

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE  
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA: PSICOLOGIA  
SOCIAL**

**LEANDRO LUCATO MORETTI**



**PRODUÇÃO DE SAÚDE E PRÁTICAS DE CUIDADO ENTRE OS KAIOWA EM  
MATO GROSSO DO SUL**

**SÃO PAULO- SP  
2022**

**Leandro Lucato Moretti**

**Produção de saúde e práticas de cuidado entre os Kaiowa em Mato Grosso do Sul**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como requisito final para obtenção do título de Doutor em Psicologia Social.

**Orientadora:** Profa. Dra. Maria da Graça Marchina Gonçalves

São Paulo-SP

2022

**Leandro Lucato Moretti**

**Produção de saúde e práticas de cuidado entre os Kaiowa em Mato Grosso do Sul**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como requisito final para obtenção do título de Doutor em Psicologia Social.

**Orientadora:** Profa. Dra. Maria da Graça Marchina Gonçalves

**Aprovada em** \_\_\_\_\_ **de** \_\_\_\_\_ **de** \_\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Profa. Dra. Maria da Graça Marchina Gonçalves  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
Presidenta e Orientadora

---

Prof. Dr. Odair Furtado  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
Membro Titular

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Elisa Zaneratto Rosa  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
Membro Titular

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Aline Castilho Crespe Lutti  
Universidade Federal da Grande Dourados  
Membro Titular

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cátia Paranhos Martins  
Universidade Federal da Grande Dourados  
Membro Titular

---

Prof. Dr. Eliel Benites  
Universidade Federal da Grande Dourados  
Membro Titular

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Bader Burihan Sawaia  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
Membro Suplente

---

Prof. Dr. Diógenes Egídio Cariaga  
Universidade Federal da Grande Dourados  
Membro Suplente



*Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico  
(CNPq) pelo apoio para a construção do presente trabalho*



## AGRADECIMENTOS

Certamente, a construção dessa tese só foi possível graças as colaborações e dedicação de pessoas e instituições que contribuíram em etapas importantes do processo desta pesquisa. Nesse sentido, neste momento, gostaria de dedicar os meus profundos agradecimentos a estas que foram imprescindíveis nesta caminhada.

Primeiramente, agradeço aos Kaiowa que pude continuar convivendo nessa nova etapa de pesquisa e por terem tanta disposição em me ensinar, inspirar e compartilhar vivências que tanto me marcam para toda a vida. Estendo esse agradecimento também a todo o povo Guarani, que mostram cotidianamente sua força e capacidade de resistência perante as violências seculares acometidas a eles.

Agradeço a minha orientadora, a professora Maria da Graça Marchina Gonçalves, por novamente ter aceitado me orientar por esses ardilosos caminhos que a pesquisa nos leva e por possuir tanta paciência e disposição em construir comigo, não somente a pesquisa que aqui segue, mas também uma psicologia compromissada com os povos indígenas e suas lutas.

Agradeço ao professor Odair Furtado e a professora Elisa Rosa Zaneratto pelos diversos momentos de aprendizagens, discussões e festividades que muito enriqueceram a minha formação enquanto psicólogo e pessoa. Agradeço aos colegas do NUPPDES e do NUTAS, que com certeza já fazem muita falta em minhas quartas-feiras a tarde e que seguem em luta nos mais diversos campos de atuação e movimentos sociais.

Agradeço a todos os professores e funcionários que compõe o programa de Psicologia Social da PUC, especialmente a Marlene, que sempre é atenciosa com sua presteza em contribuir nos andamentos burocráticos. Agradeço também a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo por todo o apoio nessa passagem, possibilitando a construção de um programa que tanto produz reflexões e contribuições para as lutas sociais brasileiras.

Agradeço as professoras e professores da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) que contribuíram para minha formação acadêmica e pessoal durante a minha graduação e posteriormente, principalmente a Cátia Paranhos, Levi



Marques Pereira, Aline Castilho Crespe, Eliel Benites, Stella Narita, Cristiano Longo, Rosa Sebastiana Colman, Jones Dari, Morgana Agostini. Agradeço também a todos da Faculdade Intercultural Indígena e do curso de licenciatura intercultural Teko Arandu que me possibilitaram vivências ricas em aprendizagens e reflexões.

Agradeço aos meus pais, Edvaldo e Silvana, meu irmão Guilherme, minha cunhada Flávia e minha sobrinha Bárbara, que mesmo distantes se fazem presentes, sempre me apoiando para seguir as minhas escolhas e caminhos. Apesar da constante saudade, construímos formas de estarmos juntos, principalmente na pandemia, que nos colocou cada vez mais distantes. Com toda certeza vocês me alegam e me inspiram muito com suas formas de ver o mundo!

Agradeço a Lauriene Seraguza, por toda confiança, por não desistir nos momentos mais difíceis que passamos e pela inspiração de uma vida comprometida com a luta dos povos Guarani. Agradeço ao Diógenes Cariaga pelas conversas e apoios em momentos conturbados, assim como em momentos de felicidade. Agradeço as amigas da Rede de Apoio e Incentivo Socioambiental (RAIS), Tatiane Klein, Graciela, Silvana, Mariana, Ellen, Rosa, Levi, Arnulfo, Nika, Maristela, Marthinha e todos os outros que passam por ali com o comprometimento de fortalecer a luta dos povos Kaiowa e Guarani.

