e demais deuses (Diário de campo, 2024).

Em celebrações abertas, parentes e pessoas não-indígenas aliadas são convidadas a se juntar à roda. Assim, a natureza e organização do ritual pode variar de acordo com a finalidade, como a reivindicação de direitos e reafirmação política das identidades indígenas, a retomada de territórios ou celebração da demarcação, agradecimento aos encantados, suporte da memória coletiva e educação das crianças.

No fim, cada gesto e movimento contribuem para a dinâmica e sintonia da experiência que é dançar o Toré, uma celebração não só de expressão mas também de produção coletiva do modo de vida Pitaguary.

A arte como potência de sensibilidade e (re)afirmação da vida

Seguindo a linha de reflexão do tópico anterior e nutridas pelo pensamento de Merremi Karão Jaguaribaras, podemos tentar entender cada coletivo como um mundo, e cada mundo como expressão de vida, em diversas linguagens e formas, tal qual cantos, rezas, pinturas, danças, trançados, poesias e artesanias. Cada uma dessas linguagens “representa sua força interior conectada a outras forças que alimentam a vida existente” e nesse sentido, “a arte é um dos portais das vozes, das visões, dos sentimentos” (Karão-Jaguaribaras, 2022, p. 44).

Então, quando falamos em arte indígena estamos, de forma semelhante à espiritualidade, referenciando cosmologias com suas diversas redes de conhecimento. Para a curadora guarani Sandra Benites (2020, p. 274), “qualquer produção de arte e cultura está

ligada à questão do conhecimento, dos saberes, e voltada sempre para as memórias ancestrais”. Nesse sentido, Benites (2024) considera que os processos de elaboração artística ajudam a acordar a memória, a recompor e a entrar em acordo com essas memórias ancestrais. Sendo indígena no Brasil, esta não é uma restituição fácil; algumas dessas camadas de memória são tristes, compostas de traumas intergeracionais, mas lembrar coletivamente é uma das chaves para impedir a continuidade de um legado violento e, assim, tornar cada vez mais possível a criação de futuros outros.

Em Retratos, poema de Graça Graúna (2017), escritora indígena Potiguara do Rio Grande do Norte, tecer e escrever são atos que representam retratos e paisagens não só sonhadas mas também plantadas, isto é, criadas, na condição de agente das mulheres indígenas:

Saúdo as minhas irmãs

de suor papel e tinta

fiandeiras

guardiãs,

ao tecer o embalo

da rede rubra ou lilás

no mar da palavra

escrita voraz.

Saúdo as minhas irmãs

de suor papel e tinta

fiandeiras

tecelãs

retratos do que sonhamos

retratos do que plantamos

no tempo em que nossa

voz era só silêncio.

O que, então, é capaz de fazer a arte? Ou, melhor, o que os povos indígenas fazem com ela? Semelhante ao que expressa Graça em sua poesia, para Merremii, “a arte é a representação das línguas silenciadas, é a quebra do silêncio” (Karão-Jaguaribaras, 2022, p. 45). Sua pulsação enquanto criação irrompe denúncias, resistências, existências, saberes e significados.

Ainda, estudos sobre arte e psicologia afirmam que olhar esteticamente a realidade amplia as possibilidades de ver, ouvir, sentir, pensar, tão caras à expansão e transformação das relações com a alteridade, com os diferentes mundos (Santos & Zanella, 2020). Nesse sentido, a arte mobiliza um olhar e atitude estética que podem ser tomadas como condições para o reconhecimento de formas de vida outras.

Com o objetivo de fortalecer memórias, histórias, saberes e práticas tradicionais de cura Pitaguary, muitos dos encontros com os Troncos Velhos foram mediados pela arte, entendendo esta como potência de sensibilidade coletiva (Geertz, 2013). A experiência estética, então, como facilitadora da expressão do potencial de vida inerente a todo ser humano, favorecendo processos de regulação orgânica, existencial e social (Góis, 2008). Assim, nesta seção analisamos como a arte assume uma dimensão terapêutica para o povo Pitaguary, fazendo das suas conhecedoras (em sua maioria mulheres), especialistas nos poderes curativos que algumas dessas práticas artísticas desempenham na esfera de seu cotidiano. A cura, portanto, como ato de criar e reinventar possibilidades de expressão do potencial de vida inerente a todos os seres vivos.

Percorreremos aqui práticas artísticas vivenciadas e representadas nos encontros com o grupo dos Tronco Velhos e que aparecem nos sentidos produzidos e documentados em diário de campo e transcrições das gravações.

Começamos este percurso, então, pela arte do barro. Esta é uma prática tradicional ainda viva na memória coletiva dos troncos velhos Pitaguary e que foi evocada a partir da vivência com a modelagem de argila que aconteceu na Casa de Apoio numa tarde de maio de 2024. São numerosas as histórias, pesquisas, peças e vestígios que atestam a herança cultural de diversas sociedades indígenas que trabalham tradicionalmente com a cerâmica

enquanto produção artística que vai além da dimensão material (Kiyomura, 2017; Morales, 2001). No entanto, não podíamos, desde o paradigma hegemônico que tenta homogeneizar a diversidade, presumir ou atribuir tal aspecto sociocultural ao povo Pitaguary da Aldeia Monguba. Ainda estávamos conhecendo as participantes do grupo e, até então, o ofício do barro não havia aparecido em suas narrativas e práticas cotidianas.

No planejamento participativo e compartilhado em comum acordo que realizamos no início de cada temporada do grupo, as lideranças haviam destacado que a data do encontro previsto para a vivência com a argila seria próxima ao dia das mães. Muitas, senão todas, as mulheres participantes dos encontros são mães e, por isso, a importância de realizarmos algo sensível nesse encontro. O que pensamos é que, como a maternidade, o manuseio do barro diz também de um contato íntimo com a Mãe Terra. Tornar-se mãe é um processo criativo, trabalhoso, delicado e atencioso, tal qual a transformação do barro em cerâmica.

De fato, naquela tarde não foi preciso muita técnica ou orientação para que as participantes do grupo se conectassem à ancestralidade que o contato manual com a terra molhada deflagra, como se esta preenchesse seus corpos com aquilo que elas conhecem bem. A vivência mobilizou lembranças e histórias vinculadas fortemente às mães e avós das participantes. Valdira, por exemplo, contou que tal prática é conhecida por ela como barro, não “gila”. Sua avó era uma das mulheres da aldeia que, através das mãos e do fogo, transformava o barro em peças para o dia a dia, para cozinhar, comer, armazenar, beber e festejar. O pote que algumas famílias da Aldeia Monguba até hoje repousam a água antes de bebê-la, inspiração primordial para os filtros de barro que vieram mais tarde, foi feito pelas mãos de suas ancestrais.

Tais histórias nos permitem interpretar que a arte do barro é, portanto, mais uma das tantas práticas tradicionais de afirmação e produção da vida como fundamento da saúde indígena. Junto aos troncos velhos, nessa tarde pensamos que trabalhar a terra dá vazão à criatividade e expressa um fazer ancestral, o seu conhecimento tácito, o qual foi acumulado das gerações anteriores, marcando sua cultura e territorialidade. Assim, o valor do barro

enquanto processo de cura reside também nas histórias que ele pode contar (Magrini, 2019).

Além disso, mais uma vez foi notável a interrelação entre as práticas ancestrais de saúde. Enquanto modelava seu cachimbo, “em homenagem aos troncos velhos”, Baía me contava que seus ancestrais lhe ensinaram a aplicar na pele, sob a barriga ou na região do corpo afetada, o barro molhado com a água de cozimento de ervas específicas. De forma espontânea e intuitiva, guiada pelas lembranças e histórias que a terra molhada lhe evocaram, Baía modela o cachimbo registrado na imagem abaixo:

Figura 26.

Cachimbo modelado em barro, “em homenagem aos troncos velhos”.



Nota. Fotografia de Sheryda Lisboa. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

Além disso, quando crianças, tanto para ela como para outras presentes naquela tarde, o barro integrava as brincadeiras. Seu Zeca, como assinou na peça que criou, riu e se divertiu com as lembranças que o toque na terra molhada lhe trazia. As demais riam junto, lembrando também da infância com a mãe e as panelas de barro (Diário de campo, 8 de maio de 2024).

Importante destacar também que, apesar de termos convidado uma amiga ceramista não-indígena para facilitar a vivência, esta aconteceu de forma livre, atestando que:

São os sentimentos e sua efemeridade que conduzem a modelagem, e essa, por sua vez, também influencia os sentimentos, consolidando um ciclo produtivo e interativo entre ações e emoções. Nesse jogo de carícias, o barro e as mãos traduzem e conduzem os pensamentos, transformando-se em instrumentos das manifestações humanas (Magrini, 2019, p. 149).

Ainda sobre manualidades, ao lado da arte do barro, o ato de tecer é mais uma dessas práticas de elaboração artística que faz parte do cotidiano de muitas das/dos participantes do grupo. Algumas tecem com fios de lã e retalhos de tecido, criando painéis, mantos, tapetes e vestimentas. Outras, tecem com palha, compondo peneiras, cestos e outros objetos formados a partir da palha trançada. De acordo com elas e eles, a continuidade dessa prática hoje na aldeia tem uma função mais terapêutica para os/as troncos velhos do que identitária ou instrumental, no sentido que, a aproximação com a cidade e o fácil acesso a objetos de plástico, por exemplo, foi ao longo do tempo mudando essa relação.

Assim, tecer constitui para a bordadeira e agricultora Vilauta, sua história e também sua ocupação. Na sua experiência, não existe margem para as doenças de hoje, como a depressão, quando pega a agulha e os novelos de lã. Ela conta que depois de muito observar sua prima bordando, pensou “eu sei fazer isso”. Hoje, passados os anos, ambas se encontram uma na casa da outra para tecerem juntas (Diário de campo, 18 de outubro de 2024).

Já para Zeca, tecer consiste em trançar a palha encontrada na mata da serra e/ou dos roçados. Depois de colher sua matéria prima, é preciso cortá-la no comprimento certo e esperar que seque até o ponto em que ainda esteja levemente hidratada, o que permite seu manuseio. Ele aprendeu esse fazer/saber ainda novo, com sua mãe.

Em uma das primeiras rodas de conversa que realizamos com o grupo sobre as concepções de saúde (mental) para o povo Pitaguary, foi dito que estar com saúde figura

estar com energia para exercer a sabedoria que cada pessoa possui e transforma em trabalho, em arte, em conhecimento compartilhado:

Cada pessoa tem uma sabedoria. Então, o trabalho que você começou, você envolve outros, né? Você trabalha aquela arte que você começou, aí dali você ensinou os seus filhos, ensinou o seu neto, né? Por exemplo, o Zeca aqui trabalha com colher de pau e peneira. Quando faz as peneiras, ele se sente aqui na comunidade aquele professor, né? Porque está ensinando. Cada pessoa que quer aprender, vai pra perto ver ele trabalhando sua arte, sua sabedoria⁴⁴.

Atentas a essa observação de manjé Liduina sobre a relação entre arte, saúde e valorização dos saberes Pitaguary, propomos um encontro em que Zeca, como mestre da arte que é trançar a palha, demonstrasse ao vivo seu trançado até lhe dar a forma de peneira.

⁴⁴ Maria Liduina da Costa Silva, trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 22 de março de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

Figura 27.

Seu Zeca ensina o trançado da palha.



Nota. Fotografia de Sheryda Lisboa do momento que seu Zeca vai para o chão demonstrar como trançar a palha para a criação de peneiras. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

O registro desse dia no diário de campo desse encontro pode compor junto com a fotografia para ajudar a imaginar como se deu esta vivência:

Enquanto o fio da memória desata a oralidade, Fabricia recebe a notícia de que Zeca apareceu. Retiramo-nos da roda para voltar com ele. Apesar do sol estar já quase se escondendo atrás da serra, o que marca o fim da tarde de encontro, insistimos com ele de que não é tarde para começar. “Você pensa que é fácil?” ele

me questiona, ao mesmo tempo que lembra dos ensinamentos da mãe sobre a importância da palavra. Assim, levanta da cama, lava e perfuma o corpo, veste sua camisa branca e seu chapéu de couro enquanto o esperamos debaixo da mangueira frondosa de seu terreiro. Chegamos na Casa de Apoio já na hora da merenda. Ele aceita um café e começa a trabalhar a palha. Quem ficou e quer aprender, que observe atentamente. Foi como ele aprendeu com a mãe, aos sete anos de idade. Manjé Liduina, Valdira e Fátima rememoram a prática e a paciência dos trabalhos manuais. Uma delicadeza que nem sempre vem da força, mas de tomar um tempo para observar e entender como se encaixa. Uma ancestralidade que é tecida com as mãos e que requer ir para o chão.

Depois de muito ir pro chão, já na última roda de conversa sobre os saberes e práticas tradicionais que produzem intergeracionalmente saúde, cuidado e cura na Aldeia Monguba, solicitamos que elas e eles tentassem trazer algum elemento representativo desses saberes. Além das mezinhas e remédios do mato que relatamos na seção anterior, algumas participantes trouxeram criações artesanais como tecidos bordados, colares de contas e sementes, brincos de penas de pássaros e o instrumento maracá, como narra Valdira:

Essa maracá é os meninos que fazem aqui, aí a gente ganha. A gente vem ajudar eles a fazer. Quando é feito com a casca do coco, a gente vem ajudar eles lixar, né? É, tirar todo o coco, soltar de dentro e lixar para depois fechar com sementes dentro⁴⁵.

Como narrou Valdira, o maracá, instrumento musical feito manualmente com cabaça ou casca de coco e grãos, é símbolo de saúde e cultura Pitaguary. Além de envolver o trabalho coletivo com os elementos que a Terra dá, o maracá marca o ritmo do toré, dança sagrada para seu povo. Ela toca o seu maracá em diferentes espaços de cura e

⁴⁵ Maria Valdira Batista da Silva, trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 05 de abril de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

espiritualidade, até mesmo na igreja evangélica que frequenta hoje (Diário de campo, 05 de abril de 2024).

Entre outros artesanatos apresentados pelas participantes, escolhemos escrever um pouco sobre o maracá pois, nos sentidos produzidos com o grupo, destaca-se outra vez a vinculação entre saúde comunitária e arte, aqui somada à espiritualidade. Ao escolher o maracá para contar sobre as práticas ancestrais de saúde no seu território, Valdira nos faz ver a arte como cura e compreender que o saber tradicional Pitaguary é um saber do tato, do contato, um saber *com* não apenas físico mas também extra-material, espiritual.

Nessa vinculação da saúde comunitária Pitaguary com a arte e espiritualidade, destacamos também a pintura dos corpos com grafismos. Apesar desta ser uma prática e expressão Pitaguary protagonizada sobretudo pelos mais jovens, nas vivências estéticas com os troncos velhos, o grafismo aparece entre seus desenhos e pinturas. Ainda, um dos encontros com o grupo se deu na abertura da mostra sobre grafismos e pinturas corporais no Museu Indígena, localizado atualmente no espaço comum da Casa de Apoio da Aldeia Monguba.

A mostra recebeu o nome “Somos Todos Parentes - Benício Pitaguary” e tinha por objetivo rememorar a vida e o trabalho com grafismos e pinturas corporais de Benício, artista e liderança do povo Pitaguary. A mostra retratou em grandes telas as diversas pinturas que Benício fazia nos corpos. Segundo texto da curadoria coletiva (composta por lideranças e pela juventude indígena Pitaguary),

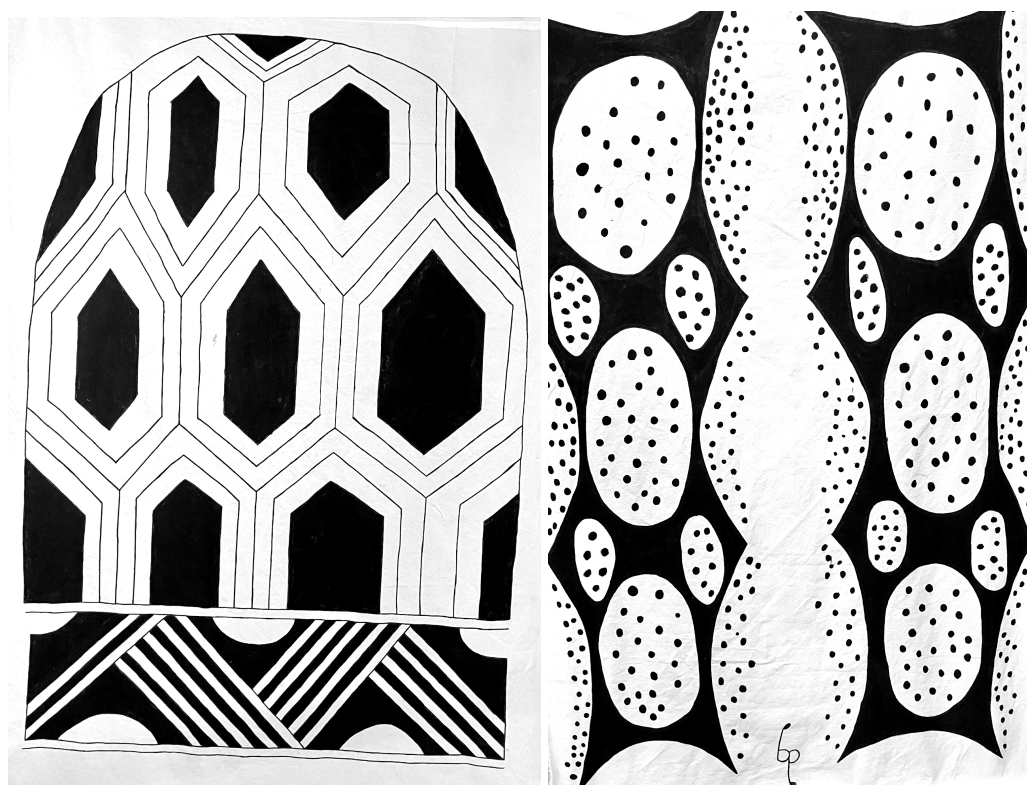
Benicio tinha convicção de que as pinturas corporais eram manifestações dos encantados. Cada grafismo narrava uma história e carregava um significado profundo para quem as exibia. Suas artes celebravam o sagrado de seu povo, canalizando a energia da natureza para dar vida a seres como o jabuti, a jiboia ou a cobra coral.

Destaca-se, assim, o poder mimético da pintura corporal, ou seja, a presença de múltiplas naturezas que a pintura possibilita habitar em um mesmo corpo, o qual se torna ponto de convergência (Martin, 2021). Assim, os grafismos pintados nos corpos podem

integrá-los a características dos animais sagrados na cosmovisão Pitaguary. Em um mundo potencialmente habitado e percorrido por outros seres vivos, o jabuti, por exemplo, anima a sabedoria da introspecção e proteção, ensinando aos demais seres a importância do recolhimento em certos momentos, como descrito na Tela 6 da mostra.

Figura 28.

Grafismos Jabuti e Jiboia.



Nota. Telas 6 e 7 dos grafismos de Benício Pitaguary, expostas na mostra Somos Todos Parentes.

Fonte: acervo pessoal.

As linhas, desenhos e grafismos são feitos com pinceis de palitos e tintas extraídas do urucum e do jenipapo. Como patrimônio imaterial entre diversas sociedades indígenas, a tinta extraída do fruto verde do jenipapo é utilizada por sua capacidade de se fixar na pele e de criar sangue (Demarchi, 2019). Para os anciões Pitaguary, é o sangue que sustenta o corpo. Por isso, a fraqueza corporal é, em muitos casos, atribuída à falta de sangue (Diário de campo, 17 de abril de 2024).