Agradeço novamente ao Douglas Santos e a Conceição por terem dado o empurrão necessário para minha vinda para São Paulo. Agradeço imensamente aos meus amigos e amigas que pude fazer por aqui, Amanda Alencar, Aline Carvalho, Dorffo, Valéria, Will, Juli, Daniel, Tico, Luísa, Thialy, Ícaro, Helena, Pedro e Romulo, alguns já de outras oportunidades da vida, pelo companheirismo nestes anos todos, e principalmente por todo o apoio neste momento complicado de finalização de tese. Agradeço aos amigos de Dourados, principalmente o Gui e a Danutta, Julio Benatti, Bruno Almeida, Lincon, Luciano Chaves, João Gonçalves, Fabrícia Ajala e entre outros tantos que com certeza marcam minha vida até os dias de hoje. Aos grandes amigos da graduação de psicologia da UFGD, Jessica Camile, Luiz Henrique, Letícia Nunes, Gabi Machado, Natani Chaves e Flávia Mansani, certamente carrego todos os momentos que vivemos comigo.

Agradeço ao Iulik pela amizade de anos, estendendo o agradecimento a toda sua família, Marisa Lomba, Damião Farias, Gustavo, Leonam e o Nicolas, que foram



sempre como uma segunda família para mim. A Raquel Canário, Aruã e agora a Naína que apesar de mais recentes, não são menos importantes.

Por fim, agradeço novamente a todas e todos vocês que fazem parte de minha vida, que tanto me marcaram e possibilitaram ser quem sou neste momento final deste processo de produzir uma tese de doutorado. Chego ao fim deste período já sem forças e um pouco ausente, mas com muita vontade de estar com vocês e poder me preparar para as novas caminhadas que vamos viver por aí!

*Aguyjevete!*



Não interessava a ninguém ali  
A saúde das opiniões  
Era preciso que o corpo fraquejado  
Não sustentasse sua própria decisão

Pelo argumento da proteção  
Pelo argumento da dedicação  
O indivíduo pode ser chantageado  
Por alguém ou por instituição

Na cidade do amparo  
Querer a fuga  
É zelar pela única saúde que se tem  
(Cidade do Amparo - Marcelo Yuka, 2017).



## RESUMO

Essa pesquisa, foi construída em conjunto com o povo Kaiowa, um grupo *Guarani* da região sul do estado de Mato Grosso do Sul. O contexto da região é marcado por projetos políticos da sociedade não indígena, dos *karaí*, pautados em atividades econômicas, do chamado agronegócio. Essa forma de produção, que visa gerar lucros, demanda uma ampla ocupação de terras e coloca pressão nos territórios kaiowa, cada vez mais populosos, e que não garantem as condições necessárias para reprodução de seus modos de vida e organização social. É a partir disso, que surge a necessidade da psicologia se colocar como aliada dos Kaiowa, e dos povos indígenas em geral, em suas lutas pela garantia de seus direitos, territórios, fortalecendo seus modos de vida e conhecimentos. A presente pesquisa teve por objetivo investigar, identificar e dialogar com a produção de saúde e cuidado entre os Kaiowa em Mato Grosso do Sul, analisando as concepções de pessoa e subjetividade que estão aqui relacionadas. Especificamente, buscou-se identificar e descrever: práticas de cuidado a que recorrem e que acionam quando consideram necessário, naquilo que se denomina casos de saúde mental; como identificam possíveis agravos e/ou enfermidades e como classificam formas de agir vistos negativamente; como se dá a construção do cuidado por meio de práticas próprias e também acionando equipamentos da saúde indígena disponíveis. Para se alcançar esse objetivo, optou-se pela utilização do método etnográfico, construindo um diálogo entre categorias da psicologia social sócio-histórica e da antropologia, permitindo enlaçar os temas que são foco desta pesquisa: produção de cuidado e saúde, e saúde mental indígena em diferentes perspectivas, procurando construir boas relações com conhecimentos kaiowa. Dessa forma, os dados e informações foram obtidos através da observação participante, resultando em aproximações com as dinâmicas de produção de conhecimento e organização social destes povos, considerando suas perspectivas e categorias em sua centralidade. Desse modo observa-se que os Kaiowa produzem sua própria forma de conceber aquilo que, nós não indígenas, convencionamos chamar de psicologia, a partir do que vão explicar os processos de construção de pessoas, corpos e subjetividades, utilizando categorias nativas pautados em suas redes e conjuntos de conhecimentos. O que permite concluir que a capacidade de produzirem práticas de cuidado e organizar seus sistemas de conhecimentos a respeito da saúde, para darem respostas às questões que consideram problemáticas, constantemente elaboradas e reelaboradas, são consideradas uma capacidade de resistência e uma recusa perante as constantes ações coloniais que buscam normatizar a vida kaiowa.

**Palavras-Chave:** Produção de saúde; Práticas de cuidado; Psicologia Sócio-histórica; Kaiowa; Kaiowa e Guarani.



## ABSTRACT

This research was built together with the Kaiowá people, a Guaraní group from the southern region of the state of Mato Grosso do Sul. The context of the region is sharpened by political projects of the non-indigenous society, the *Karaí*, based on economic activities, the so-called agribusiness. This form of production, which aims to generate profits, demands a wide occupation of land, and puts pressure on the Kaiowa territories, which are increasingly populous, and do not guarantee the necessary conditions for the reproduction of their ways of life and social organization. It is from this that arises the need for psychology to be an ally of the Kaiowa, and indigenous peoples in general, in their struggles to guarantee their rights, territories, strengthening their ways of life and knowledge. The present research aimed to investigate, identify, and dialogue with the production of health and care among the Kaiowa in MS, analyzing the conceptions of person and subjectivity that are related. Specifically, we sought to identify and describe care practices that they resort to and that they activate when they consider it necessary, in what are denominated cases of mental health; How they identify possible injuries or illnesses and how they classify ways of acting that are seen negatively; how they build therapeutic itineraries, which involves at the same time, their own practices and available indigenous health equipment. To achieve this objective, I chose to use the ethnographic method, building a dialogue between categories of social psychology socio-historical and anthropology, allowing us to link the themes that are the focus of this research: production of health and care, and indigenous mental health, from different perspectives, trying to build good relationships with kaiowa knowledge. That way, data and information were obtained through participant observation, resulting in approximations with the dynamics of knowledge production and social organization of these peoples, considering their perspectives and categories in their centrality. In this way, it is observed that the Kaiowa produce their own way of conceiving what we non-indigenous people conventionally call psychology, from which they will explain the processes of construction of people, bodies and subjectivities, using native categories based on their support networks and knowledge sets. Which allows us to conclude that the ability to produce care practices and organize their systems of knowledge about health, to give answers to questions they consider problematic, constantly elaborated and re-elaborated, are considered a capacity for resistance and a refusal in the face of constant actions of colonial forces that seek to normalize kaiowa life.