Parte da cosmopolítica e cosmografia (Santos, 2023; Latour, 2001; Little, 2018)

Pitaguary, a pintura também realiza a mediação entre pessoas e espíritos, sendo um símbolo de proteção. Cada linha traçada na pele representa o cruzamento de caminhos de todas as pessoas que se encontram e se fortalecem mutuamente:

Figura 29.

Caminhos.



Nota. Tela 11. Fonte: Acervo pessoal.

Para Benício Pitaguary, “a pintura corporal pode nos ensinar também sobre geografia, é como se fosse a demarcação do nosso território, do nosso corpo como território” (Mostra Somos Todos Parentes, 2024). Assim, na cosmografia Pitaguary, o corpo é pensado também como tela e matriz de símbolos. Similarmente, para diversos povos indígenas o corpo ocupa de fato uma posição organizadora central (Viveiros de Castro,

2002). De diferentes formas, a pintura, decoração e transformação dos corpos são atos em torno dos quais giram as ontologias, os rituais e a organização social:

Existem várias simbologias para os grafismos indígenas, mas para o povo Pitaguary é principalmente a nossa identidade. Quando a gente está pintando, a gente se sente completo, vestido da nossa identidade (Benício Pitaguary, Mostra Somos Todos Parentes, 2024).

Destarte, em suas dimensões sociológicas e cosmológicas, a pintura corporal pode ser compreendida enquanto uma arte de cura. Antes de tudo, a pintura corporal representa, para o povo Pitaguary, uma proteção espiritual, como um colete contra os espíritos e olhares negativos. Ainda, pelo poder medicinal do jenipapo de criar sangue, fortalece o corpo e canaliza outras potências curativas da Natureza. Por fim, afirma e valoriza a re-existência da identidade e cultura Pitaguary.

Ao longo desta seção, discorreremos com os saberes e práticas tradicionais Pitaguary que as pessoas mais velhas da Aldeia Monguba, sobretudo as mulheres, compartilharam no percurso da pesquisa-ação. Se aqui os separamos a título de organização da escrita e pensamento, lá eles operam juntos. A mulher mezinheira pode, com palavras ou gestos, dar uma intenção ao remédio do mato que prepara em aliança com os encantados, manifestando sua espiritualidade, como as rezadeiras e pajés. O barro que pode ser moldado como pote ou cachimbo, quando combinado ao cozimento de ervas medicinais específicas e aplicado sob a pele, tem o poder de cura. O mesmo jenipapo que cria sangue, é transformado em tinta para pintar grafismos que protegem e fortalecem o corpo. Remédios do mato, artes, espiritualidade, e uma matilha de mulheres por trás.

Sendo assim, tanto os diferentes usos medicinais das plantas, como a arte do barro, do tecer, do pintar e a espiritualidade são manifestações centrais à expressão da vida e da saúde como experiência potente do viver em comunidade e sociabilidade com outros seres no território tradicionalmente habitado. Estes conhecimentos e práticas cotidianas, aprendidos e transmitidos de forma oral, têm historicamente ajudado a sustentar e apoiar a vida no território ancestral Pitaguary, muito antes da invenção e chegada das práticas

biomédicas. Por isso, junto das produtoras, consideramos estes como saberes e práticas tradicionais de cura comunitária indígena.

Reflorestamentos

Esta escrita é dedicada às re-existências dos múltiplos e singulares modos de ser, viver, cuidar, estar, ver e sonhar o mundo das nações indígenas, como o povo Pitaguary, que tem resistido à monocultura colonial e se reinventado por meio de conhecimentos e experiências geracionais, territoriais e cotidianas que curam coletivamente as feridas coloniais.

Enquanto a colonização impõe a monocultura, nosso povo refloresta as feridas da terra, abrindo caminhos para que não se tenha apenas o milho amarelo e homogêneo do agronegócio, mas milhos originários de todas as cores e tamanhos, representando o princípio da floresta que tem a diversidade como pressuposto da saúde (Núñez, 2022, p. 94).

A imposição monolítica de um mundo só, europeu-ocidental, cristã e capitalista (Krenak & Campos, 2021), avançou das terras aos corpos e mentes e seus múltiplos modos de existir e pensar. Sua produção tem a razão como plantio e a devastação da diversidade como prática que a possibilita perpetuar (Miranda, 2023). Assim, os povos originários, suas filosofias e cosmogonias tem sido sistematicamente colocados à margem daquilo que foi determinado como centro e topo, verdadeiro e válido.

Este funcionamento colonizador e hierárquico com relação ao europeu-masculino é também a espinha dorsal da prática científica, a qual totaliza e preconiza um conhecimento racional e objetivo em negligência a outros saberes e formas de interpretar os fenômenos da vida (Kilomba, 2021).

A Ciência, quando considerada no singular e com “C” maiúsculo, pode de fato ser descrita como uma conquista generalizada propensa a traduzir tudo o que existe em conhecimento racional, objetivo. Em nome da Ciência, um julgamento foi atribuído à vida de outros povos, e esse julgamento também prejudicou gravemente nossas relações com nós mesmos (Stengers, 2017, p. 4).

No Brasil, as primeiras instituições de ensino superior nasceram ainda em tempos de submissão ao jugo colonial do reino de Portugal, como a Escola de Cirurgia da Bahia, criada em 1808, e as faculdades de Direito de São Paulo e de Olinda, em 1827 (Oliveira, 2004; Henriques, 2018). Isto significa que os espaços de produção de conhecimentos válidos foram estruturados sob funcionamentos e racionalidades coloniais desde a origem. Mesmo com a independência, as epistemologias eurocêntricas continuaram “a imperar sobre os demais saberes que florestavam e ainda florestam a partir de sementes da multiplicidade étnico-racial, socioeconômica e cultural” (Miranda, 2023, p. 123).

Frente a isso, reflorestar implica questionar as epistemologias dominantes que apagaram saberes diversos de forma a contribuir com sua retomada e florescimento, experimentando aproximações entre as ciências e as artes, o visível e o invisível, a espiritualidade e as conexões cósmicas (Tait, 2015).

Tal qual Nego Bispo (2023, p. 4), “transformei as nossas mentes em roças e joguei uma cuia de sementes”. Reflorestamento poderia ser uma dessas sementes, dessas imagens, dessas palavras germinantes que traduzem saberes e práticas ancestrais da oralidade para a escrita. Como arte de defesa e produção de vida, reflorestar denota recuperar a partir da própria separação, regenerando o que a separação em si tentou destruir. De acordo com Aline Kayapó (2023, p. 37, grifos nossos):

Nossa Grande mãe Terra, que com a plenitude de toda a sua majestosa grandeza, nos mostra o seu poder em renovar-se, renovando e nos entregando o segredo de “*florescer em meio ao lixo*”, como bem nos ensina minha vovó do coração, Eliane Potiguara. Esse *reflorestamento* interpessoal diário é necessário para a nossa sobrevivência e resistência nesses tempos tão sombrios. .

Assim, “a necessidade de *lutar* e a necessidade de *curar*, de modo a evitar que nos assemelhemos àqueles contra os quais temos de lutar, tornam-se irremediavelmente aliadas” (Stengers, 2017, p. 8, grifo nosso). Inspiramo-nos também por Krenak (2022. p. 7), que nos convida a “provocar uma experiência de *florestania* começando por contestar essa ordem urbana sanitária ao dizer: eu vou deixar o meu quintal cheio de mato, quero estudar

a gramática dele”. Nesse sentido, o reflorestamento que propomos aqui é construído no sentido de fazer a floresta (re)existir através da valorização dos conhecimentos locais e das perspectivas indígenas em geral, as quais detêm sofisticados e singulares sistemas de saberes que tradicionalmente produzem mais vida, vida coletiva e comunal, integral e plural.

Desse modo, se a diversidade é um dos pressupostos da saúde indígena (Núñez, 2022), como podemos contribuir enquanto pesquisadoras e profissionais da saúde com o seu reflorestamento? Como na cosmovisão do povo Guarani, ao qual pertence Geni Núñez, pensadora citada acima, para outras culturas indígenas a cura, ou a saúde, também passa por restabelecer a ligação com a Terra, brutalmente expropriada pela colonização europeia, como discurremos no Chão desta dissertação.

Durante vários séculos, antes do evento histórico que foram as “Grandes Navegações” e as consequentes invasões europeias em Abya Yala, África, Índia, China e outras continentes, o estabelecimento de nações e fronteiras, remoção forçada dos povos que já habitavam as terras então “descobertas”, a exploração do seu trabalho e dos recursos da Natureza promovida em prol da “civilização” e do acúmulo de capital, diferentes sociedades transitaram pelas terras deste planeta, interagiram constantemente, trocaram e aprenderam mutuamente umas com as outras (Pavón-Cuellar, 2022; Karão-Jaguaribaras, 2022).

Não à toa compartilham elementos culturais desde antes da invasão e que foram, por sua vez, transmitidos oralmente entre as populações que resistiram nas mesmas áreas. Como escreve Robin Wall Kimmerer (2023, s/p), mulher, mãe, botânica e cientista pertencente à nação indígena Potawatomi, sobre a transmissão das sabedorias indígenas e os poderes medicinais das plantas: “aprendemos que o motivo de nossos ancestrais se agarrarem a esses ensinamentos que os colonizadores tentaram apagar é que um dia eles viriam a ser necessários a todos os seres”. Assim, o que queremos destacar nesta seção é que as marcas da violência colonial não foram as únicas herdadas, mas sobretudo saberes e estratégias originárias de cuidado e cura que possibilitam as re-existências indígenas e não-indígenas (Josewski et al., 2023).

A manifestação cotidiana dessas re-existências no cultivo e colheita de milhos originários e coloridos, por exemplo, é possível também em razão das crescentes modalidades de agenciamentos dos povos indígenas por meio da reivindicação e ocupação dos lugares de poder, protagonismo e enunciação sobre si nos jogos discursivos profundamente desiguais que estruturam as sociedades modernas (Fernandes-Kaingang, 2015; Melo et al., 2021).

Ainda, a garantia do reflorestamento da diversidade étnica, linguística e cultural passa pela conquista de direitos específicos, uma vez que:

Um dos grandes objetivos dos colonizadores tem sido nos converter a uma homogeneização que lhes favoreça. Com isso, tentam nos reduzir a uma série de estereótipos, criados por eles próprios, que buscam inviabilizar a pluralidade e multiplicidade que nos caracterizam como povos indígenas. Até a promulgação da Constituição de 1988 nós, povos originários, éramos tidos oficialmente como uma categoria social de transição, ou seja, a expectativa era de que conforme nos tornassem civilizados/cristãos/humanos, deixaríamos de ser selvagens/bárbaros/animais (Núñez, 2023, p. 6).

Brincando com esses estereótipos, Jera Guarani (2023) provoca que, se realizasse um estudo antropológico da cultura dos *juruá*, não-indígenas, concluiria destacando a necessidade destes se tornarem selvagens, “pessoas não civilizadas, pois todas as coisas ruins que estão acontecendo na Terra vêm de pessoas civilizadas, pessoas que não são, teoricamente, selvagens” (p. 20).

As demandas dos povos indígenas em relação às condições de existência, atualmente traduzidas à linguagem dos direitos, são diversas. Afirmando sua multiplicação e heterogeneidade, Claudia Briones (2019, p. 66) argumenta que “si bien ciertas acciones políticas pueden buscar una implementación radical de la igualdad, otras más bien apuntan a visibilizar desigualdades y discriminaciones que surgen de negar diferencias legítimas, sin pretender universalizarlas”.

Dessa forma, neste trabalho assumimos a perspectiva das “diferenças legítimas” – entendidas em termos de legitimidade cultural, mas também em termos de direitos legítimos. Isto implica um exercício e esforço na contracorrente das posturas e leituras ancoradas na universalização colonial das cosmovisões indígenas.

Assim, partimos do entendimento que as práticas de cura e as definições de saúde estão imbricadas às diferentes sociocosmologias e ontologias (Papalini, 2023), uma vez que se referem a visões de mundo específicas, integradas com os elementos territoriais, físicos, emocionais e espirituais. Nesse sentido, reafirmamos que a luta comum dos povos indígenas pela terra não é só uma luta política pois envolve uma dimensão espiritual e existencial mais complexa e diversa: a defesa das práticas culturais tradicionais específicas, construídas na sabedoria das/dos mais velhas/os, o que coloca um valor sagrado na dimensão relacional entre a vida humana e não-humana com a Natureza e a terra (Turner & Luna-Sánchez, 2020; Kimmerer, 2023).

Para muito dos povos indígenas, suas vidas estão intimamente ligadas ao território ancestral, à serra e floresta que o compõem, aos demais seres animais, vegetais e minerais com os quais convivem:

A cosmovisão do meu povo também está na floresta, ou seja, o olhar do mundo espiritual está em torno da floresta, do rio e do céu. Os espíritos da cura, da proteção, da vida estão nesses lugares. A floresta é como um escudo diante das doenças. (...) Ela foi sempre fonte de riqueza, dando todo o necessário para a sobrevivência dos Paiter Suruí por gerações e gerações até o contato. Por isso, há uma preocupação em reflorestar as áreas desmatadas. Após o contato, os Paiter Suruí tinham esquecido a importância da floresta para seu povo, pela introdução, de forma brutal, do valor do dinheiro. Agora é o momento de resgatar esse tempo (Chicoepab-Suruí, 2013, p. 51)

Como para o povo Paiter Suruí, que teve contato com a sociedade não-indígena há apenas 43 anos, o modo de vida e cultura Pitaguary em recente reafirmação também foram impactados e modificados pela colonização, como veremos mais adiante. Assim, como

reflexões prévias que incorporaram o termo reflorestamento para referir-se à diversificação do imaginário e do pensamento (Núñez, 2021; 2023), ou à aproximação com a espiritualidade nas práticas científicas decoloniais (Miranda, 2023), aqui tomamos emprestada essa denominação da prática de reconstituição das florestas e seus recursos naturais para falar em “reflorestar” no sentido de recuperar conhecimentos e práticas negadas e inferiorizadas a partir da invasão europeia e da hegemonia da cultura ocidental.

Mulheres indígenas guerreiras da ancestralidade nos chamam a *reflorestar mentes*:

É possível vivermos e convivermos de outra forma, com outras epistemes, a partir de cosmologias ancestrais. Cuidar da Mãe Terra é, no fundo, cuidar de nossos próprios corpos e espíritos. Corpo é terra, floresta é mente. Queremos reflorestar as mentes para que elas se somem para prover os cuidados tão necessários com nosso corpo-terra (Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade [ANMIGA], 2021).

Florestania, reflorestamentos, reflorestar mentes, “noções que emergem de uma cosmopolítica complexa, em que a monocultura do pensamento colonial dá lugar à multiplicidade ontológica e epistêmica dos povos originários” (Santos, 2023, p. 1). Nos colocamos, assim, diante de uma questão ética, estética e política que provoca deslocamentos epistêmicos e metodológicos necessários para pensar e agir diferente, na contracorrente da colonialidade (Cusicanqui, 2021).

Quando profissionais de psicologia se aproximam dos territórios tradicionais, levantam invariavelmente questões e demandas de sofrimento psicossocial, sendo, muitas vezes, convocadas/os a atuar para “sanar”. Apesar dos diversos e possíveis campos de atuação (não apenas na saúde), compreendemos que tal expectativa deriva da construção científica moderna da psicologia como uma disciplina que se dedica à saúde mental, definindo a profissão no senso comum a partir de suas práticas clínicas hegemônicas e individualizantes. Assim, mesmo que tenhamos, nesta pesquisa, nos posicionado com a psicologia comunitária, consideramos relevante discutir e tensionar a “saúde mental”,

reflorestar sua definição e atuação a partir de uma multiplicidade ontológica e epistêmica, de forma a inspirar futuros trabalhos da psicologia com povos indígenas.

Nesse sentido, nos tópicos seguintes desenvolvemos 1) o porquê do reflorestamento, fazendo uma crítica à reprodução dos conceitos e práticas biomédicas de saúde em contextos indígenas, para então 2) pensar em como reflorestar a compreensão da “saúde mental” indígena a partir de indígenas psicólogas e psicólogos e dos sentidos produzidos com os troncos velhos e pajés Pitaguary da Aldeia Monguba.

Exercendo uma análise dedutiva, vinculamos ambas discussões e reflexões teórico-críticas ao que aprendemos nos encontros e diálogos tecidos com o povo Pitaguary. Para tanto, realizamos uma pré-análise dos dados, por meio de contato exaustivo com o material, de forma a permitir sua organização e obter um sentido para o significado de saúde (mental) e cura indígena Pitaguary no contexto da Aldeia Monguba.

Por que reflorestar? – “Eu sei de coisas que eu não estudei e você que estudou, não sabe”.

A saúde primária tem sido o palco central do movimento indígena em diversos países para a garantia de políticas públicas e direitos específicos (Langdon & Cardoso, 2015). Especificamente no campo da saúde do contexto brasileiro destacamos a conquista do movimento indígena na criação do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS), a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI/2002) e a ampliação dos pontos de atenção da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS) dentro dos territórios indígenas reconhecidos pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI).

Inseridos os povos do Brasil em um sistema universal e nacional de saúde, o Sistema Único de Saúde (SUS), com suas particularidades culturais, geográficas e epidemiológicas, colocou-se o dilema entre igualdade e diversidade (Pontes, Hacon, Terena & Santos, 2022). A construção do SasiSUS foi justamente uma tentativa de somar a medicina ocidental aos sistemas médicos indígenas já existentes nos territórios, no entanto,

“não sem dificuldades e obstáculos nesse diálogo intercultural, incluindo a preocupação com a medicalização da saúde indígena” (Pontes et al., 2022, p. 15).

A luta enfrentada pelo movimento indígena para a elaboração e implementação do subsistema é concretizada na distritalização da saúde indígena. Assim, a participação dos povos indígenas foi essencial para a instauração dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI), unidades gestoras e descentralizadas dos serviços de saúde para as áreas indígenas, que nascem no âmbito das Conferências Nacionais de Saúde, no início da década 1990, no bojo do movimento da Reforma Sanitária (Chaves, 2017).

Atualmente há no Brasil 34 DSEI divididos estrategicamente por critérios territoriais, tendo como base não os limites dos estados, mas a ocupação geográfica das comunidades indígenas (Ministério da Saúde, 2023). O DSEI-Ceará é uma dessas unidades descentralizadas, que tem sua cobertura em 18 municípios no Estado do Ceará e atende a uma população distribuída em 105 aldeias, considerando 14 etnias diferentes.

Para a execução das ações nesses territórios indígenas cobertos pelo DSEI-Ceará conta-se com os Polos Base. São eles: 1) Polo Base de Aquiraz, que contempla o território do povo Jenipapo-Kanindé; 2) Polo Base de Maracanaú, referente aos municípios de Maracanaú e Pacatuba, contemplando as aldeias Pitaguary Monguba, Olho D'Água, Horto e Santo Antônio; 3) Polo Base de Caucaia, com os municípios de Caucaia e São Gonçalo do Amarante, onde vivem os povos Tapeba e Anacé, articulando-se com a região de Saúde de Caucaia; 4) Polo Base de Aratuba, onde vive o povo Kanindé, fazendo articulação com 2 regiões de saúde, a dos municípios de Baturité e Canindé; 5) Polo Base de Monsenhor Tabosa, agregando este município assim como Tamboril e Boa Viagem, onde vivem os povos Potyguara, Tabajara, Tubiba-Tapuia e Gavião; 6) Polo Base de Crateús, juntamente com os municípios de Novo Oriente e Quiterianópolis, território dos povos Tabajara, Potyguara, Kariri, Kalabaça e Tupinambá; 7) Polo Base Poranga, somente com este município, também relacionado a região de Crateús e aos povos Tabajara e Kalabaça; 8) Polo Base São Benedito, na Serra da Ibiapaba, território Tapuya-Kariri; 9) Polo Base

Tremembé, agregando o povo Tremembé de Itarema, Acaraú e Itapipoca, articulados com as regiões de Acaraú e Itapipoca, respectivamente (Ministério da Saúde, 2023).