**Keywords:** Production of health; Care practices; Socio-historical Psychology; Kaiowa; Kaiowa and Guaraní.



## LISTA DE FIGURAS

|                                                                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Figura 1</b> – Mapa: Terras Indígenas e Aldeias Kaiowa e Guarani em MS .....                                       | 47  |
| <b>Figura 2</b> - Muros dos condomínios vizinhos as Reserva Indígena de Dourados (MS)<br>.....                        | 53  |
| <b>Figura 3</b> - Histórico da ocupação do estado de Mato Grosso do Sul.....                                          | 56  |
| <b>Figura 4</b> - Mobilização contra o Marco Temporal na Aldeia <i>Laranjeira Ñanderu I</i> ....                      | 77  |
| <b>Figura 5</b> - Plantas e objetos rituais apresentados durante a oficina .....                                      | 94  |
| <b>Figura 6</b> - Atividade realizada com Dona Lulu e sua filha Jhelice, sobre pohã ñana                              | 95  |
| <b>Figura 7</b> - Parentes com os rostos pintados e cobertos protegendo a entrada da<br>retomada Tekoha Guaviry ..... | 97  |
| <b>Figura 8</b> - Barreira sanitária na TI Guyra Roka.....                                                            | 104 |
| <b>Figura 9</b> - Máscaras disponibilizadas a barreira sanitária da TI Cerrito .....                                  | 106 |
| <b>Figura 10</b> - Rezadora batizando pohã ñana na TI Panambizinho para o uso na<br>prevenção da covid-19 .....       | 110 |
| <b>Figura 11</b> - Disponibilização de caixas d'água na TI Cerro'í.....                                               | 112 |
| <b>Figura 12</b> - Mapa: Terras Indígenas e Aldeias kaiowa e guarani participantes do<br>projeto Y'Tesairã .....      | 114 |
| <b>Figura 13</b> - Disponibilização de água via caminhão de abastecimento na Aldeia<br>Laranjal .....                 | 114 |
| <b>Figura 14</b> - Adesivo informativo na língua Guarani.....                                                         | 116 |
| <b>Figura 15</b> - Adesivo informativo na língua Portuguesa .....                                                     | 116 |
| <b>Figura 16</b> - Orientação a partir do material adesivado na TI <i>Guyra Roka</i> .....                            | 120 |
| <b>Figura 17</b> - Instalação de rede distribuição na TI Guyra Roka.....                                              | 121 |
| <b>Figura 18</b> - Caixa d'água instalada em residência na TI Paso Piraju.....                                        | 122 |
| <b>Figura 19</b> - Estrutura para disponibilização de água na TI Cerro'í.....                                         | 123 |
| <b>Figura 20</b> - Mina d'água na Aldeia Laranjal .....                                                               | 124 |
| <b>Figura 21</b> - Caixas d'água utilizadas como cisternas na Aldeia Laranjal .....                                   | 125 |
| <b>Figura 22</b> - Poço 'caipira' na Aldeia Laranjeira Ñanderu II.....                                                | 126 |
| <b>Figura 23</b> - Carrinho utilizado para buscar água na TI <i>Cerro'í</i> .....                                     | 128 |
| <b>Figura 24</b> - Crianças brincando em caixa d'água na Aldeia Laranjeira Ñanderu I ..                               | 129 |
| <b>Figura 25</b> - Mapa: Terras Indígenas e aldeias kaiowa e guarani participantes do<br>projeto Kaiowa Kokue .....   | 131 |
| <b>Figura 26</b> - Sementes disponibilizadas na TI Guyra Roka.....                                                    | 132 |



|                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Figura 27</b> - Mudanças e sementes enviadas pela TI Cerro'í e recebidas pela TI Guyra Roka..... | 133 |
| <b>Figura 28</b> - Kokue de mandioca crescendo .....                                                | 134 |
| <b>Figura 29</b> – Avatí Jakaíra, milho branco .....                                                | 134 |



## LISTA DE TABELAS

|                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Tabela 1</b> - Situação de acesso à água nas comunidades atendidas pelo projeto <i>Y Tesairã</i> | 117 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|



## LISTA DE SIGLAS E ABREVIações

Agentes Indígenas de Saúde (AIS)  
Agentes Indígenas de Saneamento Básico (AISAN)  
Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (ABIPSI)  
Articulação do Povos Indígenas do Brasil (APIB)  
Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO)  
Associação Cultural de Realizadores Indígenas (ASCURI)  
Centros de Atenção Psicossocial (Caps)  
Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas (CREPOP)  
Conselho Federal de Psicologia (CFP)  
Conselho Missionário Indigenista (CIMI)  
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)  
Conselhos Regionais de Psicologia (CRPs)  
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)  
Departamento de Determinantes Ambientais da Saúde Indígena (DEAMB)  
Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI)  
Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF)  
Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI)  
Equipamentos de Proteção Individual (EPIs)  
Faculdade Intercultural Indígena (FAIND)  
Fundação Nacional do Índio (FUNAI)  
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP)  
Núcleo de Povos e Populações Tradicionais (NPPT)  
Organização Mundial Saúde (OMS)  
Organizações não-governamentais (ONGs)  
Partido Social Liberal (PSL)  
Plano Nacional de Saneamento Básico (PLANSAB)  
Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI)  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP)  
Programa Bolsa Família (PBF)  
Rede de Apoio e Incentivo Socioambiental (RAIS)  
Reserva Indígena de Dourados (RID)  
Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI)  
Serviço de Proteção ao Índio (SPI)  
Sistema Único de Saúde (SUS)  
Supremo Tribunal Federal (STF)  
Territórios Indígenas (TIs)  
Trabalho de Conclusão de Curso (TCC)  
Unidades Básicas de Saúde Indígena (UBSI)  
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS)  
Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD)



## SUMÁRIO

|                                                                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1 INTRODUÇÃO .....                                                                                                        | 15  |
| 2 PSICOLOGIA EM CONTEXTOS INDÍGENAS .....                                                                                 | 23  |
| 2.1 O ponto de partida: a Psicologia Sócio-Histórica .....                                                                | 23  |
| 2.2 O que a psicologia produz na relação com os povos indígenas? .....                                                    | 30  |
| 2.3. Porque ‘emprestar’ o método etnográfico e a possibilidade de se repensar na<br>relação com outros conhecimentos..... | 36  |
| 2.4 Procedimentos .....                                                                                                   | 41  |
| 3 OS KAIOWA EM MATO GROSSO DO SUL .....                                                                                   | 44  |
| 3.1 As políticas públicas e a atual relação com o Estado .....                                                            | 57  |
| 4 PRODUÇÃO DE SAÚDE E PRÁTICAS DE CUIDADO ENTRE OS KAIOWA .....                                                           | 65  |
| 4.1. O que afeta a forma de ser e agir .....                                                                              | 73  |
| 4.1.1. <i>Anguery</i> .....                                                                                               | 79  |
| 4.1.2. <i>Nhemoyrõ</i> .....                                                                                              | 84  |
| 4.2. O <i>teko porã</i> e práticas de cuidado .....                                                                       | 86  |
| 4.3 Produção de saúde como forma de resistência .....                                                                     | 97  |
| 5 CONDIÇÕES PARA SAÚDE.....                                                                                               | 101 |
| 5.1 <i>M’basy</i> , doenças que vem pelo vento, máscaras e barreiras sanitárias .....                                     | 103 |
| 5.2 <i>Y</i> , caixas d’agua e informação .....                                                                           | 111 |
| 5.3 <i>Kokue</i> e o cuidar dos territórios.....                                                                          | 130 |
| 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....                                                                                              | 136 |





## 1 INTRODUÇÃO

O presente texto resulta da pesquisa de doutorado em Psicologia Social, realizada no programa de Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), construída por mim<sup>1</sup> no período de 2018 a 2021, em conjunto com os povos Kaiowa em Mato Grosso do Sul (MS), principalmente na região sul do estado, mais especificamente do município de Dourados/MS, cidade onde cresci e me formei em psicologia. Apesar desse indicativo de um período, é difícil desvincular essa produção de toda as vivências que tive com esses povos, datando desde o ano de 2010, quando ainda era jovem e chegava nessa temática muito despreparado.

Observar o contexto em que vivem esses povos na cidade de Dourados/MS juntamente com o início da minha formação como profissional da psicologia, despertou em mim um interesse de me aproximar da população indígena moradora desta cidade. Com uma população, segundo o IBGE (2010), de quase duzentos mil habitantes, cerca de vinte mil pessoas são indígenas, aproximadamente de 10% deste total<sup>2</sup>. A grande presença dessas pessoas nas ruas, circulando pelos espaços públicos, e os constantes casos de preconceito e racismo, revela complexas artimanhas de um pensamento hegemônico, pautado em valores e interesses ligados à produção do agronegócio.

O agronegócio é bem estabelecido na região sul do MS, ocupando grande parte das terras com a produção de soja, cana de açúcar, milho, dentre outros grãos e em menor escala a produção de gado. Além disso, há também nessa cadeia produtiva, usinas sucroalcooleiras para a produção do álcool etanol, que também intensificam a necessidade de matéria-prima. Por trás de todo o discurso de desenvolvimento que carrega o agronegócio, as marcas de violação dos direitos dos indígenas são profundas nos territórios, recursos e vidas dos Kaiowa e Guarani são *retirados*, além de sufocarem outras formas de produção no campo, ocupando e invadindo territórios indígenas, esvaziando a agricultura familiar e a mesa das famílias em geral.

---

<sup>1</sup> A opção por utilizar a 1ª pessoa do singular nesta tese, justifica-se pelo fato de que ela é uma construção a partir das minhas vivências e aproximações com os Kaiowa e Guarani buscando entender de que forma a psicologia poderia contribuir com as lutas desses povos. O envolvimento por meio das diversas ações que participei junto a esses povos, me permitiu obter uma riqueza de detalhes que vivenciei e optei por conduzir a discussão assim.

<sup>2</sup> Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ms/dourados/panorama>



Retornando à minha chegada nessa questão, o meu interesse em me aproximar dos povos Kaiowa se manifesta a partir da minha formação no curso de psicologia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Com o exercício da crítica proposto por professoras e professores com quem tive contato, passei a pensar a respeito dessa questão com outro olhar, entendendo até que ponto eu também reproduzia determinados discursos e valores hegemônicos.