Os Pólos Base são a primeira referência para as Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI) que atuam nas aldeias. De acordo com o Relatório Situacional do DSEI Ceará (2023), atuam hoje no estado 24 EMSI, compostas por profissionais da medicina, da psicologia, da enfermagem, da odontologia, além dos/das agentes indígenas de saúde (AIS) e agentes indígenas de saneamento (AISAN), com atribuições semelhantes às Equipes da Estratégia de Saúde da Família-ESF, “mas com a missão específica de atuar nos contextos culturalmente diferenciados das aldeias indígenas” (Ministério da Saúde, 2023, p. 5).

Apesar da importância da existência de uma rede de atenção específica à saúde indígena que declara a necessária atenção aos contextos culturais específicos, o que acontece realmente “é muito mais uma aparência de reconhecimento [da diferença] do que uma real prática dos sistemas próprios de cada cultura, de cada forma de organização social” (Pontes et al., 2022, p. 63). No próprio relatório do Ministério da Saúde supracitado notamos como em suas ações ainda predomina o paradigma biomédico e hegemônico de saúde. Entre os profissionais das equipes de saúde indígena, não localizamos nenhum especialista da medicina tradicional local, por exemplo. Esta não é uma limitação própria e exclusiva do DSEI-Ceará mas da rede formal de saúde indígena como um todo.

Embora tenha sido organizada de forma a se alinhar às cosmovisões locais e aos sistemas de saúde próprios das comunidades, o que vemos é uma concentração das práticas que visam a apoiar a saúde em uma perspectiva individualizante e ao mesmo tempo, universalizante (Dudgeon et al., 2023). Conduas como a medicalização, hospitalização e a reabilitação geralmente se concentram na prevenção de doenças diagnosticadas com base na medicina ocidental convencional e no gerenciamento da saúde de um indivíduo isolado.

Dessa maneira, o paradigma ocidental e hegemônico raramente é criticado e suas bases epistemológicas e ontológicas são tomadas como os fundamentos necessários e

apropriados para qualquer intervenção em saúde, como nesse testemunho publicado no livro *Vozes Indígenas na Saúde* (Pontes et al., 2022):

Uma coisa que tem sido cada vez mais denunciada é como as mulheres indígenas estão sendo submetidas a uma orientação pré-natal que termina em cesariana, em vez de serem animadas e apoiadas em suas práticas tradicionais, como as parteiras. O que existe é uma discriminação do trabalho das parteiras, salvo uma ou outra situação na qual elas têm apoio e estímulo para fazer seu trabalho e difundir sua experiência. Um ou outro lugar reconhece, mas a grande maioria discrimina e, na prática, as jovens mães indígenas são estimuladas a fazerem cesarianas em hospitais (Krenak, 2022, p. 61).

Portanto, uma real legitimação da diferença na saúde indígena implicaria uma ordem mais igualitária e recíproca, na qual os conhecimentos e práticas indígenas de cuidado e cura “seriam reconhecidas, valorizadas e legalizadas, para além de ocupar um lugar subalterno e complementar” (Papalini, 2023, p. 90).

Nessa direção, faz-se importante destacar algumas iniciativas de reconhecimento e valorização dos saberes e especialistas indígenas de cura por parte da rede formal de saúde indígena do nordeste brasileiro. Mencionamos o Encontro de Cuidadores e Cuidadoras da Medicina Indígena no Ceará, que contou com sua terceira edição em outubro deste ano de 2024. O encontro aconteceu na Aldeia Cajueiro, em Poranga/CE, e foi organizado pelo DSEI-Ceará. Entre as atividades realizadas, há referências ao Ritual do Toré e Torém, à roda de saberes “A Medicina do Sagrado e a Ciência das Matas”, com as/os especialistas indígenas Samuel Tremembé, Bete Tapeba, Luiza Canuto e Eleniza Tabajara, mediada por Kaolin Tabajara, e à mesa redonda “Iniciativas para o Fortalecimento das Medicinas Indígenas no SasiSUS”, com Raquel Jenipapo, João Paulo Vieira, Lucas Guerra, Angélica Maia e mediação de Edivan Tremembé. Esta última atividade destacou projetos como o Ymburana, a Farmácia Viva e o Mapeamento Participativo dos Especialistas da Medicina Indígena no Ceará, iniciativas importantes para a construção de diálogos respeitosos e em pé de igualdade entre as medicinais indígenas e o SasiSUS,

cada vez mais possíveis com a entrada de profissionais indígenas no serviço. Encontros como estes mobilizam importantes discussões sobre a valorização dos conhecimentos ancestrais de cura, contribuindo para o reflorestamento da saúde indígena.

Especificamente no contexto da Aldeia Monguba, esse diálogo em pé de igualdade entre os sistemas de conhecimento ocidentais e indígenas ainda é um desafio para a rede formal de saúde. Os relatos das moradoras que tivemos acesso indicam a invalidação dos conhecimentos locais, os quais progressivamente são substituídos pelo cientificismo colonial, como vemos na fala de uma das anciãs Pitaguary descendente de raizeiras e mezinheiras:

Hoje a realidade deles [dos mais jovens da aldeia] é muito diferente. Eu, se tô doente, eu faço aqui um remédio, cozinho ali uma folha, tiro ali uma casca. Eles não, de jeito nenhum, vão já pro médico. E se eu mando fazer um chá, me respondem “pra que, se tem médico?”⁴⁶.

Esta fala destaca como a relação entre o paradigma biomédico hegemônico e o paradigma local ainda se dá de forma vertical, ou seja, os conhecimentos Pitaguary são inferiorizados frente ao conhecimento biomédico, ou sequer são levados em consideração. No caso, “o médico” não dialoga com a medicina tradicional indígena, como os remédios do mato, o que contribui para a própria desvalorização dos mais jovens dos conhecimentos e práticas tradicionais de cuidado que seus mais velhos ainda carregam e tentam transmitir.

Ainda assim, as produtoras insistem em cultivar em suas casas e terreiros as plantas que utilizam para cura e feitiço de seus “remédios do mato”, como na fotografia abaixo da horta de Valdira:

⁴⁶ Maria Valdira Batista da Silva, trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 22 de março de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

Figura 30.

Horta medicinal de Valdira.



Nota. Fotografia da horta medicinal que Valdira cultiva em sua casa, na ocasião de uma das visitas realizadas. Fonte: acervo pessoal, 2024.

Nessas visitas realizadas às casas das produtoras, bem como nos círculos de partilha com os Troncos Velhos, onde aconteceram trocas e rodas de conversa como a do trecho citado, notamos, por outro lado, que há pessoas da Aldeia Monguba que se mostram mais dispostas a buscar ajuda das práticas tradicionais de cura e das/dos pajés, rezadores, raizeiras, mezinheiras e curandeiros das suas comunidades, seja por não se experimentarem compreendidas pela medicina ocidental moderna, seja por se experimentarem desacreditadas e invalidadas:

Eu nem gosto de ir pro médico não. Quando eu tô com alguma coisa, chego “Tia, eu tô assim, assim e assim”. E ela me diz “minha filha, pega aí a folha da pitanga, faz um chá.” Às vezes ela faz o chá, ou faz um sumo, manda lá pra casa, eu tomo, fico

boa. Então, eu não vou brigar com uma pessoa que desacredita das plantas medicinais, que antes mesmo deles chegarem até nós, a gente já tinha as plantas medicinais. A gente não precisava deles. Agora foi que a gente veio conhecer posto, médico, esse tipo de coisa. Mas a gente se curava era só com plantas e outras medicinas de índio⁴⁷.

Nesse trecho vemos como o regime de cura Pitaguary continua a ressoar como um sistema de conhecimento sofisticado que sustentou durante muito tempo formas de responder às diversas experiências de sofrimento e adoecimento na comunidade. Em outra visita realizada a um dos rezadores e curadores da Aldeia Monguba, escutamos que:

O curador é como o clínico geral também. O clínico geral faz tudo, né? Então, você pode ter conhecimento com o estudo e eu com o tempo, os astros, a natureza. Por exemplo, eu sei de coisas que eu não estudei, está entendendo? Que você que estudou, não sabe. Porque nem tudo o estudo lhe explica⁴⁸.

Porque esse conhecimento adquirido com o tempo, os astros e a Natureza não é validado? O curador do relato se equipara ao clínico geral pois ele também “faz tudo” em termos de cura e saúde. Ele escuta, orienta, reza, limpa, e por vezes encaminha à medicina ocidental. Nesses casos, não trabalha só; seus mensageiros intermediam as intervenções que ocorrem fora do terreiro. Sua maior aliada é a Natureza. Seus elementos - água, ar, terra e fogo - são os que proporcionam os banhos, o óleo de dendê, os preparados, as garrafadas, o fumo, a cachaça, o café e demais alquimias que guiam e substanciam os trabalhos do curador umbandista. No entanto, seu saber não é considerado científico e por isso não é legitimado nem incluído nos serviços de saúde indígena do território Pitaguary. Vemos, assim, como a rede formal da saúde indígena fundamenta-se na concepção biomédica e branca, a qual falha em compreender essas práticas e saberes que “o estudo não explica”, fundadas pelas relações com a Natureza, o território e a espiritualidade (Marquina-Márquez et al., 2016).

⁴⁷ Milena, trecho de comunicação oral, visita domiciliar realizada em 03 de julho de 2024.

⁴⁸ Francisco Edvaldo C. da Silva, trecho de comunicação oral, visita domiciliar e de terreiro realizada em 25 de maio de 2024.

A hegemonia do modelo biomédico nas políticas e seu racismo epistêmico frequentemente criam barreiras estruturais e institucionais para a integração das práticas e saberes tradicionais indígenas aos serviços formais de saúde, como evidencia a autora indígena Sarah Leeuw juntamente com os autores não-indígenas V. Josewski e M. Greenwood (2023, p. 11):

A falta de financiamento adequado e sustentado para iniciativas de cura baseadas na terra e a compensação injusta para anciãos e guardiões do conhecimento, identificada tanto por membros da comunidade quanto na literatura, é uma manifestação da realidade neocolonial.

As estruturas dos serviços e os requisitos dos relatórios costumam ser organizados de maneiras que obrigam as comunidades a “simplificar” os seus sistemas de conhecimento para se adequarem às noções convencionais dos serviços de saúde, os quais muitas vezes são definidos de forma restrita de acordo com conceituações biomédicas e brancas do que é considerado legítimo (Browne et al., 2011). Assim, evidencia-se a colonialidade da racionalidade científica e o racismo anti-indígena presentes nos serviços formais de saúde indígena. Como nos faz pensar Ailton Krenak (2023, p. 35, grifo nosso),

Será que a saúde, a ideia da saúde, não foi também embolsada por essa perspectiva mercantil de que ela é alguma coisa que pode ser gerenciada, que pode ser administrada e que pode ser contabilizada pelos humanos? Isso não seria um sequestro de algo que é um bem natural, *um bem comum de todos os seres*, inclusive os humanos? Ter a vida em abundância, *a experiência da vida potente, a vida como produção de vida*, onde a possibilidade de alguém adoecer acontece em outros campos, acontece inclusive nos campos da subjetividade, não exatamente nesse aprisionamento de corpos que a visão moderna, contemporânea, nos encaixa desde criança. Desde a mais tenra idade alguém tem a sua experiência da vida gerenciada por um sistema que é movido por um conjunto de práticas que constituem uma engenharia da vida e que edificam uma certa ideia sobre a vida fora

da terra, da água, do vento, fora daqueles elementos que constituem tudo o que nós sabemos que é potência de vida.

Tal racionalidade de gerenciamento e isolamento da potência e produção de vida também predomina na saúde mental indígena da ciência moderna/colonial. A maioria dos serviços de saúde mental disponíveis na rede de saúde indígena de forma geral continuam sendo projetados e implementados dentro do paradigma dominante das disciplinas psiquiátricas e psicológicas (Josewski et al., 2023), as quais separam os sujeitos da terra, da água, do vento e demais seres.

Especificamente no contexto brasileiro, Nita Edilaise Vieira (2022), mulher indígena psicóloga pertencente ao povo Tuxá, reflete sobre isso a partir da sua experiência de trabalho com a implantação de um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) em São Gabriel da Cachoeira, município e nação indígena no Amazonas, bem como no Distrito Sanitário Especial Indígena [DSEI] Yanomami e Ye'kuana, com o Programa de Saúde Mental Indígena (Portaria nº2759/2007):

Na Política de Atenção à Saúde Indígena há um programa de ações de atenção à saúde mental indígena, uma proposta que ainda não consegue produzir feitos que respeitem e garantam a relação particular que os indígenas possuem com o ambiente em que vivem, haja vista que esta relação norteia a sua espiritualidade e visão de mundo (s/p, ebook).

Nita afirma que os serviços de saúde indígena e as ações de atenção à saúde mental ainda precisam “reconhecer e valorizar que os indígenas possuem seus próprios sistemas de cura, explicações e enfrentamentos aos seus problemas biopsicossociais” (Vieira-Tuxá, 2022).

Já na região nordeste, Edinaldo Rodrigues Xukuru (2016), profissional indígena na área de saúde mental do DSEI de Pernambuco, discute que em contextos indígenas próximos aos centros urbanos e em contato intenso com a cultura ocidental, como é o caso da Aldeia Monguba, por efeito da continuidade da colonização (inclusive dentro da rede de saúde indígena) é crescente a prescrição de medicamentos, diagnósticos baseados no

Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais [DSM], como ansiedade e depressão, e encaminhamentos para hospitais.

São leituras e ações que reproduzem a colonização pois foram forjadas no contexto cultural euro-norte-americano mas são apresentadas como a explicação suprema e verídica para o sofrimento mental e emocional, o que simplifica as causas e ignora os fatores sociais e culturais que contribuem para elas nos diversos contextos (Rogg & Pezzia, 2023).

Em outro trabalho sobre a saúde mental do povo Maya situado na Guatemala, Billie Turner e Sandra Luna-Sánchez (2020) questionam a validade para as culturas indígenas de *Abya Yala* dos diagnósticos e tratamentos propostos no DSM, estabelecido pela Associação Americana de Psiquiatria.

Apesar da Associação Latinoamericana de Psiquiatria [APAL] ter desenvolvido o “Guia Latinoamericano de Diagnóstico Psiquiátrico” com a pretensão de reconhecer que a diversidade de povos expressa o sofrimento de formas específicas e complexas, ainda tenta colocá-lo dentro do mesmo paradigma da biomedicina ocidental, o qual patologiza as experiências individuais. Este paradigma ignora os fatores sócio-históricos que causam as distintas experiências de sofrimento, como a não-demarcação das terras tradicionais no Brasil e as consequências disso, além de reproduzir a diferenciação hierárquica entre as culturas norte-europeias, consideradas como referência de universalidade e humanidade, e as “outras”, que se diferenciam daquelas:

A psiquiatria ocidental, ao classificar a experiência indígena como “cultural” em comparação com o diagnóstico ocidental oficial “universal”, de fato nega a experiência indígena. Os sistemas de interpretação e saúde ocidentais e indígenas são culturalmente construídos para descrever diferentes experiências de saúde mental e devem ser reconhecidos como dois sistemas que são igualmente válidos em seus próprios direitos (Turner & Luna-Sánchez, 2020, p. 316, tradução livre).

Por outro lado, outras/os autoras/es e pesquisadoras/es da saúde mental, tal qual Wright e Jayawickrama (2021), pontuam a importância do Movimento de Saúde Mental Global [MGMH] para a ampliação dos serviços de saúde mental e inclusão dos grupos

populacionais vulnerabilizados. Apesar de terem sido forjadas nos modelos biomédicos, as/os autoras/es reconhecem as contribuições da expansão e interiorização de algumas das práticas de saúde mental, como os atendimentos psicológicos individuais. No entanto, relembram que estes não são os únicos modelos de cuidado em saúde mental (pré)existentes, apesar de terem se tornado centrais.

Dessa forma, o MGMH alcança a crítica à hegemonia e superioridade da visão de saúde (mental) patologizante, através da qual diversas experiências de sofrimento são enquadradas, independente da especificidade de seus contextos locais, culturais, sociais, políticos e econômicos. Contudo, suas terminologias e classificações reproduzem o projeto colonial,¹ pois surgem na racionalidade e cultura norte-europeia, mas são transpostos a outros contextos, suprimindo culturas, saberes e práticas locais.

Assim, como a definição biomédica de saúde, a compreensão e atenção à saúde mental predominante nos serviços de saúde indígena são alheias às culturas indígenas pois, além de não legitimarem suas percepções e práticas tradicionais de cura e cuidado, raramente compreendem os impactos causados pela colonização (Mercedes et al., 2022). O testemunho abaixo, de Milena, mulher indígena Pitaguary da Aldeia Monguba, indica a importância dos profissionais da saúde indígena terem consciência dos impactos duradouros do trauma histórico da colonização:

Naquele tempo não tinha ansiedade nem tristeza nem essas coisas que nossos jovens sofrem hoje. A alimentação da gente era tudo coisa grossa. Naquele tempo a gente era mais feliz, sabe por quê? Porque quando era tempo de colheita, todos ajudavam na casa da vó. Era neto, bisneto, os filhos... E a gente ia tudo pra casa da vó e quando chegava lá, um tava debulhando feijão seco, outro tava debulhando feijão verde, um tava assando, um tava cozinhando e aí não faltava ninguém, todo mundo se sentava ali naquele alpendre e começava a conversar e começava a dar gaitada e nós ficávamos rindo pelos terreiros. Eu, que era pequenininha, ficava pelos

terreiros brincando. Então, a gente não tinha o que se preocupar. Nem televisão a gente tinha⁴⁹.

Em visita futura à Mata do Sabiá, onde se encontram os roçados do povo Pitaguary, foi possível vivenciar o relato de Milena ao nos somarmos para ajudar vó Vilauta a debulhar o feijão verde do tempo da colheita:

Figura 31.

Visita aos roçados permeada por feijão verde.



Nota. Fotografia de Ailton Lima. Fonte: acervo pessoal, 2024.

⁴⁹ Milena, trecho de comunicação oral, visita domiciliar realizada em 03 de julho de 2024.

Daí a importância de redimensionar as definições hegemônicas, aproximando-as dos contextos das comunidades, seus saberes e práticas. Neste caso, isto implica levar em consideração o fato cultural e existencial de que o “ser feliz” para o povo Pitaguary, o seu viver bem, envolve estar em contato com a Terra e com os seus – o que lhes foi violentamente arrancado. Por isso, ter em vista a consciência crítica e histórica da colonização nos parece imprescindível para as pesquisas e/ou práticas que anseiam eticamente contribuir com a saúde dos povos indígenas sem apagar ou desqualificar seus sistemas de conhecimento e práticas tradicionais de cura. Esta é uma ampla e complexa temática que não pode ser tomada de modo isolado, descontextualizado, mas que deve compreender a natureza do sofrimento psicossocial indígena como desdobramento desses conflitos históricos.

Como? – “Aprender a sentir a linguagem da mata, da serra, do rio, da aldeia”.

Apesar da psicologia ser um campo de extrema importância no conjunto de disciplinas que compõem os estudos da saúde e a saúde mental, a maioria dos/das profissionais psicólogos/as não estão engajados em atuar e pensar junto a contextos indígenas (Batista & Zanello, 2016; Silva & Macedo, 2021).

Há uma omissão histórica da psicologia nas questões indígenas, o que evidencia a lacuna na formação acadêmica diante da diversidade étnica e cultural que compõe as sociedades humanas. Tal omissão pode ser discutida como mais uma herança, entre tantas outras, do modelo moderno/colonial, o qual contribuiu para a difusão da objetificação e das imagens depreciativas dos povos indígenas (Guimarães, 2017; Pavón-Cuéllar, 2022). A psicologia é produto daquela Ciência “fiel a la racionalidad euronortecentrada, que se presenta rígida ante la disciplinarización del saber, el distanciamiento epistémico, como mecanismo de reproducción colonial del saber” (Parra-Valência, 2021, p. 09). Assim, não raro observamos seu desinteresse e silenciamento em relação às questões indígenas, as quais tensionam a racionalidade ocidental centrada na cultura do Norte Global.

Sobre isso, Ronzani et al. (2021) discutem como nossa profissão se manteve por muito tempo distante das constantes tensões sociais, conflitos, violência e violação de direitos dos povos originários e demais comunidades tradicionais, as quais revestem o contexto latino-americano e brasileiro, “principalmente por seu caráter de ciência e profissão desenvolvida eminentemente em torno de fenômenos verificados em contextos urbanos” (Ronzani et al., 2021, p. 3).

Isto em vista, ressaltamos que as temáticas que concernem às realidades indígenas continuam sendo novedosas e inquietantes para as práticas e pesquisas da psicologia. O testemunho de Nita Tuxá sobre sua experiência com a formação acadêmica, apresentado a seguir, chama-nos atenção para a necessária transformação crítica do arsenal teórico e prático da nossa ciência e profissão nessa aproximação com as diversas cosmovisões indígenas brasileiras:

Na universidade dava-me conta do quanto o conhecimento adquirido me distanciava do que era meu e de tudo que eu acreditava. (...) lá somos graduados em conhecimentos dogmáticos unilaterais, ou seja, a biomedicina como modelo hegemônico. Eu também cai nesta armadilha, na armadilha da colonização do conhecimento, pois durante minha formação acadêmica, por receios de não “absorver a psicologia” em suas vertentes epistemológicas e “produzir ciência”, vi minha bagagem cultural como indígena sendo esvaziada para dar espaço a outras concepções. O duelo foi intenso, até reconhecer que *meu povo também faz ciências*, que também temos nossos especialistas (Vieira-Tuxá, 2022, s/p, grifo nosso).

Vemos então que é realmente urgente refletirmos sobre nossa atuação e produção científica, uma vez que a definição do saber psicológico científico, baseado na cultura hegemônica colonial, não dá conta da diversidade ontológica e epistemológica latinoamericana.

Assim, não só as crescentes demandas psicossociais em contextos indígenas, mas também a formação de psicólogos(as) indígenas, têm convocado a construção de novas

referências sobre o lugar da psicologia junto aos povos (Guimarães, 2017; Vieira-Tuxá, 2022). Não à toa observamos um incremento e diversificação das produções científicas sobre temáticas indígenas dentro da psicologia brasileira (Batista & Zanello, 2016; Ferraz & Domingues, 2016; Silva & Macedo, 2021), inclusive daquelas que se debruçam de forma crítico-reflexiva sobre o posicionamento e a atuação da psicologia com povos indígenas (Grubits & Sordi, 2017; Guimarães et al., 2019; Faria & Martins, 2020).

É possível ainda encontrar na literatura científica recente trabalhos sobre as concepções, saberes e práticas de saúde e de saúde mental (Batista & Zanello, 2016; Berni, 2017; Cuervo et al., 2015); sobre o papel e o desenvolvimento de uma clínica etnopsicológica e transcultural (Bairrão, 2017; Scorsolini-Comin, 2017; Domingues et al., 2019); sobre as questões identitárias e culturais frente ao acesso a serviços de cunho social, de saúde e/ou de educação escolar indígena (Calegare, 2014; Calegare & Higuchi, 2016; Delmondez & Pulino, 2014); sobre as violências contra os povos indígenas (Gonçalves, 2017); pesquisas sobre a produção de subjetividade e de estratégias de luta ou resistência no movimento indígena (Farias & Hennigen, 2019); mulheres indígenas, gênero e política (Dutra & Mayorga, 2019); a experiência universitária e prática docente de estudantes e pesquisadores(as) indígenas (Ferreira & Souza, 2016; Godoy, 2017; Hur et al., 2018; Ressurreição & Sampaio, 2017; Viana & Maheirie, 2017); sobre as práticas e produções discursivas acerca dos povos indígenas (Lima et al., 2016; Sant'Anna et al., 2018); o desenvolvimento cognitivo e sociocultural dos povos indígenas (Menezes et al., 2014; Marques et al., 2015; Travassos & Ceccarelli, 2016; Almeida et al., 2018); os aspectos mitológicos das culturas indígenas (Simão & Rios, 2016).

Apesar dessa ampliação das temáticas entre as publicações encontradas e outras de autorias indígenas, salienta-se que a psicologia ainda precisa fortalecer alianças e pesquisas junto aos interesses e agenda de luta do movimento indígena no Brasil e América Latina, a exemplo de estudos relacionados ao protagonismo indígena, ao racismo anti-indígena e branquitude, aos diálogos interculturais, ao acesso às políticas públicas, à territorialidade e direito à terra, aos modos de vida, cosmovisões e práticas de cura (Silva &

Macedo, 2021; Núñez, 2022). Nesse sentido, acreditamos que discussões e experiências contra-coloniais de âmbito local podem contribuir nessa tarefa de desacomodar a psicologia e a ciência brasileira de seus colonialismos epistêmicos.

É importante ter em vista que não é possível construir pontes entre duas ou mais culturas sem deslocar-se do lugar da integridade profissional e da soberba ocidental para assumir a validade e visão de outras perspectivas e sistemas de conhecimento (Vieira-Tuxá, 2022). Para um verdadeiro diálogo indigenista e intercultural, pesquisadoras/es e profissionais indígenas e não indígenas devem contribuir para a integração horizontal dos saberes de forma a construir novas abordagens interculturais, sem que uma cultura domine sobre a outra.

Nesse sentido, destaca-se o trabalho para essa contra-colonização e pluralização do conhecimento científico que indígenas psicólogas/os vêm construindo por meio da Associação Brasileira de Indígenas Psicólogos [ABIPSI] (2020):

Como sujeitos ativos que somos, rompemos o silêncio opressor em resposta a luta histórica de nossos ancestrais, não mais aceitando que os não-indígenas venham falando por nós, nos tutelando, ainda que veladamente. Assim, decidimos construir uma nova psicologia, pensada com e por povos indígenas. Deste modo, nasceu a Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as): por uma psicologia pintada de Jenipapo e Urucum.

Com o objetivo de construir psicologias indígenas, esta organização criada por indígenas psicólogos/as que reúne profissionais de diferentes etnias e regiões do país, posiciona-se publicamente em relação às decisões e medidas estatais que violam os direitos indígenas, promove e visibiliza o trabalho de indígenas psicólogos, ministra cursos e formações sobre temáticas relevantes aos povos indígenas brasileiros, como o impacto dos grandes empreendimentos nas diversas saúdes indígenas, o processo de alcoolização em interface com as cosmologias e pluralidade dos povos e o bem-viver.

Além de participação da ABIPSI em congressos, seminários e outros espaços de debate e construção do conhecimento científico, colaboraram para a construção de documentos relevantes para a profissão como as *Referências Técnicas para Atuação de psicólogas(os) junto aos Povos Indígenas* (Conselho Federal de Psicologia, 2022) e a cartilha *Bem Viver: Saúde Mental Indígena* (El Kadri et al., 2021). Ainda, em 2022 lançaram o livro *Pintando a Psicologia de Jenipapo e Urucum: narrativas de indígenas psicólogos(as) do Brasil*:

Tomamos o fermento do desejo de nos colocarmos nos espaços de gestão e da promoção da psicologia junto a povos e comunidades indígenas mas nos colocamos também no meio do debate para que esta ciência não neutralize a ciência tradicional, o saber dos povos, como outras profissões fazem e fizeram no passado (Xukuru-Rodrigues, 2022).

Edinaldo Rodrigues Xukuru junto a Itaynara Tuxá, Miriam Tembê, Ezequiel Tikuna, Vanessa Terena, Nita Tuxá, Iterniza Macuxi e Dayane Almeida constroem um livro de relatos, vivências, cartografias e trajetórias de resistências apoiadas nos conhecimentos ancestrais, culturais e territoriais de seus povos para elaborar uma psicologia indígena brasileira. Seu trabalho dialoga com a diversidade de cosmovisões indígenas, nos indicando assim a direção que vislumbramos seguir: os modos de viver e saber indígena local como ponto de partida epistemológico para conceituar qualquer compreensão de saúde mental indígena.

Algumas outras pesquisas prévias com a saúde mental indígena apresentam exemplos encorajadores de diálogo e colaboração entre pesquisadoras/es e comunidades indígenas que reconhecem a importância de afirmar os saberes e as práticas tradicionais locais. Choudhry et al. (2018), por exemplo, buscaram compreender a concepção de saúde mental para o povo Kalasha desde sua história e modo de vida na região montanhosa do nordeste do Paquistão. Nesse movimento, destacam a centralidade da espiritualidade, do papel dos *de'har* (traduzido como xamã), dos festivais e cerimônias Kalasha, os *ta'awiz*

(traduzindo como amuletos), do vínculo e pertencimento comunitário na proteção e promoção de saúde mental na comunidade.

Por isso, ao invés de utilizar o termo “saúde mental”, a escrita interétnica de McCalman et al. (2022) adota “bem-estar social e emocional”. As autoras argumentam que este é um conceito ampliado que se aproxima mais das múltiplas concepções indígenas, uma vez que inclui a conexão com o corpo, espírito, mente e emoções, com as relações sociais comunitárias e a família, com a cultura, o território, a espiritualidade e a ancestralidade, como na cosmovisão Pitaguary:

Pajé Fran me conta que seu pai, pajé Barbosa, se reconhecia enquanto psicólogo. Sua formação se deu na mata, junto aos encantados. Ele costumava dizer que psicólogos(as) não-indígenas precisam aprender a entrar na mata, na serra, no rio. Aprender a ler e a sentir a linguagem e o tempo da aldeia (Diário de campo, 02 de março de 2024).

Ao longo de dois anos da pesquisa de campo com a Aldeia Monguba foi possível compreender como o solo que sustenta o território ancestral é fundamental para esse bem-estar social, emocional e ambiental do povo Pitaguary.

Sob o canto das cigarras, pajé Alex nos reza sua filosofia. Ele lembra que pajé Barbosa lhe ensinou que somos árvores. Criamos raízes, damos frutos, perdemos folhas mas criamos novas, fazemos sombra... no entanto, muitas vezes nos distanciamos do chão, não nos sentimos árvores e então, o que existe de mais Natureza em nós, a vida, fica difícil. Viver se torna difícil (Diário de campo, 01 de maio de 2024).

Longe do chão, a vida fica difícil. Desse modo, a compreensão de saúde mental para o povo Pitaguary tem relação com a Terra, o modo de vida comunitário, as cerimônias e festas, a espiritualidade, o uso das plantas e outros elementos da Natureza como tecnologias ancestrais de cura e cuidado. É uma sociocosmologia que se assemelha às diversas cosmovivências indígenas reunidas em torno da categoria do Bem Viver. Esta emerge de éticas indígenas baseadas na reciprocidade com o comum, na visão do todo,

nos direitos da Mãe Terra, na busca do equilíbrio, na complementaridade da diversidade, no decrescimento e na desglobalização (Solón, 2019), em referência à “convivência cidadã em diversidade e harmonia com a Natureza, a partir do conhecimento dos diversos povos culturais existentes no mundo” (Acosta, 2016, p. 76).

Assim, Alberto Acosta (2016) retoma a filosofia *Sumak Kawsay*, do povo Kichwa, para referir-se a um projeto de futuro fortemente ancorado em raízes ancestrais e na experiência de povos que resistem ao seu apagamento histórico, destacando que seus modos de vida tradicionais asseguram os bons conviveres dos seres humanos entre si e com a Natureza (Lacerda & Feitosa, 2015). *Sumak Kaway* se assemelha a outras filosofias indígenas de vida e resistência como *Suma Qamaña* (“vivir bien”, do povo Aymara), *Qhapaq Ñan* (“caminho ou vida nobre ou plena”, do povo Quechua), *Ñandereko* (“vida harmoniosa”, do povo Guarani), *Teko Kavi* (“vida boa ou modo especial de viver o *Ñandereko*”, também do povo Guarani), entre outras. Como destaca Aline Ngrenhatabare Kaxiriana Lopes Kayapó (2023, p.41), o Bem Viver “não é uma prerrogativa exclusiva de povos andinos, sendo também cultivada por povos em Pindorama ou, mais amplamente, de Abya Yala, por todos os povos indígenas que se encontram nos continentes devastados pelos colonizadores”.

Dada sua multiplicidade, Pablo Solón (2019) nos alerta para o risco que se corre em limitar o Bem Viver à definições absolutas, uma vez que estamos falando de cosmovivências que resistem há mais de cinco séculos ao processo colonial. Mais do que tentar defini-lo, sua potência reside nas estratégias de enfrentamento ao produtivismo-extrativismo e ao antropocentrismo patriarcal. Essas estratégias emergem de lutas, de experiências, de iniciativas, vitórias e derrotas coletivas (Solón, 2019). Assim, apresentam-se como saídas e possibilidades teórico-críticas ao liberalismo e à modernidade essencialmente individualista e utilitarista, pois resiste “desde una visión diferente: aquella de la alteridad radical” (Dávalos, 2011, p.23).

Apesar disso, o Bem Viver tem sido usado de forma instrumental, associado, por exemplo, a projetos de extrativismo visando o desenvolvimento econômico pelos governos

de Rafael Correa no Equador e Evo Morales na Bolívia (Hidalgo-Capitán e Cubillo-Guevara, 2014). Também dele o neoliberalismo tenta se apropriar, reduzindo-o ao utilitarismo em uma tendência de consumo e acesso a bens materiais. Fora a romantização e deslizes modernos-coloniais da academia, a qual tende a desvincular o mesmo dos atos coletivos das resistências indígenas e das realidades específicas de cada contexto, cada território, cada comunidade.

Tal problemática pôde ser refletida após participação na tradicional Festa da Mangueira Sagrada do Território Pitaguary. Este é um momento de encontro entre o povo Pitaguary e não-indígenas aliadas, que podem então participar do Toré, dança-ritual com canto acompanhado pelo som das maracás e dos tambores no centro da roda.

Figura 32.

Festa da Mangueira Sagrada, ritual de cura do povo Pitaguary.



Nota. Fotografia de Sheryda Lisboa do Toré dançado debaixo da mangueira centenária durante a Festa da Mangueira Sagrada de 2024. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024..

A imagem acima conversa com o registro realizado no diário de campo esse dia.

Segundo contam as produtoras pajés, no momento do canto a mangueira chora:

O ritual coletivo que foi a festa de hoje é a saúde Pitaguary. Sentir o chão da terra cantando e dançando o Toré é sua cura e seu bem viver. Aquela floresta de mangueiras centenárias expira vida e saúde, apesar de no passado ter sido palco de uma brutal violência. “Aqui, era cheio de correntes dos escravos” – me interpela manjé Liduina enquanto a acompanhava na caminhada até a saída. Não encontrei palavras para responder ou expressar as sensações que me atravessaram e que tentei abafar, talvez na tentativa de prevalecer a força e alegria que se manifestou na festa, esquecendo que a resistência é resposta à violência. *“A gente precisa começar a contar a história da forma que ela é realmente. Saber que o povo Pitaguary passou por um período de escravidão, saber que o temos hoje não é porque acham a gente bonitinho, não. É tudo resistência”* – afirmou a pajé Fran em seguida (Diário de campo, 12 de junho de 2024).

São, então, sobretudo nessas vivências no território (não tanto em leituras) que vamos aprendendo que a melhor forma de compreender o Bem Viver é voltar às suas raízes ancestrais e locais, tentando “rejeitar quaisquer formas de uso instrumental, contaminadas por bases epistêmicas coloniais. Isso significa considerar não apenas as suas origens, mas também os sentidos atribuídos pelos próprios indígenas na sua construção contemporânea” (Lacerda & Feitosa, 2015, p. 13). Em outras palavras, “não há como escrever sobre esta questão a partir de um reduto acadêmico isolado dos processos sociais, sem nutrir-se das experiências e das lutas do mundo indígena – um mundo que, repito, não se encontra apenas nos Andes ou na Amazônia” (Acosta, 2016, p. 20).

Como discutido por pensadoras indígenas de diversas etnias no curso “Floresta de Saberes: a Diversidade de Existências e Territórios das Mulheres Indígenas” (Instituto de Estudos Avançados-USP, 2024) o Bem Viver não pode ser confundido com o “paraíso”; ele não está dado mas é constantemente *criado*, no dia a dia, em meio aos conflitos e opressões neocoloniais. Trata-se de um esforço coletivo construído cotidianamente a partir

do fortalecimento e da cura comunitária, da cultura local, dos conhecimentos dos mais velhos. Também as mulheres indígenas do Movimento Plurinacional *Wayrakuna* – Rede Ancestral Artístico-Filosófica defendem que, longe de ser uma utopia, “o Bem Viver é real, tem sido colocado em prática por séculos e são estratégias de sobrevivência que surgiram muito antes de qualquer diálogo academicista decolonial” (Kayapó, 2023, p. 41).

No contexto da Aldeia Monguba também se destaca a importância dos troncos velhos para a transmissão intergeracional dos conhecimentos tradicionais e das práticas de cura que contribuem para uma bem viver Pitaguary:

Eu me sinto uma pessoa de experiência, muita experiência. Tanto de convivência, como de remédios, né? Porque para estar pisando na terra com essa idade de 60 até 80 anos, você tem que ter experiência, tem que saber dos remédios da mata, né? Como a garrafada, como o lambedor. E aí quem foi que me ensinou? Foi meu avô, minha avó, foi minha mãe, foram os troncos velhos⁵⁰.

⁵⁰ Trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 22 de março de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

Figura 33.

Toinha, anciã referência da medicina das garrafadas e aluás.



Nota. Retrato produzido por ela mesma. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, 2024.

Como pilares da aldeia, as pessoas mais velhas sustentam a sabedoria e experiência de quem viveu e hoje transmite conhecimentos que aprenderam também com as/os mais velhos, aquelas e aqueles que vieram antes delas/deles. Além de manterem a memória coletiva viva, as pessoas mais velhas cumprem um papel fundamental na transmissão das histórias e saberes ancestrais para as novas gerações, garantindo a re-existência de seu povo e a valorização das práticas comunitárias e cotidianas de vida e cuidado que “ainda estão circulando, ainda estão cuidando da gente, porque os avôs e avós, ao longo da história, cuidaram das suas vidas com esse conhecimento” (Camacho, 2024, p. 52).

Apesar das contínuas tentativas de apagamento dos modos de vida indígenas, os troncos velhos possibilitam que os saberes e práticas tradicionais das comunidades continuem vivas nos territórios, presentes em suas práticas cotidianas (Parra-Valencia, 2023). Assim, os troncos velhos Pitaguary não são apenas guardiães e guardiões da

memória mas também das estratégias e tecnologias de cuidado, cura e resistência desenvolvidas em seu território ancestral:

As comadres de luta Valdira e Liduina falaram sobre o quão significativo é elas e eles estarem ainda pisando nessa terra, vivas e enraizadas; quantos conhecimentos aprenderam com suas avós, mães e tias, quantas ainda ensinam e transmitem aos mais jovens; quantas histórias e memórias guardam; quanta sabedoria; quanta importância tem aquelas vidas para a existência das que vieram depois. Nessa tarde de partilha, elas choveram tão bonito que a serra chorou. A conversa ficou molhada, banhada pelas águas de pai Tupã que caiam com força lá fora (Diário de campo, 22 de março de 2024).