Começo então a buscar formas de me aproximar dessas pessoas. Ainda sempre me recordo de uma primeira vivência que ocorreu através de uma atividade de extensão da qual participei, sobre filmes indígenas na Reserva Indígena de Dourados, que é considerada a mais populosa do Brasil com mais de 100 anos de existência. A contradição de sensações produzidas em mim por essa experiência me marcou muito. Por um lado, fiquei terrivelmente abalado com as condições de vida na reserva. Fazia muito frio e poucas crianças tinham agasalhos e sapatos; as estruturas das escolas indígenas que conheci eram, da minha perspectiva não indígena e branca, precárias. Por outro lado, fiquei contagiado pela energia e felicidade das crianças que pude conhecer, pela boa receptividade das professoras e equipe da escola. Senti-me, então, provocado a me aprofundar nessa relação com os Kaiowa e buscar entender de que forma a psicologia poderia contribuir com as lutas desses povos, principalmente, a luta pela terra.

A busca não foi fácil. Apesar do exercício da crítica presente no curso de graduação, havia pouco espaço para o diálogo com os conhecimentos e as questões indígenas no currículo do curso de psicologia que eu cursava. Nesta época, as atividades relacionadas a isso se limitavam a exibição de filmes no centro acadêmico ou em alguma disciplina específica, uma vez ou outra seminários produzidos por nós estudantes abordavam a questão ou convidávamos professoras e professores de outras áreas para apresentarem um pouco do panorama das condições indígenas.

Esse contexto, me leva então a dialogar com outras áreas do conhecimento, nessa mesma universidade, que já possuíam maior acúmulo de discussões e circulação de estudantes e professores indígenas, como a antropologia e o direito, além do curso de Licenciatura Intercultural Indígena, o *Teko Arandu*, voltado para a formação de professores indígenas para atuarem em escolas nas comunidades kaiowa. Pude participar de projetos, aulas, discussões, eventos, mesas redondas, entre outras atividades, que apesar de não tratarem especificamente de temas da



psicologia em relação aos povos indígenas, contribuíram para a minha aproximação, bem como qualificaram o meu olhar a respeito dessa temática.

Após finalizar o curso de graduação, no início de 2015, optei por fazer mestrado no programa de Psicologia Social da PUC/SP, onde sou acolhido por minha orientadora, a professora doutora Maria da Graça Marchina Gonçalves. A minha pesquisa de mestrado intitulada: “Modos de beber em áreas indígenas no Mato Grosso do Sul: aproximações entre a psicologia social e perspectivas kaiowa e guarani” (Moretti, 2017) aborda o uso de bebidas alcoólicas em áreas kaiowa, de forma a construir um olhar que permitisse considerar os sentidos do beber para esse povo indígena, confrontando-os com diferentes modos de beber possibilitados ou impostos no contexto social e histórico atravessado pela lógica de colonização e opressão.

A pesquisa propunha considerar a relação tradicional dos kaiowa com a bebida, confrontada pelo uso ocidental do álcool, problematizando os atravessamentos reveladores da imposição de outros valores e práticas e o lugar das políticas de saúde nessa realidade. Dessa forma, foram produzidas análises sobre os sentidos do beber que consideravam a importância e o lugar fundamental das tradições culturais e, ao mesmo tempo, que abrangessem o movimento e as transformações na vida dos Kaiowa e Guarani.

A partir de questionamentos e encaminhamentos provenientes dessa pesquisa de mestrado, começo então a delimitar o que seria relevante seguir analisando e discutindo contemplando, principalmente, demandas apresentadas para o campo da psicologia pelos Kaiowa. As reflexões resultantes da pesquisa de mestrado evidenciaram como diferentes concepções de saúde se cruzam no contexto de atendimento oferecido pelas políticas públicas, o qual envolve também o trabalho da psicologia.

Entretanto, nem sempre isso é considerado, produzindo situações em que, ao cuidado necessário, junta-se uma situação de opressão, na medida em que modos de viver e compreender o bem-estar são universalizados, desconsiderando sentidos e práticas kaiowa. Percebi que são situações presentes nas formas de lidar com o uso de bebidas alcoólicas, mas que se estendem a muitas outras situações, levando a novas problematizações. Isso posto, é importante destacar algumas questões que permeiam a construção desta pesquisa de doutorado, que são: quais respostas os



Kaiowa podem dar a formas de ser e agir que consideram ruins ou problemáticas no contexto de vida e relações dos indivíduos e grupos? Quais são as suas explicações sobre esses problemas e quais os fundamentos para propor soluções? Do que lançam mão para buscarem dar conta dessas formas de agir que escapam do modo de vida ideal?

O objetivo desta pesquisa é investigar, identificar e dialogar com a produção de formas coletivas de cuidado e saúde entre os Kaiowa em Mato Grosso do Sul, analisando as concepções de pessoa e subjetividade que estão aqui relacionadas. Especificamente, busco identificar e descrever: práticas de cuidado a que eles recorrem e que acionam quando consideram necessário, naquilo que chamaríamos de casos de *saúde mental*; como identificam possíveis agravos e/ou enfermidades, e como classificam comportamentos vistos como ruins; e por fim como se dá a construção do cuidado por meio de práticas próprias e os mecanismos de acionar os equipamentos da saúde indígena disponíveis.

A tese que proponho com essa pesquisa é a que os Kaiowa produzem sua própria forma de conceber aquilo que, nós não indígenas, convencionamos chamar de psicologia, a partir do que vão explicar os processos de construção de pessoas, corpos e subjetividades, utilizando categorias nativas pautados em suas redes e conjuntos de conhecimentos.