Vemos, assim, como tais saberes comunitários e cotidianos que tradicionalmente produzem saúde na Aldeia Monguba costumam se dar em espaços multissensoriais e não-formais permeados pela Natureza, como a mata e os roçados, os terreiros das pajés e outros curandeiros da aldeia, a Pedra da Torre no alto da serra, a Bica, as Mangueiras Sagradas, a Mata do Sabiá, a própria Casa de Apoio rodeada pela serra, como é possível sentir e imaginar com a fotografia abaixo:

Figura 34.

Casa de Apoio Pitaguary rodeada pela mata.



Nota. Parte de trás da Casa de Apoio registrada no inverno de 2024. Fonte: acervo pessoal.

Ainda, para o povo Pitaguary há uma inseparabilidade entre a saúde (mental), ou o bem-estar emocional, social e ambiental, a espiritualidade e o senso de comunidade. Em roda de conversa sobre a saúde Pitaguary, as/os produtoras e participantes do grupo Troncos Velhos enfatizaram repetidamente que a saúde é “estar com pessoas que você gosta de conversar, se sentir à vontade com aquela pessoa, se sentir bem, sentir a energia daquela pessoa que tá junto de você”⁵¹. Para elas e eles “sentir-se bem” não endereça apenas o físico e/ou emocional, mas também as dimensões relacionais humanas e extra-humanas, como compartilharam no encontro registrado na fotografia abaixo, em que a chuva foi abençoada e celebrada como elemento de cura:

⁵¹ Trecho de comunicação oral, roda de conversa realizada em 22 de março de 2024 na Casa de Apoio da Aldeia Monguba, Território Pitaguary.

Figura 35.*Abençoadas e curadas pela chuva.*

Nota. Encontro com os Troncos Velhos na Casa de Apoio no inverno de 2024, ocasião em que conversamos sobre saúde, cura e espiritualidade. Fonte: acervo do grupo Troncos Velhos, fotografia de Sheryda Lisboa.

Em visita realizada a Edvaldo, um dos curadores e rezadores da Aldeia Monguba foi possível compreender mais profundamente o sentido indissociável do mundo espiritual com a expressão da saúde:

Eu sou preparado para tudo, os auxiliares me ajudam. É que nem um vento desse, você está aqui sentindo e pensa “ô vento bom”, mas num vento desse daí, às vezes, vem uma bruxaria, vem um feitiço, várias coisas, porque os encantados trabalham pelo astro, pelo tempo, o vento, o sol, as estrelas, a chuva, o relâmpago, tudo isso aí, cada um deles aqui trabalha numa função⁵².

Nessa perspectiva ontológica, compartilhada pelas demais lideranças e referências em termos de cura na Aldeia Monguba, bem como por outras/outros troncos velhos

⁵² Francisco Edvaldo C. da Silva, trecho de comunicação oral, visita domiciliar e de terreiro realizada em 25 de maio de 2024.

Pitaguary, a saúde é compreendida como potência de vida que se estende para elementos da ordem espiritual, a qual se manifesta e é trabalhada por intermédio da Natureza.

Como nos ensina a pajé Nadia Pitaguary, a espiritualidade é sobre uma habilidade do sentir, mais do que do ver, tocar, nomear (Jornadas Povos Indígenas e Universidades, 2024). Uma capacidade de “ver além”, de reconhecer em cada rio, planta, animal ou estrela “um deus recluso”, com os quais os povos indígenas tradicionalmente convivem e compartilham trabalhos, como tenta traduzir López Austin (2015).

Consoante com a filosofia de Spinoza (1677/2018), todos os seres e formas de vida são extensões da substância absolutamente infinita que é Deus. Diferente ou independentemente do pensamento religioso cristão que colonizou *Abya Yala* (momento histórico que também vive Spinoza quando desenvolve sua filosofia), muitas das espiritualidades indígenas englobam a compreensão de que o sagrado se expressa e manifesta em toda a Natureza: “a divindade é aqui algo tão íntimo, tão familiar, tão próximo e tão difundido em tudo que existe que não implica qualquer cisão religiosa entre o divino e o mundano” (Pavón-Cuéllar, 2022, p. 77).

Essa compreensão da transcendência metafísica em toda a Natureza (não apenas na humanidade) é o que diferencia os modos indígenas de viver e ver o mundo do especismo norte-ocidental moderno no antropoceno e suas orientações destrutivas e dominadoras (Pavón-Cuéllar, 2022). As civilizações indígenas estabelecem uma relação recíproca com tudo que existe, e nesse sentido, a pajé Nadia afirma que “se a água e a terra não estão bem, não tem como a gente ficar bem psicologicamente, como vocês falam. Para nós, o mesmo ar que respiramos, é o ar que balança as árvores” (Jornadas Povos Indígenas e Universidades, 2024).

Desse modo, podemos inferir que a saúde mental indígena também está estreitamente vinculada à Natureza e ao todo que não pode ser objetificado, como os encantados, seus ancestrais que transmitem as medicinas e saberes de cura, conforme canto entoado pelo povo Pitaguary e outros povos indígenas do nordeste em momentos ritualísticos e simbólicos de luta:

Não tem rio que eu não atravesse

Não tem mangue que eu não ande

Não tem pau que eu não arranque

Nem tem pedra que eu não quebre

Não tem mal que nós não cure

Vemos lá da cachoeira

Os encantados nos mandou

Vemos aqui fazer limpeza

Os encantados nos mandou.

Trata-se de uma compreensão ampliada e relacional da saúde mental e do viver que sustenta sua ontologia e que os enquadramentos do modelo biomédico não alcança. Em consonância com Liliana Parra-Valencia (2023, p. 29), “com as comunidades me dei conta de que as disciplinas *psi* modernas/coloniais ficam curtas ao considerar o que cura”. Nesse sentido, a autora denomina de “*grupalidad curadora*” essa potencialidade de cura das comunidades em contextos de violência histórica através de diferentes estratégias familiares, sociopolíticas, históricas e espirituais e ancestrais. Estratégias estas enraizadas em um território e terra que é a vida, no pensamento da terra, nos saberes e práticas tradicionais locais que se mantêm vivas devido a sua multidimensionalidade terapêutica, emancipatória e cosmológica-espiritual (Parra-Valencia, 2023).

Desde uma epistemologia contra-hegemônica, a “*grupalidad curadora*” se apresenta como uma proposta decolonial que amplia e abre as disciplinas *psi* para dialogar com os saberes e práticas de cura que resistem nas margens. A Saúde Comunitária discutida pelo psicólogo comunitário brasileiro Cezar Wagner Góis ecoa com essa proposta, pois também nos provoca a olhar a saúde “a partir de uma práxis de vida, libertação e cidadania na e em comunidade” (Góis, 2008, p. 24). O autor chama atenção para a relação hoje, nos territórios invadidos que compõem a América Latina, entre vida comunitária e luta social, compreendendo a atividade comunitária como atividade social significativa própria do modo

de vida da comunidade, o qual guarda e cria em si o potencial de mudança e transformação.

Leituras e trabalhos estes, portanto, referenciados no potencial comunitário, nas culturas e conhecimentos locais, na experiência acumulada, nas demandas e vontades das/dos moradoras/es, na relação de cooperação entre agentes internos e externos, na “*yuxtaposición* entre saberes curadores modernos, campesinos e afroindígenas” (Parra-Valencia, 2023; Cusicanqui, 2018). Tomando-as como perspectivas epistemológicas, metodológicas e teóricas contra-coloniais e críticas dentro da psicologia comunitária latinoamericana e orientado-nos, sobretudo, pela aliança e diálogo intercultural estabelecido com as lideranças, pajelança e troncos velhos da Aldeia Monguba, propomos uma compreensão da saúde mental Pitaguary enquanto a experiência de uma vida potente envolvida em um processo contínuo de bem-estar e cura entre as comunidades humanas e extra-humanas nessa casa comum Terra, como compartilham as cosmovisões Guarani e Krenak apresentadas no início desta seção (Núñez, 2022; Krenak, 2024).

Como nos ensina e inspira Cusicanqui (2018), a chave é a de uma bússola ética que aponta para uma igualdade de inteligências e sistemas de conhecimentos, manifestados na diversidade de línguas e ontologias, de forma a tecer uma “epistemologia *ch’ixi*” que nos fortaleça em nossas tarefas comuns como seres viventes e, ao mesmo tempo, nos enraíze ainda mais em nossas comunidades e territórios locais.

O que defendemos aqui, portanto, é o de redimensionar as definições hegemônicas e ocidentais de saúde/saúde mental, de forma a aproximá-la à cosmovisão Pitaguary e suas práticas tradicionais de cura e cuidado. Como argumentam as produtoras desta pesquisa, bem como as/os interlocutoras/es de outras etnias, esse reconhecimento é fundamental para o reflorestamento e fortalecimento cultural-identitário, o qual constitui um dos pressupostos da saúde indígena enquanto o bem viver.

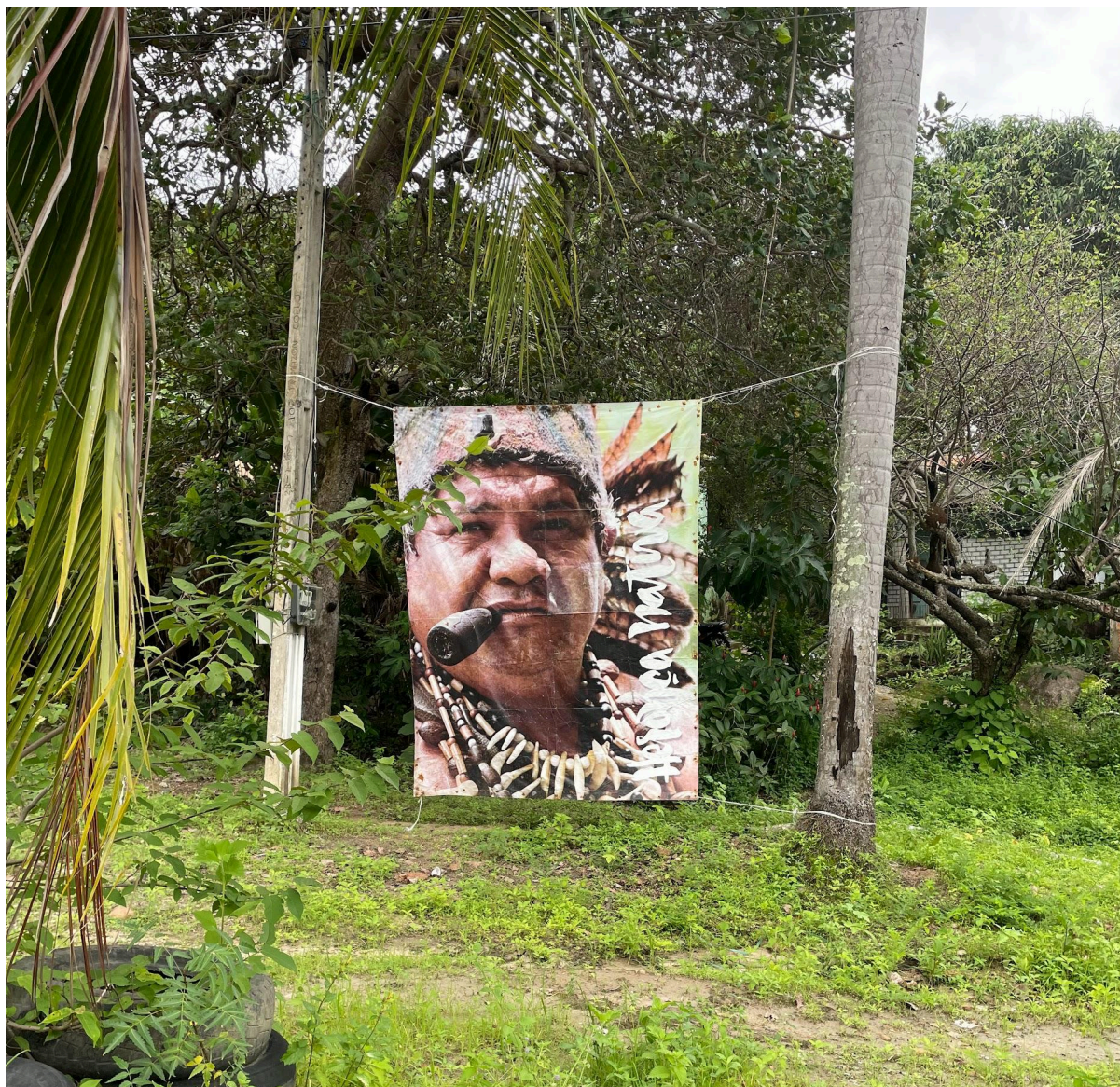
Inspiradas na escrita de Parra-Valencia (2023c) sobre os “saberes e práticas tradicionais de cura comunitária silenciados pela ciência moderna e colonial” (p. 26, tradução própria), baseada nas práticas de grupalidade curadora ao lado das comunidades

camponesas, indígenas e afro-colombianas no território de Montes de María (Sucre e Bolívar – Colômbia), no contexto da guerra e a reparação. Segundo a autora, a grupalidade curadora das comunidades “permitiu que, por si mesmas e com o que tinham, mantivessem vivos os seus conhecimentos para enfrentar as dores da guerra” (Parra-Valencia, 2023c, p. 26), reconhecendo o potencial da comunidade na cura, o que em termos onto-epistemológicos implica que “este posicionamento se manifeste no compromisso e na relação entre conhecimento e experiência, e em diálogo com outras formas de conhecer na construção conjunta do conhecimento” (Parra-Valencia, 2023c, p. 26).

No caso da presente pesquisa a cura comunitária indígena que propomos nesta seção é entendida como a inseparabilidade para o povo Pitaguary entre a saúde mental e as relações comunitárias, a Natureza, a espiritualidade e o território ancestral. Estes são elementos simbólicos e existenciais, centrais à expressão e garantia da sua visão de mundo, pelo que tanto lutou a liderança espiritual pajé Barbosa.

Figura 36.

Em memória ao pajé Barbosa, curador e liderança Pitaguary.



Nota. Imagem impressa em tecido de Raimundo Carlos da Silva, liderança espiritual do povo Pitaguary eternizado como pajé Barbosa. Fez a sua passagem para o mundo dos encantados no dia 8 de dezembro de 2022. Fonte: acervo pessoal.

Considerações, ou aquilo que fica como adubo...

Isto não é uma conclusão, mas mais uma reflexão das possibilidades de aliança e dos aprendizados colhidos na pesquisa-ação participante com as avós e troncos velhos Pitaguary da Aldeia Monguba (Pacatuba-CE). Como as plantas, a escrita que tecemos ao longo desta dissertação não é o fim do processo de cultivo, mas um meio que se prestou a valorar saberes apagados e práticas cotidianas re-existent, a reconhecer mulheres e homens de ciências ancestrais, a materializar possibilidades de alianças que favoreçam a alteridade, que desloquem as perspectivas eurocêtricas. Nestas últimas considerações, revisitamos aquilo que este trabalho pode deixar como adubo, e por isso, não se encerra aqui. O adubo é alimento para o que fica por crescer e também para aquilo que está por vir.

O intuito fundamental da pesquisa qualitativa que discurremos ao longo das páginas anteriores foi se desenhando para compreender os saberes e as práticas tradicionais de saúde Pitaguary no contexto da Aldeia Monguba. Tal compreensão foi tão somente possível acompanhada da ação junto ao grupo de Troncos Velhos, guardiãs da memória e da cultura Pitaguary. Desse modo, tratamos de indigenizar o método adotado para a pesquisa de campo, a pesquisa-ação participante, ao conduzi-la em colaboração com as participantes do grupo e as lideranças da Aldeia Monguba, reconhecendo as mais velhas como detentoras de conhecimentos ancestrais, de forma culturalmente relevante para a comunidade, centralizando as formas de saber e fazer tradicionais.

Discorrer com esse outro mundo nos convocou num primeiro momento a fazer uma leitura crítica do contexto, o que implicou relembrar a colonização europeia e a monocultura imposta e reconhecer como, nas histórias contadas e situações vividas na Aldeia Monguba, este projeto de nação que aniquila a diferença perpetua-se até a atualidade. Junto de autoras e autores indígenas, quilombolas, comunitárias, latino-americanas, indianas e europeias compreendemos que a colonialidade e a colonização historicamente vivida pelos povos indígenas em seus contextos locais e culturais específicos estão na base dos processos de agravo da saúde psicossocial das populações indígenas, mas também de sua

resistência e estratégias de cuidado e cura comunitária. Ambas convivem e se reatualizam. Assim, defendemos que reconhecer o etnogenocídio é premissa para a construção de perspectivas contracoloniais e interculturais de saúde indígena que valorizem as experiências e os conhecimentos locais que cuidaram e ainda cuidam das comunidades.

Ao longo do texto destacamos também a importância de discutir a posicionalidade, ou seja, as posições que ocupamos como pesquisadoras/es e o que fazemos com isso, no sentido de pensar a partir de que lugares o conhecimento é construído e validado. Depararmos com a natureza relacional das questões étnico-raciais, e em primeira pessoa, com a própria branquitude, possibilitou exercitar o deslocamento do lugar de especialista, de qualquer superioridade inventada, em direção ao pensamento ético-político que caminha com respeito e humildade ao lado de outras cosmovisões e seus saberes ancestrais. Este é um desafio que deixamos como convite às leitoras/leitores e pesquisadoras/es *com* (e nunca mais *sobre*) os povos indígenas.

Em relação ao problema desta pesquisa, o que se percebeu é que a saúde, na compreensão e nas práticas cotidianas dos troncos velhos Pitaguary, extrapola todos conceitos que conhecíamos até então pois mobiliza esferas comunitárias, ancestrais, corpóreas, mais-que-humanas, além de uma relação essencial com a natureza e o território tradicionalmente habitado. Estes são elementos simbólicos e existenciais, centrais à expressão e garantia da sua visão de mundo, levando-nos a transmutar, junto com tantas outras pensadoras na contracorrente da colonialidade científica, o conceito de saúde mental como *cura comunitária indígena*.

Isto posto, defendemos que a diversidade é um dos pressupostos dessa cura comunitária enquanto saúde indígena, o que nos levou a ressoar o conceito de reflorestamento, inspirada por pensadoras indígenas e quilombolas, mas sobretudo pelo modo de vida Pitaguary e sua relação com a terra. O que propomos com ele neste trabalho é pensar como podemos contribuir com a real e efetiva valorização dos conhecimentos indígenas em geral, muitos dos quais foram inferiorizados a partir da hegemonia da cultura ocidental (espinha dorsal da prática científica objetiva), mas que há gerações produzem

vida coletiva e comunal, integral e plural, curando as feridas coloniais. É uma tarefa contínua de povoar a monocultura do pensamento com a multiplicidade ontológica e epistêmica dos povos originários, para além do lugar de subalternidade posto.

Neste percurso, aprendemos a abrir nossa escuta e demais sentidos às potências curativas que o povo Pitaguary invoca, associado à natureza e aos encantados, às curadoras, mezinheiras, rezadeiras e pajés. Observamos o papel central que as mulheres desempenham para a afirmação e transmissão dos conhecimentos ancestrais de cura Pitaguary, os quais foram ensinados oralmente pelas suas avós, mães, tias e irmãs através de atos conjuntos do dia a dia, vendo e fazendo. Em suas falas analisamos como, mediante sua atividade cotidiana no lugar que habitam tradicionalmente, elas se reconhecem como responsáveis por sua história e pela história da aldeia — ambas entrelaçadas culturalmente. A maioria das produtoras que referenciamos ao longo da dissertação cuidam e curam sua comunidade com plantas ou rezas, o trabalho com a terra, a ciência dos remédios do mato.