Somado a isso, os Kaiowa possuem suas próprias práticas de cuidado para darem respostas às questões que consideram problemáticas, e possuem a capacidade de elaborar e reelaborar formas coletivas de cuidado para as novas questões que surgem. Nesse sentido, é importante investigar como esses saberes e práticas dialogam e/ou confrontam com as práticas provenientes do mundo não indígena, que pautam as políticas de saúde indígena e as implicações desse processo para a produção subjetiva.

Para buscar tal objetivo e conferir a validade da tese proposta, utilizo o método etnográfico, construindo uma relação deste com a psicologia social, no intuito de possibilitar formas de repensar categorias da psicologia social a partir de uma relação com as perspectivas Kaiowa, produzindo informações e reflexões que contribuam com a garantia de direitos dos povos indígenas, principalmente no campo da saúde mental indígena.



Considero importante nesse momento, brevemente contextualizar politicamente a construção desta pesquisa de doutorado. Esse processo se inicia no ano de 2018, palco das eleições presidenciais realizadas em outubro. Já com as campanhas iniciadas, os preâmbulos anunciavam um contexto trágico para os povos indígenas e para a pesquisa brasileira.

O ainda candidato pelo Partido Social Liberal (PSL), eleito pelas urnas, Jair Bolsonaro<sup>3</sup>, apresentava suas percepções e promessas sobre a questão dos territórios indígenas. Em visita à cidade de Dourados/MS, anunciou aos produtores rurais, uma de suas principais bases eleitorais, que “não haverá um centímetro a mais para Terra Indígena”<sup>4</sup>, trazendo à tona um discurso integracionista.

Soma-se a essa uma fala um pouco mais antiga, coletada na internet e registrada em vídeo da Associação Cultural de Realizadores Indígenas (ASCURI)<sup>5</sup>, onde Bolsonaro se compromete a permitir o uso de cartuchos de balas como cartão de visitas de produtores rurais aos movimentos do campo, como o Movimento Sem Terra (MST).

Trago esses momentos para ilustrar um pouco das promessas e do cenário que se avizinhava antes da eleição de 2018. A vitória de Jair Bolsonaro para a presidência e o começo de seu mandato em 2019, contribuiu para que essas promessas se tornassem realidade, ocasionando o acirramento da violência no campo, o desmonte e o enviesamento dos órgãos e políticas públicas voltadas aos povos indígenas, recortes de desmatamento e queimadas nos diferentes biomas brasileiros e adoção do discurso integracionista enquanto política pública para os indígenas.

Os movimentos indígenas, articulados para resistirem a esses ataques, consideram que existe a adoção de uma agenda anti-indígena<sup>6</sup> por parte dos parlamentares e do Governo Federal, ameaçando os direitos conquistados historicamente, como a demarcação de terras, expressos nos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988.

São diversos os projetos, por meio de Projetos de Leis e outros processos que tramitam em casas legislativas e judiciárias, que atravessam negativamente a vida dos povos indígenas no país, como a tese jurídica do Marco Temporal, a legalização

<sup>3</sup> Atualmente no Partido Liberal (PL)

<sup>4</sup> Saiba mais em: <https://deolhonosruralistas.com.br/2018/02/08/nem-um-centimetro-mais-para-terras-indigenas-diz-bolsonaro/>

<sup>5</sup> Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=rXkRg9stDmk&ab\\_channel=AscUriBrasil](https://www.youtube.com/watch?v=rXkRg9stDmk&ab_channel=AscUriBrasil)

<sup>6</sup> Saiba mais em: <https://cimi.org.br/congressoantiindigena/>



da grilagem de territórios, a liberação de garimpo e outras atividades econômicas, com o arrendamento de terras indígenas.

Além dos ataques aos povos indígenas aqui brevemente apresentados, a pesquisa brasileira também é mais um dos campos que sofreram com os interesses do atual Governo Federal. Com falas públicas que criticam as universidades, notadamente as públicas, como a expressiva fala na época do ministro da Educação sobre a ‘balburdia’<sup>7</sup> nos campi, buscou-se legitimar os cortes nos orçamentos que dificultam o ensino, pesquisa e extensão, com a redução da oferta de bolsas de pós graduação, por exemplo.

Além disso, indicações políticas, sem a qualificação técnica necessária, para os órgãos de fomento à pesquisa como o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) também geraram imensas dificuldades para a produção da ciência no Brasil, principalmente as ciências humanas.

Há também a intervenção direta do Governo Federal na nomeação de reitores e reitoras nas universidades federais brasileiras, sem que fossem respeitadas as formas de consultas próprias dessas instituições e as listas tríplices encaminhadas ao Ministério da Educação. A UFGD, onde me formei e tenho ainda circulação com colegas pesquisadoras e pesquisadores, e professoras e professores, é uma dessas instituições que se encontram sobre o que consideram uma intervenção.

Isso posto, busco ilustrar as dificuldades impostas à vida dos povos indígenas nesse período do Governo Bolsonaro, e de como o fazer pesquisa em conjunto com esses povos se torna cada mais complexo e necessário, uma vez que possibilita construir formas de enfrentamento e fortalecimento de suas lutas.

Importante dizer ainda que esta pesquisa também é atravessada pela pandemia da covid-19, que chega ao Brasil nesse momento de desmonte das políticas públicas e afronta a direitos assegurados recentemente, depois da promulgação da Constituição de 1988. Isso só fez escancarar as desigualdades sociais que marcam a nossa realidade, e que o desmonte das políticas públicas sociais e o desrespeito a direitos aprofundaram. É mais um elemento da conjuntura em que se dá a presente pesquisa, e que deve ser levado em conta.