Mais do que buscar realizar uma sistematização e documentação completa dos saberes e práticas no que tange à cura comunitária indígena na Aldeia Monguba, o trabalho que desenvolvemos com a escrita foi o de sublinhar aquelas que foram mais recorrentes nas narrativas das avós e troncos velhos, reconhecendo sua soberania narrativa enquanto conhecedoras e produtoras ativas do cultivo da pesquisa. Assim, da socialização com a comunidade das análises dos testemunhos dados nas visitas, rodas de conversa e círculos de partilha, discurremos sobre o protagonismo das mulheres na cura comunitária indígena Pitaguary, sobre os usos tradicionais das plantas medicinais, sobre a arte como potência de sensibilidade e expressão coletiva, além da centralidade da espiritualidade nos processos de resistência.

Nas nossas análises separamos tais práticas curativas a título de organização da escrita e pensamento, mas destacamos como lá, na prática do chão, elas operam juntos. A mulher mezinheira pode, com palavras ou gestos, dar uma intenção ao remédio do mato que prepara em aliança com os demais elementos da natureza e os encantados,

manifestando sua espiritualidade, como as rezadeiras e pajés. O barro que é moldado como pote ou cachimbo, quando combinado ao cozimento de ervas medicinais específicas e aplicado sob a pele, tem o poder de cura. O mesmo jenipapo que cria sangue, é transformado em tinta para pintar grafismos que protegem e fortalecem o corpo.

Nesse sentido, defendemos que no contexto da Aldeia Monguba, tanto os diferentes usos medicinais das plantas, como a arte do barro, do tecer, do pintar e a espiritualidade, são manifestações centrais à expressão da vida e da cura comunitária indígena como experiência potente do viver em sociabilidade com outros seres no território. Os avós e troncos velhos são consideradas pelo povo Pitaguary como guardiãs dessas práticas e saberes não-documentados, aprendidos da convivência diária e comunitária no lugar tradicionalmente habitado.

Por isso, os objetivos do grupo Troncos Velhos foram promover a valorização da história oral, dos saberes e práticas tradicionais de cura, bem como criar momentos de diálogo e cuidado com as guardiãs e guardiões da memória Pitaguary. O grupo foi apontado pelas suas participantes e pela comunidade como um espaço de valorização dessas árvores antigas, fundamentais para a transmissão dos saberes e da cultura Pitaguary. Os encontros mobilizaram histórias que fortaleceram memórias coletivas e vínculos. Além disso, a oportunidade de estar periodicamente em um espaço comunitário de cuidado e luta, assumindo o encontro grupal como um compromisso, possibilitou às produtoras o descanso dos trabalhos domésticos e agrícolas, e com ele, a experimentação de novos movimentos de expressão artística e de articulação de afetos, narrativas e significações. Na seção dedicada ao grupo relatamos alguns desses momentos vividos com as produtoras.

Além da documentação escrita, reunimos os registros audiovisuais dos encontros e das narrativas compartilhadas ao longo do processo de cultivo em um filme de curta-metragem⁵³ como forma de devolutiva à comunidade mais acessível que o texto acadêmico. O filme foi exibido ao grupo, lideranças e outras pessoas da comunidade na festa de fim do ano de 2024, realizada na Aldeia Monguba, bem como na defesa

⁵³ Está disponível no endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=2kmxMCLMTSA>.

comunitária da dissertação, que ocorreu na Casa de Apoio, em fevereiro de 2025. Muitas das falas transcritas aqui podem ser vistas e escutadas de suas autoras nas cenas e falas que compõem o filme. Assim, as autoras puderam se reconhecer e apropriar da experiência coletiva que foi tanto a produção do curta-metragem e da pesquisa-ação participante, como do espaço grupal dos Troncos Velhos da Aldeia Monguba. Desse modo, ficou o registro no tempo de uma prática grupal em seu movimento aberto e inacabado, de articulação de singularidades em torno de um horizonte de possibilidades comuns que honram a ancestralidade Pitaguary.

Acreditamos que nosso percurso tenha logrado seguir direções contrárias à neutralidade científica pois foi atravessado e orientado de começo ao começo por afetos e relações dialógicas. A experiência compartilhada do processo desta pesquisa-ação participante fica como propulsora de conhecimentos interculturais que favoreçam a alteridade, a com-vivência das diferenças, o reconhecimento de práticas e saberes que não ocupam o centro do conhecimento acadêmico mas que, há milhares de gerações, produzem saúde e cura comunitária entre um dos tantos povos que resistem historicamente ao etnogenocídio.

Esperamos que esta dissertação possa oferecer uma semente ao reflorestamento não só das definições de saúde/saúde mental, mas também do arsenal teórico e prático da psicologia que tarda em dialogar com as múltiplas cosmovisões e realidades que compõem o contexto brasileiro e latinoamericano. Assim, desviamos das perspectivas eurocêntricas diante dos amplos caminhos traçados pelo conhecimento Pitaguary, apontando direções para algum futuro na medida que memórias de re-existência e tecnologias ancestrais de cuidado e cura continuam sendo transmitidas no dia a dia do chão da aldeia. Sigamos.

Referências

- Acosta, A. (2016). *O Bem Viver – Uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São. Editora Elefante.
- Andrade, E. B. de. (2009). O Projeto Epistemológico Cartesiano. *Kínesis*, I(1), 133-149.
<https://doi.org/10.36311/1984-8900.2009.v1n01.4296>.
- Almeida, M. D., Pedroso, J. S., Magalhães, C. M. C., & Aido, E. M. F. (2018). Contexto físico e sociocultural de uma aldeia indígena “Tembé” na Amazônia brasileira. *Revista Subjetividades*, 18(2), 93-104.
<https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v18i2.7113>
- Angatu, C. (2021). Tupixuara Moingobé Ñerana: autodeclaração indígena como retomada da indianidade e territórios. *Revista Espaço Acadêmico*, 21(231), 13-24.
- Antunes, T. O. (2012). 1863: o ano em que um decreto - que nunca existiu - extinguiu uma população indígena que nunca deixou de existir. *Aedos*, 10 (4).
- Archibald, J. (2008). *Indigenous Storywork: Educating the Heart, Mind, Body, and Spirit*. UBC Press.
- Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as). (2022). *Pintando a Psicologia de Jenipapo e Urucum: Narrativas de indígenas psicólogos(as) do Brasil*. Articulação Brasileira de Indígenas Psicólogos(as) - ABIPSI.
- Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade [ANMIGA]. *Manifesto Reflorestarmentes: reflorestarmentes de sonhos, afetos, soma, solidariedade, ancestralidade, coletividade e história*.
<https://anmiga.org/manifesto-reflorestarmentes-reflorestarmentes-de-sonhos-afetos-soma-solidariedade-ancestralidade-coletividade-e-historia/>
- Assis, N. & Zanella, A. V. (2024). Uma experiência de pesquisa em psicologia no encontro com o povo Guarani M'byá. *Memorandum*, 41.
<https://doi.org/10.35699/1676-1669.2024.47528>
- Assis, N. de, Zanella, A. V. & Boligian, L. (2017). Histórias, memórias, lugares: Seu

- Maneca e a comunidade do casqueiro em São Francisco do Sul – SC. *Textura*, 19(39), 92-111.
- Associação Brasileira de Antropologia (2018). *Nota da ABA/CAI sobre a Terra Indígena Pitaguary*. Comissão de Assuntos Indígenas.
- Associação para Desenvolvimento Local Co-produzido [Adelco]. (2017). *Diagnóstico e estudo de linha de base: projeto fortalecendo a autonomia político-organizativa dos povos indígenas*. Adelco/Esplar.
https://adelco.org.br/wp-content/uploads/2019/08/Livro_Diagn%C3%B3stico.pdf
- Associação para Desenvolvimento Local Co-produzido [Adelco]. (2019). *Inventário Socioambiental Participativo do Povo Pitaguary*. Adelco/Maracas.
[https://adelco.org.br/wp-content/uploads/2020/01/Livro_Inventa%CC%81rio_Pitaguar i1.pdf](https://adelco.org.br/wp-content/uploads/2020/01/Livro_Inventa%CC%81rio_Pitaguar%20i1.pdf)
- Avila, M. M., Vining, C.B., Allison-Burbank, J. & Velez, C. (2022). Health Equity for Abenaki Indigenous People: Improving Access to Quality Mental Health and Substance Use Services. *Health Equity*, 6(1). <https://doi.org/10.1089/heq.2022.0091>
- Ramos, Y. J. (2024). Oriri (episódio 1). In *Axé das Plantas - Cura do Corpo e Alma*.
<https://open.spotify.com/episode/0LKPr1yADk9KjI2Rcr4c5I>
- Bairrão, J. F. M. H. (2017). Protagonismo epistêmico dos povos indígenas: o papel da etnopsicologia. *Psicologia para América Latina*, 53-62.
- Bakhtin, M. (1929/2013). *Problemas da poética de Dostoiévski*. 5ª ed. Forense Universitária.
- Bakhtin, M. (1979/2015). *Estética da criação verbal*. 6ª ed. Martins Fontes.
- Balasch, M. & Montenegro, M. (2003). Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados: las producciones narrativas. *Encuentros en Psicología Social*, 1(3), 44-48.
- Baldissera, A. (2001). Pesquisa-Ação: Uma Metodologia do “Conhecer” e do “Agir” Coletivo. *Sociedade em Debate*, 7(2), 5-25.
- Baniwa, G. (2013). A Lei das Cotas e os povos indígenas: mais um desafio para a

- diversidade. *Cadernos do Pensamento Crítico Latino-Americano*, 34.
- Batista, M. Q. & Zanello, V. (2016). Saúde mental em contextos indígenas: Escassez de pesquisas brasileiras, invisibilidade das diferenças. *Estudos de Psicologia*, 21(4).
<https://doi.org/10.5935/1678-4669.20160039>
- Benites, S. (2020). Entrevista com Sandra Benites. In: Obrist, H. U., *Hans Ulrich Obrist: entrevistas brasileiras*. 1ª ed. Cobogó.
- Benite, S. (2023). Kunhã Py'a Guasu. In Carnevalli, F., Regaldo, F., Lobato, P., Marquez, R. & Cançado, W. (Orgs.), *Terra: antologia afro-indígena*. Ubu Editora/PISEGRAMA.
- Benites, S. (2024). *Para o futuro*. [Aula aberta]. Pinacoteca do Ceará.
- Benites, T. & Pereira, E. (2019). *O Mistério de Nhemyrõ*. [Série Documental. YouTube].
<https://www.youtube.com/playlist?list=PLv8UFQN07mPIFxCUdN6mkAvlCH3WRnCsR>
- Bento, M. A. S. (2002). Branquitude – o lado oculto do discurso sobre o negro. In Carone, I. & Bento, M. A. S. (Org.), *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Editora Vozes.
- Bento, M. A. (2022). Os Suportes de Memórias nas narrativas de anciões Kaingang contadores de histórias da Terra Indígena Guarita (RS). In Coletivo Vozes Indígenas na Saúde Coletiva (orgs.), *Vozes indígenas na produção do conhecimento: para um diálogo com a saúde coletiva*. 1ª ed. Hucitec.
- Bento, K. L. & Oliveira, L. B. de (2022). Construções e desconstruções epistemológicas de/em uma pesquisa participante — um fazer coletivo com o povo Laklãnõ/Xokleng. *Revista Brasileira de Educação*, 27.
<https://doi.org/10.1590/S1413-24782022270093>
- Berni, L. E. V. (2017). Psicologia e saúde mental indígena: Um panorama para construção de políticas públicas. *Psicologia para América Latina*, 64-81.
- Bispo, A. S. (2023). *A terra dá, a terra quer*. Ubu Editora.
- Borum-Kren, B. (2023). O que os feminismos e o ambientalismo podem aprender com as lutas de indígenas mulheres e o bem viver?. In Kayapó, A. N. K. L; Lima-Payayá, J.

- S. & Schubert-Tupinambá, A. M. P. (Orgs.), *WAYRAKUNA: polinizando a vida e semeando o Bem Viver*. Coleção Retomadas.
- Brasil, Fundação Nacional de Saúde (2002). *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas* (2ª ed.). Ministério da Saúde.
https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_saude_indigena.pdf
- Brasil, Secretaria Especial de Saúde Indígena (2019). *Atenção psicossocial aos povos indígenas: tecendo redes para promoção do bem viver*. Departamento de Atenção à Saúde Indígena.
https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/Atencao_Psicossocial_Povos_Indigenas.pdf
- Brasil, Secretaria Especial para Assuntos Jurídicos (2023). *Decreto nº 11.481*.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101.
<https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Brissac, S. G. T. & Nóbrega, L. N. (2010). *Benzedeiras Anacé: a relevância dos ritos de cura na emergência étnica de um povo indígena do Ceará*. [Comunicação oral apresentada na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia]. Adelco.
- Briones, C. (2019). *Conflictividades Interculturales*. Bielefeld University Press.
http://www.calas.lat/sites/default/files/briones.conflictivides_interculturalels.pdf.
- Browne, A.J.; Smye, V.L., Rodney, P., Tang, S.Y., Mussell, B. & O'Neil, J (2011). Access to primary care from the perspective of Aboriginal patients at an urban emergency department. *Qual. Health Res.*, 21, 333–348.
- Cabnal, L. (2017). Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología Política*, 54, 98-102.
- Calegare, M. G. A. (2014). Estratégias de mudança identitária para acesso a bens e serviços sociais na Amazônia. *Revista Psicologia Política*, 14(29), 151-169.
- Calegare, M. G. A., & Higuchi, M. I. G. (2016). Transformações das Identidades Coletivas em Comunidade no Alto Solimões/AM. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 32(3), 1-9.

<https://doi.org/10.1590/0102-3772e323222>

- Carneiro, A. S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. Repositório Institucional da USP. <https://repositorio.usp.br/item/001465832>
- Carneiro da Cunha, M. (2007). Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. *Revista USP*, 75, 76-84.
- <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i75p76-84>
- Carneiro da Cunha, M. (2017). *Cultura com aspas*. Ubu Editora.
- Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza (2015). *Dossiê: Denúncia sobre a Situação Territorial dos Povos Indígenas no Ceará*. (2ª ed.). CDPDH.
- Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza (2022). *Luta do Povo Pitaguary por processo judicial justo chega ao Supremo Tribunal Federal*. CDPDH. <https://www.cdphd.org.br/post/luta-povo-pitaguary-processo-judicial>
- Chang, H. (2016). Autoethnography in health research: Growing pains? *Qualitative Health Research*, 26(4), 443–451. <https://doi.org/10.1177/1049732315627432>
- Chaves, E. D. (2017). *Saúde indígena no Brasil: a aplicação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas no estado do Ceará*. [Monografia, Faculdade de Direito da Universidade Federal do Ceará]. Repositório UFC. <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/29853>
- Choudry, F. R., Khan, T. M., Park, S. M. & Golden, K. J. (2018). Mental Health Conceptualization and Resilience Factors in the Kalasha Youth: An Indigenous Ethnic and Religious Minority Community in Pakistan. *Front. Public Health*, 6, 187. <https://doi.org/10.3389/fpubh.2018.00187>
- Ciofalo, N. (2018). Indigenous women's ways of knowing and healing in Mexico. *Women & Therapy*, 41(2), 52–68. <https://doi.org/10.1080/02703149.2017.1323478>
- Conselho Federal de Psicologia (2022). *Referências Técnicas para atuação de psicólogas(os) junto aos povos indígenas*. 1ª ed.

<https://site.cfp.org.br/publicacao/referencias-tecnicas-para-atuacao-de-psicologasos-junto-aos-povos-indigenas/>

Cuervo, M. R. M., Radke, M. B., & Riegel, E. M. (2015). PET-Redes de atenção à saúde indígena: além dos muros da universidade, uma reflexão sobre saberes e práticas em saúde. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, 19, 953-963.

<https://doi.org/10.1590/1807-57622014.1364>

Cusicanqui, S. R. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón Ediciones.

Cusicanqui, S. R. (2021). *Ch'ixinakax Vtxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. n-1 edições.

Dávalos, P. (2011). El Sumak Kawsay (Buen Vivir) y la crítica a la teoría económica como ideología. *Polémika*, 3(7).

Dawson, A., Daniels, J., Clapham, K. (2024). The contribution of focus group discussions to Aboriginal Australian health service research. *Int. J. Coop. Inf. Syst*, 6, 1–15.

Delgado-Bernal, D., Burciaga, R., & Flores-Carmona, J. (2012). Chicana/Latina testimonios: Mapping the methodological, pedagogical, and political. *Equity & Excellence in Education*, 45(3), 363–372. <https://doi.org/10.1080/10665684.2012.698149>

Dell'Aglio, D., Sbeghen, E. & Heinze, R. (2019). Inquietações éticas: sobre a possibilidade de (des)encontros. *Rev. Polis e Psique*, 36-53.

Delmondez, P., & Pulino, L. H. C. Z. (2014). Sobre identidade e diferença no contexto da educação escolar indígena. *Psicologia & Sociedade*, 26(3), 632-641.

<https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000300012>

Demarchi, A. (2019). Artes da cura: pinturas corporais em alguns grupos Jê. *R@U*, 11(2).

Dezin, N. K. & Lincoln, Y. S. (2006). *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. 2. ed. Artmed.

Domingues, E., Honda, H., & Reis, J. G. D. (2019). A etnopsicanálise de Devereux no filme Jimmy P.: uma introdução à clínica transcultural. *Psicologia em Estudo*, 24, 1-15.

<https://doi.org/10.4025/psicoestud.v24i0.38337>

- Drawson A.S., Toombs E. & Mushquash C. J. (2017). Indigenous research methods: A systematic review of the literature. *Indigenous Policy Journal*, 8(2), 1–25.
<https://doi.org/10.18584/iipj.2017.8.2.5>
- Dudgeon, P., Bray, A., Darlaston-Jones, D. & Walker, R. (2020). *Aboriginal Participatory Action Research: An Indigenous Research Methodology Strengthening Decolonisation and Social and Emotional Wellbeing*. Lowitja Institute.
- Dudgeon, P., Carlin, E. & Bray, A. (2023). Rethinking self-care through an Indigenous lens: the importance of community. *BMJ*, 383. <https://doi.org/10.1136/bmj.p2494>
- Dutra, J. C. D. O., & Mayorga, C. (2019). Mulheres Indígenas em Movimentos: Possíveis Articulações entre Gênero e Política. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39, 113-129. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221693>
- Dutta, U. (2021). Decentering “community” in community psychology: Towards radical relationality and resistance. In S. Kessi, S. Suffla, & M. Seedat (Eds.), *Decolonial enactments in community psychology*. Springer.
- El Kadri, M. R., de Souza e Silva, S. E., Pereira, A.S. & Lima, R. T. S. (Org). (2021). *Bem Viver: Saúde Mental Indígena*. 1ª ed. Editora Rede Unida.
- Evans M., Miller A., Hutchinson P. & Dingwall C. (2014). De-colonising research practices: Indigenous methodologies, Aboriginal methods, and knowledge/knowning. In P. Leavy (ed.). *Oxford Handbook of Qualitative Research*.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199811755.013.019>
- Evaristo, Maria Conceição Brito (2011). *Poemas Malungos, cânticos irmãos* [Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense]. Repositório Institucional da Universidade Federal Fluminense. <https://app.uff.br/riuff/handle/1/7741>
- Faria, L. L., & Martins, C. P. (2020). Fronteiras coloniais, Psicologia da Libertação e a desobediência indígena. *Psicologia para América Latina*, 33, 33-42.
- Farias, J. M., & Hennigen, I. (2019). A Tekoá Ka’aguy Porã: Espaço Ancestral e Produção de Subjetividade Mbya-Guarani. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39, 53-66.
<https://doi.org/10.1590/1982-3703003221659>

- Fanon, F. (1968). *Os Condenados da Terra*. Civilização Brasileira.
- Favret-Saada, J. (2005). Ser afetado. Tradução: Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*, 13, 155-161.
- Fals-Borda, O. (1985). *Knowledge and People's Power: Lessons with Peasants in Nicaragua, México and Colombia*. Indian Social Institute.
- Fals-Borda, O. (1999). *La investigación-acción participativa*. Tercer Mundo.
- Fals-Borda, O. (2006). The North-South convergence: A 30-year first-person assessment of PAR. *Action Research*, 4(3), 351–58. <https://doi.org/10.1177/1476750306066806>.
- Fernandes-Kaingang, R. de F. (2015). Povos Indígenas e Antropologia: Novos Paradigmas e Demandas Políticas. *Espaço Ameríndio*, 9(1), 322-354. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.53317>
- Fernandes, S. L. & Santos, A. O. (2019). Itinerários terapêuticos e formas de cuidado em um quilombo do agreste alagoano. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003176272>
- Ferraz, I. T., & Domingues, E. (2016). A Psicologia Brasileira e os Povos Indígenas: Atualização do Estado da Arte. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 36(3), 682-695. <https://doi.org/10.1590/1982-3703001622014>
- Ferreira, Á. L. M. C. M, & Souza, V. L. T. (2016). Os sentidos da docência para estudantes do magistério indígena: o papel da língua como mediação. *Estudos de Psicologia*, 33(2), 303-312. <https://doi.org/10.1590/1982-02752016000200012>
- Fisher, P. A. & Ball, T. J. (2003). Tribal Participatory Research: Mechanisms of a Collaborative Model. *American Journal of Community Psychology*, 32(3). <https://doi.org/10.1023/B:AJCP.0000004742.39858.c5>
- Flaminio, A. C., J. C. Gaudet, and L. M. Dorion. (2020). Métis Women Gathering: Visiting Together and Voicing Wellness For Ourselves. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 16 (1), 55–63. <https://doi.org/10.1177/1177180120903499>
- Foley D. (2003). Indigenous epistemology and Indigenous standpoint theory. *Social*

Alternatives, 22(1), 44–52.

Fundação Nacional do Índio, Brasil. (2000). *Despacho n° 34 – Terra Indígena Pitaguary*.

Diário Oficial da União, 3–6.

Fundação Oswaldo Cruz, Núcleo Ecologias, Epistemologias e Promoção Emancipatória da Saúde (2019). Pedreira da Empresa Britaboa ameaça índios Pitaguary em Fortaleza.

In *Mapa de Conflitos Envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil*.

<https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=ce-pedreira-da-empresa-britaboa-a-meaca-indios-pitaguay-em-fortaleza>

Gaudet, J. C. (2019). Keeoukaywin: The Visiting Way – Fostering an Indigenous Research Methodology. *Aboriginal Policy Studies*, 7(2), 47–64.

<https://doi.org/10.5663/aps.v7i2.29336>

Geertz, C. (2013). *O Saber Local: novos ensaios em Antropologia Interpretativa*. Ed. Vozes.

Godoy, D. B. O. A. (2017). O método psicanalítico: pesquisas e populações indígenas.

Psicologia para América Latina, 6-22.

Goikoetxea, I. G. & Fernández, N. G. (2014). Producciones narrativas: una propuesta

metodológica para la investigación feminista. In Azkue, M. I., Luxán, M.,

Legarreta, M., Guzmán, G., Zirion, I. & Carballo, A. J. (Eds.), *Otras formas*

de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la

investigación feminista, 97-111. Hegoa.

Góis, C. W. L. (2003). *Psicologia Comunitária no Ceará: uma Caminhada* (1ª ed.).

Publicações Instituto Paulo Freire.

Góis, C. W. L. (2008). *Saúde Comunitária: Pensar e Fazer* (1ª ed.). Editora Hucitec.

Góis, C.W. L., Oliveira, L., Góis, S. & Silva, A. (2015). The possibilities of

performing social-psychological and ethnic mediations in Community

Psychology in a Deep America perspective. *Journal of Prevention &*

Intervention in the Community, 44(1), 28-39.

Góis, C. W. L., Oliveira, L. A., Góis, S. C. & Silva, A. M. S. (2016). O conceito de

América Profunda e suas implicações na Psicologia Comunitária de base

- latinoamericana. In Ximenes, V. M., Sarriera, J. C., Bonfim, Z. A. C. & Alfaro, J. (Orgs). *Psicologia comunitária no mundo atual: desafios, limites e fazeres* (pp. 235-250). Expressão Gráfica e Editora.
- Gonçalves, B. S. (2015). Nem tupi nem tapuia. Livre determinação e políticas sociais na trajetória histórica dos indígenas brasileiros. In H. V. Martins, M. R. V. Garcia, M. A. Torres & D. K. Santos (Orgs.), *Intersecções em Psicologia Social: raça/etnia, gênero, sexualidades* (pp. 32-55). ABRAPSO Editora.
- Gonzales, R. & Guimarães, D. S. (2020). For a knowledge *with* the other in psychological science. *Theory & Psychology*, 30(3).
- Grubits, S., & Sordi, A. (2017). Pesquisas nas comunidades indígenas: relações de justiça e igualdade. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, 37(92), 11-23.
- Grünewald, R. A. (2005). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Massangana.
- Guarani, J. (2023). Tornar-se Selvagem. In Carnevalli, F., Regaldo, F., Lobato, P., Marquez, R. & Cançado, W. (Orgs.), *Terra: antologia afro-indígena*. Ubu Editora/PISEGRAMA.
- Guimarães, D. S. (2017). *Multiplificação dialógica: ensaios da psicologia cultural* [Tese de Livre Docência, Universidade de São Paulo]. Repositório Institucional da USP.
<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/livredocencia/47/tde-30042019-151109/en.php>
- Guimarães, D. S., Lima Neto, D. M. Soares, L. M., Santos, P. D. D., & Carvalho, T. S. (2019). Temporalidade e corpo numa proposta de formação do psicólogo para o trabalho com povos indígenas. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39, 147-158.
<https://doi.org/10.1590/1982-3703003221929>
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinvenición de la naturaleza*. Cátedra.
- Hart M.A. (2010). Indigenous worldviews, knowledge, and research: The development of an Indigenous research paradigm. *Journal of Indigenous Voices in Social Work*, 1(1): 1–16.
- Henriques, F. G. (2019). Evolução histórica, expansão e financiamento da educação superior no Brasil: das primeiras faculdades à expansão do início do século XXI.

- Comunicologia - Revista De Comunicação Da Universidade Católica De Brasília*, 11(2), 124-145. <https://doi.org/10.31501/comunicologia.v11i2.10058>
- Hernández, L. A. M. & Mendoza, Z. C. U. (2017). Health, mental health, music and music therapy in a Colombian indigenous community from Cota, 2012-2014. *Revista de la Facultad de Medicina*, 65(3), 461–465. <https://doi.org/10.15446/revfacmed.v65n3.56413>
- Hidalgo-Capitán, A. L. & Cubillo-Guevara, A. P. (2014). Seis debates abiertos sobre el Sumak Kawsay. *Íconos*, 48, 25-40.
- Hur, D. U., Couto, M. L. B. S., & Nascimento, J. S. (2018). Estudantes indígenas na Universidade: uma sessão de grupo operativo. *Vínculo*, 15(2), 99-119.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE]. (2010). *Censo Demográfico 2010*. <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-demografico/demografico-2010/universo-caracteristicas-gerais-dos-indigenas>
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE]. (2022). *Censo Demográfico 2022*. <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/22827-censo-demografico-2022.html?edicao=37417&t=resultados>
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE]. (n.d). *O Brasil Indígena*. Estudos Especiais. <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena>
- Instituto de Estudos Avançados da USP. (2024). *Floresta de Saberes: a Diversidade de Existências e Territórios das Mulheres Indígenas - Aula III*. [YouTube]. <https://www.youtube.com/watch?v=1Hk-ftea5yg&t=4197s>
- Ingold, T. (2016). Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. *Educação*, 39 (3), 404-411. <https://doi.org/10.15448/1981-2582.2016.3.21690>
- João, I. (2023). Língua vegetal Guarani. In Carnevalli, F., Regaldo, F., Lobato, P., Marquez, R. & Cançado, W. (Orgs.), *Terra: antologia afro-indígena*. Ubu Editora/PISEGRAMA.
- Josewski, V., de Leeuw, S. & Greenwood, M. (2023). Grounding Wellness: Coloniality, Placeism, Land, and a Critique of “Social” Determinants of Indigenous Mental Health

- in the Canadian Context. *Int. J. Environ. Res. Public Health*, 20, 4319.
<https://doi.org/10.3390/ijerph20054319>
- Julio, S. S. (2015). *Damiana da Cunha: uma índia entre a "sombra da cruz" e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831)*. [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense]. Repositório da Universidade Federal Fluminense. <https://app.uff.br/riuff/handle/1/15954>
- Júnior, H. M. G. & Machado, E. M. (2017). Entre o mel e a graúna, Iracema; entre África e América, navio negreiro: história e literatura como enfrentamento das desigualdades. In Silva, E. D. (Org.), *Literatura e Identidade Cultural*. Eulim.
- Kanindé, A. (2020). *Empresa Britaboa/Canaã impacta a TI Pitaguary*. Projeto Um Outro Céu. Universidade Federal da Bahia.
<https://umoutroceu.ufba.br/2020/12/11/empresa-britaboa-canaa-impacta-a-ti-pitaguay>
- Karão-Jaguaribaras, M. (2022). *Wúpy Taowá: vestindo-se de linguagens*. Ed. UEPG-PROEX.
- Kayapó, A. N. K. L., Borum-Kren, B. N. F., Potiguara, E., Lima-Payayá, J. S., Payayá, J. T., Ywa'dju Minrĩ, Y. K. C. G. & Lopes, M. G. (2021). As filhas da ventania. *Leetra Indígena*, 19(1), 98-104.
- Kayapó, A. N. K. L. (2023). Descaravele-se. In Kayapó, A. N. K. L.; Lima-Payayá, J. S. & Schubert-Tupinambá, A. M. P. (Orgs.), *WAYRAKUNA: polinizando a vida e semeando o Bem Viver*. Coleção Retomadas.
- Kaxuyana, A. (2023). Se você não tem um território garantido, você está sob ameaça. In Ricardo, F.; Klein, T. & dos Santos, T. M., *Povos indígenas no Brasil 2017/2022*. 2ª ed. Instituto Socioambiental.
<https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/povos-indigenas-no-brasil-2017-2022-2a-ed>
- Kelley, A. N. (2021). The Messiness of (De)Coloniality: An Autoethnography of the Cross-Cultural Researcher. *The Qualitative Report*, 26(12), 3724-3733.
<https://doi.org/10.46743/2160-3715/2021.4966>

- Kimmerer, R. W. (2023). *A maravilhosa trama das coisas*. Intrínseca.
- Kilomba, G. (2021). *Descolonizando o conhecimento*. Clicand - Psicanálise e Esquizoanálise. <https://www.youtube.com/watch?v=iLYGbXewyxs>
- Kiyomura, L. (2017). *Mostra Cerâmica Indígena do Brasil: Preservando Histórias e Tradições*. Jornal da USP.
<https://jornal.usp.br/cultura/na-arte-indigena-as-formas-do-barro-contam-historias/>
- Kopenawa, D. & Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. (1ª ed.). Companhia das Letras.
- Kovach, M. (2009). *Indigenous methodologies: Characteristics, conversations, and contexts*. University of Toronto Press.
- Krenak, A. (2022). *A Vida é Selvagem*. Amazônia Latitude.
<https://www.doi.org/10.33009/amazonia2022.13.12.2>
- Krenak, A. (2023). Práticas Indígenas de Cuidado. In Barreto, F. A. et al. (Orgs.), *Saberes Ancestrais e Cura Integrativa: Diálogos Decoloniais*. ObservaPICS.
<https://observapics.fiocruz.br/produtos/livros/saberes-ancestrais/>
- Krenak, A. & Campos, Y. (2021). *Lugares de origem*. Jandaíra.
- Krenak, A. & Maia, B. (Org). (2020). *Caminhos para a cultura do bem viver*.
<https://www.biodiversidadla.org/Recomendamos/Caminhos-para-a-cultura-do-Bem-Viver>
- Lacerda, R. F. & Feitosa, S. F. (2015). Bem Viver: Projeto U-tópico e De-colonial. / *nteritórios*, 1(1). <https://doi.org/10.33052/inter.v1i1.5007>
- Latina Feminist Group. (2001). *Telling to live: Latina feminist testimonies*. Duke University Press.
- Langdon, E. J. & Cardoso, M. D. (Org.) (2015). *Saúde indígena: políticas comparadas na América Latina*. Ed. da UFSC.
- Leão, M. E. A., & Guimarães, D. S. (2021I). Perspectiva poética da alteridade: diálogos entre Rimbaud e Bakhtin. *Fractal: Revista de Psicologia*, 33(1), 2-11. <https://doi.org/10.22409/1984-0292/v33i1/5693>

- Le Bossé, M. (2004). As questões de identidade em geografia cultural: algumas concepções contemporâneas. In Corrêa, R. L. & Rosendahl, Z. (Orgs.), *Paisagens, textos e identidade*. Editora UERJ.
- Lima, E. C. & Oliveira, J. E. (2017). Remoções forçadas de grupos indígenas no Brasil Republicano. *Mediações Revista de Ciências Sociais*.
<https://doi.org/10.5433/2176-6665.2017v22n2p13>
- Lima, M. E. O., Faro, A., & Santos, M. R. (2016). A desumanização presente nos estereótipos de Índios e Ciganos. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 32(1), 219-228.
<https://doi.org/10.1590/0102-37722016012053219228>
- Limulja, H. (2022). *O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos yanomami*. (1ª ed.). Ubu Editora.
- Little, P. E. (2018). Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da Territorialidade. *Anuário Antropológico*, 28(1), 251-90.
- López-Austin, A. (2015). *Las razones del mito, la cosmovisión mesoamericana*. Ediciones Era.
- Lourau, R. (1993) Análise Institucional e Práticas de Pesquisa. In *René Lourau na UERJ*. Editora Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
- Lourau, R. (2004). Objeto e método da análise institucional. In Altoé, S. (Org). *René Lourau: analista institucional em tempo integral* (pp. 66-86). Hucitec.
- Lucana, S., & Elfers, J. (2020). Sacred Medicine: Indigenous Healing and Mental Health. *The Qualitative Report*, 25(12), 4482-4495.
<https://doi.org/10.46743/2160-3715/2020.4626>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Macedo, R. S. (2006). *Etnopesquisa crítica e etnopesquisa formação*. Líber Editora.
- Magalhães, E. S. (2007). *Aldeia! Aldeia! A formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do toré* [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará]. Repositório Institucional da Universidade Federal do Ceará. <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/24561>

- Magrini, A. (2019). *Lá no Alto, o barro é encantado. A cerâmica do Alto Vale do Ribeira, SP* [Dissertação de Mestrado, Instituto de Artes da Universidade Estadual Paulista].
Repositório Institucional da Universidade Estadual Paulista.
<https://repositorio.unesp.br/items/31b963a4-270f-4395-9ed8-3d91825407df>
- Mahlatsi, K.S., Pienaar, A.J., Nare, N.E. & Mulaudzi, T.M. (2021). A conceptual framework for psychosocial health management grounded in the therapeutic merits of indigenous KhoiSan health dialogues. *Health SA Gesondheid*, 26(0).
<https://doi.org/10.4102/hsag.v26i0.1626>
- Marques, F. D., Sousa, L. M., Vizzotto, M. M., & Bonfim, T. E. (2015). A vivência dos mais velhos em uma comunidade indígena Guarani Mbyá. *Psicologia & Sociedade*, 27(2), 415-427. <https://doi.org/10.1590/1807-03102015v27n2p415>
- Marquina-Márquez, A., Virchez, J., & Ruiz-Callado, R. (2016). Postcolonial healing landscapes and mental health in a remote Indigenous community in subarctic Ontario, Canada. *Polar Geography*, 39(1), 20–39.
<https://doi.org/10.1080/1088937X.2016.1155673>
- Martin, N. (2021). *Escute as feras*. Editora 34.
- Martins, L. M. (2016). *O diário de campo como dispositivo para análise de implicação em pesquisa*. [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia Institucional, Universidade Federal do Espírito Santo]. Repositório Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo.
<https://repositorio.ufes.br/items/a4783826-5c48-4a97-a4e9-1017b2eb133c>
- Martins, L. M. (2021). *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Cobogó.
- Martín-Baró, I. (1990). *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. UCA Editores.
- Martín-Baró, I. (2011). Para uma Psicologia da Libertação. In Guzzo, R. & Lacerda, F. Jr. (Org.), *Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação* (pp. 181-199). Editora Alínea.
- Martínez Luna, J. (2015). Conocimiento y comunalidad. *Bajo el Volcán*, 15(23).
- May, T. (2004). *Pesquisa Social: questões, métodos e processos*. 3ª ed. Artmed.

- McCalman, J.R., Fagan, R., McDonald, T., Jose, S., Neal, P.; Blignault, I., Askew, D. & Cadet-James, Y. (2023). The Availability, Appropriateness, and Integration of Services to Promote Indigenous Australian Youth Wellbeing and Mental Health: Indigenous Youth and Service Provider Perspectives. *Int. J. Environ. Res. Public Health*, 20. <https://doi.org/10.3390/ijerph20010375>
- Meihy, J. C. S. B. & Seawright, L. (2020). *Memórias e narrativas: história oral aplicada*. Contexto.
- Melo, B. D., Serperloni, F., da Silva, I. R., Ferreira, L. O., Xukuru-Rodrigues, E. S., Tikuna, A. E. F., Tembê, M. D. A. & Munduruku, Y. C. C. (2021). Violências no Cotidiano das Comunidades. In: *Bem-viver: Saúde Mental Indígena*. Editora Rede Unida.
- Mendonça, A. A. N. (2014). *“Fechando pra conta bater”: a indigenização dos projetos sociais Xakriabá* [Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais]. Repositório Institucional da UFMG. <http://hdl.handle.net/1843/BUBD-9Q5FKH>
- Menezes, A. B. C., Cruz, M. M. S., Corrêa, H. V. V., & Brito, R. (2014). Perception and development of Theory of Mind Reasoning in Asurini children, from Amazonia, Brazil. *Revista de Etologia*, 13(2), 30-37.
- Miglievich-Ribeiro, A. & Romera, E. (2018). Orientações para uma descolonização do conhecimento: um diálogo entre Darcy Ribeiro e Enrique Dussel. *Sociologias*, 20(47). <http://dx.doi.org/10.1590/15174522-020004704>.
- Ministério da Saúde (2023). *Relatório Situacional do DSEI Ceará*. Secretaria de Saúde Indígena. <https://www.gov.br/saude/pt-br/aceso-a-informacao/participacao-social/chamamento-s-publicos/2023/chamamento-publico-sesai-no-5-2023/anexo-iv-relatorio-situacional-dsei-ceara.pdf>
- Miranda, E. R. (2023). A ciência para além da razão: um dever de reflorestamento espiritual e decolonial. *ReDiPE: Revista Diálogos e Perspectivas em Educação*, 5 (1).
- Montero, M. (2006). *Hacer para transformar: El método de la Psicología Comunitaria*. Paidós.