---

<sup>7</sup> <https://veja.abril.com.br/brasil/universidades-com-balburdia-terao-verbas-reduzidas-diz-weintraub/>



Com a necessidade da adoção do distanciamento social, devido às questões sanitárias decorrentes da pandemia de covid-19, o fazer pesquisa ganha um novo contorno, uma vez que se torna necessário evitar a circulação pelos territórios indígenas e respeitar a decisão das comunidades de se isolarem do mundo exterior. Como será apresentado mais à frente, tal realidade impôs limites à relação com as comunidades indígenas com as quais se realizava a investigação, obrigando a uma re colocação de ações, focos e contatos. O que se procurou foi, apesar disso, manter a perspectiva de estar junto às comunidades e produzir, com elas, as informações e reflexões relativas aos objetivos da pesquisa.

A pesquisa está estruturada na forma apresentada a seguir, onde o percurso proposto busca dar conta da diversidade de aspectos envolvidos nessa temática, não de forma a esgotá-la, mas de enriquecê-la, produzindo e preenchendo essas categorias. Dessa maneira, a tese está dividida em seis seções.

A seção 1 trata-se da Introdução que apresenta uma contextualização de toda a pesquisa, bem como os objetivos principais e a organização da tese.

A seção 2, intitulada “Psicologia em contextos indígenas”, tem por objetivo delimitar a relação da psicologia com os povos indígenas no Brasil e apresentar os principais elementos da produção daí decorrente. Inicialmente, será apresentado o campo de conhecimento de que essa pesquisa parte, a psicologia social sócio-histórica. Em seguida, serão apresentadas diversas iniciativas, que colocam a psicologia em contextos indígenas, em suas diferentes formas de inserção e atuação. Por último, será justificada a escolha pelo uso do método etnográfico, proveniente do campo da antropologia, em diálogo com a psicologia social.

A seção 3 denominada, “Os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul”, será dedicado ao povo Guarani, mais especificamente os subgrupos Guarani Kaiowa e Guarani Nandeva que vivem no Mato Grosso do Sul. Serão expostos dados disponíveis, demográficos e de seus territórios, a fim de qualificar a discussão aqui proposta. Em seguida, serão apresentadas e discutidas informações relativas ao processo histórico vivenciado por esses grupos na região, para que possibilitem o entendimento do contexto atual em que vivem os Kaiowa e Guarani. Também serão descritas as políticas públicas existentes e registradas nesses territórios, principalmente as relacionadas a saúde mental indígena.



A seção 4, “Produção de saúde e cuidado coletivo entre os Kaiowa e Guarani” apresentará, mais sistematicamente, dados e informações produzidas no trabalho de campo com os Kaiowa com relação à produção de saúde e cuidado coletivo, em diálogo com concepções e categorias provenientes de suas redes de conhecimento. Será apresentado de que forma concebem o cuidado e os processos de saúde e doença, perpassando por algumas categorias, como os *Anguery*, o *Nhemoyro*, bem como por práticas de cuidado como o *Ñembõ’e* e os *Pohã Ñana*. Será apresentado também o *Ñangareko*, o modo de ser saudável, que expressa a relação da produção de saúde com a produção de pessoa kaiowa. Por fim, busco construir uma relação entre as lutas pela retomada de terras, com a produção de saúde e cuidado.

A seção 5, apresentará informações e dados produzidos no contexto da pandemia de covid-19 entre os Kaiowa e Guarani, bem como suas percepções a respeito dessa *m’basy*, as práticas de cuidado desenvolvidas, os remédios e estratégias adotadas, tais como as barreiras sanitárias, para a prevenção a covid-19. Serão apresentados também dados produzidos por meio da participação do pesquisador na construção de ações emergenciais, em conjunto com uma organização não governamental, no sentido de ilustrar uma prática da psicologia social na produção de condições de saúde e cuidado. A análise dessa prática indica questões relativas à relação, complexa, delicada e necessária, que se pautou nos objetivos da pesquisa, entre as práticas de cuidado desenvolvidas pelos Kaiowa e Guarani e as políticas públicas de saúde indígena.

Por último, a seção 6 traz as considerações finais, no qual aponto a tese a qual cheguei e os elementos que fundamentaram ela.

A construção dessa tese me possibilitou perceber que se relacionar com os Kaiowa é um processo rico, de constante aprendizagem e inspiração. Poder ouvir os ensinamentos dos mais velhos e mais velhas, participar de atividades carregadas de esperanças dos jovens e compartilhar o poder de mobilização e resistência dessas pessoas, mesmo que minimamente, me enche de forças para seguir na luta buscando contribuir na construção do futuro desse povo. Enquanto psicólogo, reafirmo cada vez mais o meu compromisso social de colaborar com a construção dos projetos políticos desses coletivos e que são de extrema importância para o futuro do mundo como um todo.



## 2 PSICOLOGIA EM CONTEXTOS INDÍGENAS

Esta seção será dedicada a apresentar elementos que constituem a psicologia, mais especificamente a psicologia sócio-histórica, e as suas relações com os povos indígenas do Brasil, construindo um olhar para as discussões aqui propostas. Inicialmente, apresento aspectos da psicologia sócio-histórica, seus marcos históricos, teóricos e categorias trabalhadas a partir dessa perspectiva.

Em seguida, apresento os diferentes campos de relação da psicologia com os povos indígenas e produções da área registradas durante o período de elaboração deste trabalho, a fim de construir um panorama geral de caminhos já construídos por psicólogas e psicólogos em diferentes contextos indígenas.

Posteriormente, busco realizar uma reflexão acerca dos espaços, ocidentais e não indígenas, onde historicamente o campo do saber da psicologia se constrói, no sentido de buscar pensar criticamente as categorias produzidas por essa área, reconhecendo suas potencialidades e fragilidades na construção de relações com os povos indígenas.