- Moura Jr., J. F.; Barbosa, V. N. M.; Martins, C. M. S. & Bomfim, Z. A. C. (2019). Psicologia e contextos rurais no Brasil: interlocuções com a psicologia comunitária. *Revista Interamericana De Psicología/Interamerican Journal of Psychology*, 53(2), 140–154. <https://doi.org/10.30849/rip/ijp.v53i2.1054>
- Moura Jr., J. F. (2022). *Saúde mental indígena e quilombola: pesquisa detecção de agravos e fatores de proteção em saúde mental de populações indígenas e quilombolas do Ceará*. Expressão Gráfica e Editora.
- Moura Jr., J. F. & Silva, A. C. (2024). Tecendo Redes Participativas a partir de uma Pesquisa-Ação com Povos Indígenas e Quilombolas do Ceará: relato de experiência do processo de investigação social. *INTER-LEGERE*, 7(39). <https://doi.org/10.21680/1982-1662.2024v7n39ID33168>
- Morales, W. F. (2001). A Cerâmica “Neo-Brasileira” nas Terras Paulistas: um estudo sobre as possibilidades de identificação cultural através dos vestígios materiais na Vila de Jundiá do século XVIII. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 77, 165-187.
- Moreton-Robinson, A. & Walter, M. (2009). Indigenous methodologies in social research. In M. Walker (ed.), *Social Research Methods*. Oxford University Press.
- Moreton-Robinson A. (2020). *Sovereign Subjects: Indigenous Sovereign Matters*. <https://doi.org/10.4324/9781003117353>
- Munduruku, D. (2016). *Memórias de Índio: uma quase autobiografia*. 1ª ed. Edelbra.
- Newman, M. & Gough, D. (2020). Systematic Reviews in Educational Research: Methodology, Perspectives and Application. In Zawacki-Richter, O.; Kerres, M.; Bedenlier, S.; Bond, M. & Buntins, K. (Eds.), *Systematic Reviews in Educational Research* (p. 3-22). Springer.
- Nicolli, A. A. & Bassi, E. S. L. (2023). *Saberes Populares e Escolares: um estudo sobre plantas medicinais e o preparo do lambedor em sala de aula de química*. [Produto Educacional do Mestrado Profissional em Ensino de Ciências e Matemática, Universidade Federal do Acre]. <http://www2.ufac.br/mpecim/menu/produtos-educacionais/2021/produto-educacional->

[eloir-da-silva-lima-bassi.pdf](#)

- Núñez, G. D. L. (2019). Descolonização do Pensamento Psicológico. *Plural: valorização profissional em tempos de 'novas' práticas em Psicologia*, 2, 6-11.
- Núñez, G. D. L. (2021). Da Cor da Terra: Etnocídio e Resistência Indígena. *Revista Tecnologia & Cultura*, 65-73.
- Núñez, G. D. L. (2021). Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. *ClimaCom – Diante dos Negacionismos*, 8(21).
- Núñez, G. D. L. (2022). *Nhande Ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude*. [Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositório Institucional da Universidade Federal de Santa Catarina.
<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/241036/PICH0255-T.pdf?sequence=-1>
- Núñez, G. D. L. (2023). Perspectivas Indígenas Antirracistas Sobre o Etnogenocídio: contribuições para o reflorestamento do imaginário. *Psicologia & Sociedade*, 35.
<https://doi.org/10.1590/1807-0310/2023v35e277101>
- Oliveira, M. M. (2004). As origens da educação no Brasil da hegemonia católica às primeiras tentativas de organização do ensino. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, 12(45). <https://doi.org/10.1590/S0104-40362004000400003>
- Organização Internacional do Trabalho (1989). Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais. <http://www.oit.org.br/node/292>
- Orlandi, E. (2007). *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Fontes.
- Osorio, F. J. M. (2003). Psicología, subjetividad y cultura en el mundo Maya actual: una perspectiva crítica. *Revista. Interamerican Journal of Psychology*, 37(2), 327-340.
- Oyewumi, O. (2017). *La Invención de las Mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Editora En la frontera.
- Pacheco de Oliveira, J. (2004). *A Viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Contra Capa Livraria.

- Pacheco de Oliveira, J. (2011). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Contra Capa.
- Pacheco de Oliveira, J. & Quintero, P. (2020). Para uma antropologia histórica dos povos indígenas: reflexões críticas e perspectivas. *Horizontes Antropológicos*, 26(58), 7-31. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832020000300001>
- Palitot, E. M. (2009). *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Museu do Ceará, Secretaria da Cultura.
- Palmquist, H. (2018). *Questões sobre genocídio e etnocídio indígena: a persistência da destruição*. [Tese de Doutorado, Universidade Federal do Pará]. Repositório Institucional da Universidade Federal do Pará.
- Papalini, V. (2023). Validez y legitimidad de las medicinas tradicionales americanas: el caso de la asociación Médicos Descalzos de Chinique, Guatemala. *Etnográfica*, 27(1). <https://doi.org/10.4000/etnografica.12990>
- Paredes, J. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC y Mujeres Creando Comunidad.
- Paredes, J. (2020). *Para descolonizar el feminismo: 1492 – Entronque Patriarcal*. Editorial Feminismo Comunitário de Abya Yala.
- Parra-Valencia, L. (2020). Clínica PsicoSocial. *Una propuesta crítica y alternativa para América Ladina*. Ediciones Cátedra Libre.
- Parra-Valencia, L., Galindo, D. & Fernandes, S. L. (2021). Plantas que Curan y Decolonialidad: prácticas cotidianas comunitarias de las mujeres en Montes de Maria. *Psicologia em Estudo*, 26. <https://doi.org/10.4025/psicolestud.v26i0.45454>
- Parra-Valencia, L. (2023). *Grupalidad curadora. Prácticas cotidianas, comunitarias y descoloniales*. Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. <https://doi.org/10.16925/9789587604108>
- Parra-Valencia, L. (2023b). Siempre vivas: Emancipación, paz e investigación desde el jardín de Heloísa. *Revista Estudos Feministas*, 31(3). <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2023v31n389880>

- Parra-Valencia, L. (2023c). *El pensamiento bonito desde Montes de María: Inspiraciones episte-metodológicas para el estudio transdisciplinar de la grupalidad curadora*. Fondo Editorial – Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia.
<https://doi.org/10.16925/9789587604061>
- Pavan, R., Lopes, M. C. L. P. & Backes, J. L. (2014). A construção de um diálogo intercultural com indígenas por meio da pesquisa-ação não convencional. *Acta Scientiarum*, 36(1), 165-175. <https://doi.org/10.4025/actascieduc.v36i1.21295>
- Pavón-Cuéllar, D. (2022). *Além da psicologia indígena: concepções mesoamericanas da subjetividade*. 1ª ed. Perspectiva.
- Peirano, M. (2014). Etnografia não é método. *Horizontes antropológicos*, 20(42).
<https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200015>
- Pellicer, L. N., Potyguara, G. M. S., Lisboa, S. J., Potyguara, T. L., Lima, A. A. & Moura Jr., J. F. (2024). Caminhos Interculturais e Interseccionais de Pesquisa com Populações Indígenas. *Espaço Ameríndio*, 18(2).
- Pereira, L. N. N. (2020). Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileiras. *Rev. antropol.*, 63(2), USP.
<https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170727>
- Pienaar, A.J. (2017). Learning and asserting an African indigenous health research framework. In P. Ngulube (Ed.), *Handbook of Research on Theoretical Perspectives on Indigenous Knowledge Systems in Developing Countries* (pp. 85–99). IGI Global.
- Pinheiro, F. J. (2011). *Documentos para a História Colonial, especialmente a indígena do Ceará (1690-1825)*. Fortaleza: Fundação Ana Lima.
- Pompéia, J. A. & Sapienza, B. T. (2004). *Na presença do sentido*. Paulus.
- Pontes, A. L. M., Hacon, V., Terena, L. E. & Santos, R. V. (2022). *Vozes indígenas na saúde: trajetórias, memórias e protagonismos*. Piseograma, Editora FIOCRUZ.
- Pordeus, I. (2003). Cearensidade. In Carvalho, G. (Org.), *Bonito para chover: ensaios sobre a cultura cearense*. Edições Demócrito Rocha.
- Portelli, A. (1996). A Filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias

e nas fontes orais. *Tempo*, 1(2).

Porto-Gonçalves, C. W. (2002). Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (eds.), *La Guerra Infinita: hegemonía y terror mundial*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Preferred Reporting Items for Systematic Reviews and Meta-Analyses [PRISMA] (2020).

Transparent Reporting of Systematic Reviews and Meta-Analyses.

<https://www.prisma-statement.org/prisma-2020>

Rago, L. M. (2013). *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Editora da Unicamp. <https://doi.org/10.7476/9788526814691>

Ramos, A. R. (2012). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Editora UFMG.

Rasmus, S. M. (2014). Indigenizing CBPR: Evaluation of a Community-Based and Participatory Research Process Implementation of the Elluam Tungiinun (Towards Wellness) Program in Alaska. *Am J Community Psychol*, 54, 170-179.

<https://doi.org/10.1007/s10464-014-9653-3>

Ressurreição, S. B. D., & Sampaio, S. M. D. R. (2017). Transições e reconfigurações do self de jovens indígenas na experiência universitária. *Psicologia Escolar e Educacional*, 21(3), 495-504. <https://doi.org/10.1590/2175-35392017021311188>

Rogg, M.C. & Pezzia, C. (2023). Victimization and Distress in Indigenous Maya Women: A Qualitative Investigation of Gender-Based Violence and Mental Health Outcomes in Rural Guatemala. *Journal of Family Violence*, 39.

<https://doi.org/10.1007/s10896-023-00500-2>

Rovai, M. G. O. (2013). Aprendendo a ouvir: a história oral testemunhal contra a indiferença. *História Oral*, 16(2), 129-148.

Rowe, G., Straka, S., Hart, M., Callahan, A., Robinson, D. & Robson, G. (2020). Prioritizing Indigenous Elders' knowledge for intergenerational well-being. *Can. J. Aging*, 39, 156–168.

Sahlins, M. (1997). O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a

- cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*, 3(1), 41-73.
- Sant'Anna, A. L. D. O., Castro, A. D. C., & Jacó-Vilela, A. M. (2018). Ditadura militar e práticas disciplinares no controle de índios: perspectivas psicossociais no relatório figueiredo. *Psicologia & Sociedade*, 30, 1-10.
<https://doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30188045>
- Sant'Anna, A. L. D. O., Castro, A. D. C., & Jacó-Vilela, A. M. (2019). Fragmentos históricos do índio como trabalhador rural na Psicologia do Trabalho de meados do século XX. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 71(3), 36-47.
- Santos, M. (2005). *O retorno do território*. Observatorio Social de América Latina. CLACSO.
- Santos, A. R. C.. (2023). Vozes indígenas na saúde: retomando territórios de fala na silenciosa noite colonial. *Cadernos de Saúde Pública*, 39(7).
<https://doi.org/10.1590/0102-311XPT080323>
- Santos, L. & Zanella, A. V. (2023). Arte para que(m)? *Gerais*, 16(2).
- Seawright, L. & Maceno, L. (2023). Floriza e Jorge, rezadores Kaiowá: história oral testemunhal. *História Oral*, 26(3), 81-100. <https://doi.org/10.51880/ho.v26i3.1389>
- Segato, R. (2012). Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos CES*, 18. <https://doi.org/10.4000/eces.1533>
- Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. (1ª ed.). Prometeo Libros.
- Scorsolini-Comin, F. (2017). Espiritualidade e brasilidade na clínica etnopsicológica. *Psicologia Clínica*, 29(2), 319-338.
- Schucman, L. V. (2014). Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia & Sociedade*, 26(1).
<https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000100010>
- Silva, B. I. B. M. & Macedo, J. P. (2021). Povos Indígenas no Brasil e a Descolonização da Psicologia. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 41.
<https://doi.org/10.1590/1982-3703003221362>
- Silva, B. I. B. M. & Macedo, J. P. (2022). Povos indígenas e luta por garantia de

- direitos no Piauí, Brasil. *Psicologia Política*, 22(55), 602-621.
- Silva, J. M., Fernandez, J. S., & Nguyen, A. (2021). “And now we resist”: Three testimonios on the importance of decoloniality within psychology. *Journal of Social Issues*, 78(2), 388–412. <https://doi.org/10.1111/josi.12449>
- Silva, S. H. G., Bomfim, Z. A. C., Costa, O. J. L. (2019). Paisagem, Fotografia e Mapas Afetivos: um diálogo entre a Geografia Cultural e a Psicologia Ambiental. *Geosaberes*, 10(21).
- Simão, L. M. (2010). *Ensaio dialógico: compartilhamento e diferença nas relações eu-outro*. Hucitec.
- Simão, L. M., & Rios, H. S. (2016). Aspectos da dialogia do mito Madre Ñame na cultura indígena wounaan-nonam. *Psicologia USP*, 27(2), 219-228. <https://doi.org/10.1590/0103-6564D20160005>
- Siqueira, P., & Favret-Saada, J. (2005). “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. *Cadernos De Campo*, 13(13), 155-161. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>
- Staliano, P., Mondardo, M. L., & Lopes, R. C. (2019). Onde e Como se Suicidam os Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul: Confinamento, Jejuvy e Tekoha. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39, 9-21. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221674>
- Stengers, I. (2017). Reativar o Animismo. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. *Caderno de Leituras*, 62.
- Solón, P. (2019). *Alternativas Sistêmicas: Bem Viver, Decrescimento, Comuns, Ecofeminismo, Direitos da Mãe Terra e Desglobalização*. Editora Elefante.
- Sonn, C. C., Fernández, J. S., Moura Jr., J. F., Madyaningrum, M. E. & Malherbe, N. (2024). *Handbook of Decolonial Community Psychology*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-67035-0>
- Sousa, A. K. O. de . (2024). Iracema: um mito fundacional. *Inventário*, 34, 339–350.
- Souza, S. S. (2009). Memória, cotidianidade e implicações: construindo o diário de

- itinerância na pesquisa. *Entrelugares: Revista de sociopoética e abordagens afins*, 1(1).
- Souza, L. K. (2019). Pesquisa com análise qualitativa de dados: conhecendo a Análise Temática. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 71 (2), 51-67.
- Souza, R. S. B., Oliveira, J. C., & Teodoro, M. L. (2019). Construção de um Instrumento para Avaliar o Uso de Bebidas Alcoólicas em uma Etnia Indígena de Minas Gerais. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39, 1-11.
<https://doi.org/10.1590/1982-3703003176628>
- Souza, S. J. & Carvalho, C. de S. (2016). Ética e pesquisa: o compromisso com o discurso do outro. *Revista Polis e Psique*, 6(1), 98–112.
<https://doi.org/10.22456/2238-152X.61385>
- Spinoza, B. de. (2018). *Ética*. (Grupo de Estudos Espinosanos, Trad.). Editora da Universidade de São Paulo. (Trabalho original publicado em 1677).
- Stark, H. (2017). Stories as Law: A Method to Live By. In Andersen, C.; Jean, M. & O'Brien, J., *Sources and Methods in Indigenous Studies*, (pp. 249–256). Routledge.
- Suruí-Chicoepab (2013). *Reflorestamento da Terra Indígena Sete de Setembro: uma mudança da percepção e da conduta do povo Paiter Suruí de Rondônia* [Relatório de Pesquisa, Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília]. Repositório Institucional da Universidade de Brasília.
<http://repositorio.unb.br/handle/10482/14338>
- Tait, M. (2015). *Elas Dizem Não!: mulheres camponesas e resistência aos cultivos transgênicos*. Librum.
- Takariju-Coelho, F. I. Y. (2021). *Alienindi: os portais dos mundos*. Editora UEPG.
- Todorov, T. (2008). *Los abusos de la memoria*. Paidós.
- Tuhiwai-Smith, L. (2018). *Descolonizando Metodologias: pesquisa e povos indígenas*. (R. Barbosa, Trad.) Editora UFPR. (Trabalho original publicado em 1999).
- Turriani, A. (2022). Apresentação. In Pavón-Cuellar, D. *Além da psicologia indígena: concepções mesoamericanas da subjetividade*. 1ª ed. Perspectiva.

- Teixeira, D. Z.; Nunes, S. N.; Silva, R. M. C. R. A & Pereira, E. R. (2016). Manifestations and conceptions on mental disease among indigenous people. *Revista Cubana de Enfermeria*, 32(4), 126-135.
- Travassos, M. D. R. D. C., & Ceccarelli, P. R. (2016). Ritos de passagem: o lugar da adolescência nas sociedades indígenas Tembé Tenetehara e Kaxuyana. *Reverso*, 38(71), 99-106.
- Tuck, E. (2009). Re-visioning Action: Participatory Action Research and Indigenous Theories of Change. *Urban Rev*, 41, 47-65. <https://doi.org/10.1007/s11256-008-0094-x>
- Tuck, E., Stepetin, H., Beaulne-Stuebing, R. & Billows, J. (2023) Visiting as an Indigenous feminist practice. *Gender and Education*, 35(2), 144-155.
<https://doi.org/10.1080/09540253.2022.2078796>
- Turner, B. M & Luna-Sánchez, S. E. (2020). The legacy of colonialism in Guatemala and its impact on the psychological and mental health of indigenous Mayan communities. *International Review of Psychiatry*, 32(4).
<https://doi.org/10.1080/09540261.2020.1751090>
- Tuxá, F. (2023). Antropologias indígenas e a questão da posicionalidade. *Anu. Antropol.*, 48 (1). <https://doi.org/10.4000/aa.10519>
- Tuxá-Vieira, N. E. (2022). De onde falo, porque falo, o que quero falar. In Associação Brasileira de Indígenas Psicólogos (Org), *Pintando a Psicologia de Jenipapo e Urucum*.
- Vance, A.; McGaw, J.; Winther, J. & White, S. (2017). Mental health care for Indigenous young people: moving culture from the margins to the centre. *Australasian Psychiatry*, 25(2). <https://doi.org/10.1177/1039856216671655>
- Velázquez, T., Ortiz-Torres, B., Castillo, T. & Ciofalo, N. (2024). Decolonial Community Psychology from Abya Yala. In Sonn et al. (Eds), *Handbook of Decolonial Community Psychology*. Springer.
- Viana, I., & Maheirie, K. (2017). Identidades em reinvenção: O Fortalecimento Coletivo de Estudantes Indígenas no Meio Universitário. *Revista Polis e Psique*, 7(3), 224-249.

Viveiros de Castro, E. (2002). *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia*. Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, E. (2006). No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In Ricardo, C. A. & Ricardo, F. (Eds.), *Povos Indígenas no Brasil 2001-2005*. Instituto Socioambiental.

<https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/povos-indigenas-no-brasil-2001-2005>

Wilson, S. (2008). *Research is ceremony: Indigenous research methods*. Halifax: Fernwood Publishing.

Wright, J., Jayawickrama, J. (2021). “We Need Other Human Beings in Order to be Human”: Examining the Indigenous Philosophy of Umunthu and Strengthening Mental Health Interventions. *Cult Med Psychiatry*, 45, 613–628.

<https://doi.org/10.1007/s11013-020-09692-4>

World Health Organization (2022). *World mental health report: transforming mental health for all*. <https://www.who.int/publications/i/item/9789240049338>

Xakriabá, C. (2023). Amansar o Giz. In Carnevalli, F., Regaldo, F., Lobato, P., Marquez, R. & Cançado, W. (Orgs.), *Terra: antologia afro-indígena*. Ubu Editora/PISEGRAMA.

Ximenes, V. M., Lemos, E. V., Silva, A. M. S., Abreu, M. K. A., Filho, C. E. & Gomes, L. M. (2017). Saúde Comunitária e Psicologia Comunitária e suas contribuições às metodologias participativas. *Revista Psicologia em Pesquisa*, 11(2).

<https://doi.org/10.24879/2017001100200161>.

Xukuru-Rodrigues, E. dos S. (2016). O lugar da psicologia nas questões indígenas. In: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (Org.), *Povos Indígenas e Psicologia: a procura do bem viver*. CRP SP.