Por fim, para encerrar esta seção busco justificar a escolha pelo uso do método etnográfico, comum à área da antropologia, e como isso possibilitará uma forma de repensar os conhecimentos produzidos pela psicologia na relação, aqui especificamente, com conhecimentos produzidos pelos Kaiowa e Guarani.

Posto esse percurso, meu objetivo, nesta seção, é construir um olhar, a partir da psicologia sócio-histórica, que busca reconhecer e dar centralidade aos conhecimentos kaiowa, assumindo uma perspectiva crítica para a psicologia, contribuindo no aprofundamento desse diálogo. Neste sentido, é importante registrar a necessidade da psicologia se constituir como uma ferramenta de luta para os povos indígenas na retomada de seus territórios, autonomia e concretização de seus projetos políticos.

### 2.1 O ponto de partida: a Psicologia Sócio-Histórica

Conforme citei anteriormente, esta pesquisa parte do campo do conhecimento da psicologia social, mais especificamente, a psicologia sócio-histórica. Logo, é



importante neste momento apresentar os aspectos que constituem essa área, como seus pressupostos, marcos históricos, teóricos e categorias construídas, para fundamentar o diálogo que aqui pretendo elucidar.

No Brasil, a psicologia foi reconhecida como profissão em 1962, durante o governo de João Goulart, de acordo com a mobilização de profissionais e intelectuais da época. É importante considerar o contexto político em que esse reconhecimento se dá, por meio da regulamentação da profissão, e os desdobramentos posteriores, como a estruturação da rede de Conselhos Profissionais da área e a regulamentação da profissão que ocorrem durante os duros períodos da ditadura militar, mais especificamente entre 1964 e 1971. De acordo com Bock (2015) “uma profissão instalada no país pelas mãos da elite, afirmava-se claramente como uma ferramenta para desenvolvimento do projeto de modernização do país”, e “servindo para classificar, categorizar e diferenciar os diversos atores sociais, distinguindo os atores válidos” (Bock & Furtado, 2020, p.20).

Esse contexto de reconhecimento da psicologia enquanto profissão em nosso país, bem como a importação de teorias e técnicas provenientes dos países da Europa e da América do Norte, geram inúmeras insatisfações entre essa recém constituída categoria profissional, principalmente acerca do papel da psicologia e o seu lugar social, levando a diversas críticas e debates sobre a necessidade de uma psicologia comprometida com a realidade brasileira.

Pensar uma psicologia comprometida com a realidade brasileira, atualmente, significa que esta deve consolidar a sua produção de conhecimento em conjunto com os grupos das classes sociais mais baixas e ditos enquanto minorias sociais, considerando os contextos de desigualdade social a que estão submetidos, produzidos pela colonização, a fim de dialogar com formas de resistência, promover a garantia de seus direitos e contribuir com a melhoria da qualidade de vida destas pessoas.

Por sua vez, a psicologia social é um campo da psicologia que se propõe a pensar o ser humano em relação com a sociedade, considerando as imbricações estabelecidas entre pessoas e coletivos. É um campo que dialoga com outras áreas das ciências humanas, como sociologia, antropologia, geografia e história, e apresenta diferentes características e formas, desde seu surgimento no final do século XIX até sua consolidação como área no início do século XX. Uma das diferenças entre



as diversas abordagens da psicologia social é a maneira como se compreende a relação com a sociedade e o papel desta área do conhecimento frente aos fenômenos e problemas sociais.

Na América Latina, nesse período, deve ser mencionada a construção crítica de autores que apontam a necessidade de superar uma psicologia social universal, que naturaliza os fenômenos sociais, na busca por uma psicologia social voltada à realidade social dos países latino-americanos. Destacam-se, dentre eles: Martín Baró, em El Salvador e Silvia Lane, no Brasil.

A psicologia sócio-histórica se consolida a partir dessa proposta de uma leitura crítica dentro da psicologia social. Fundamentada em estudiosos soviéticos como Vygotsky, Leontiev e Luria, busca compreender o fenômeno psicológico para além da visão dicotômica, característica dos conhecimentos produzidos pela área da psicologia social. De acordo com Bock & Furtado (2020, p.20) essa ruptura dos anos 1970 e 1980 “permitiu o surgimento de um projeto para a profissão que a arrancou do conluio da elite e a colocou disponível para outros segmentos da sociedade brasileira”.

Os estudos e a obra de Silvia Lane, que se fortalecem a partir da década de 1970, são um marco fundamental para a constituição da perspectiva sócio-histórica, na qual propõe discussões a respeito da necessidade de se adotar uma nova concepção de sujeito, pensada a partir da realidade brasileira, a fim de criar uma psicologia que reconheça de fato a capacidade de ação e transformação humana.

Entre as diversas contribuições de Lane, destaco a criação do curso de pós-graduação em psicologia social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) em 1972, que possibilitou a “fundamentação de projetos alternativos para a profissão e para a ciência” (Bock e Furtado, 2020, p.19), seguindo o fio da construção e consolidação do projeto do compromisso social da psicologia. Suas obras, “O que é a Psicologia Social?” de 1981 (Lane, 1981) e “Psicologia Social: O homem em movimento” de 1984 (Lane e Codo (org.), 1984), apresentam os fundamentos epistemológicos que amparam a construção da psicologia sócio-histórica no Brasil.

Em 1995, é publicada por Lane & Sawaia (1995) a obra “Novas Veredas da Psicologia Social”, onde Lane discute as emoções enquanto mediação na constituição do psiquismo. Vale destacar, a sua importante participação na fundação da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO) em 1980, da qual foi a primeira presidenta eleita. A associação foi mais um instrumento que se articula com



o objetivo de reunir psicólogas e psicólogos que se empenham na construção de uma psicologia social crítica no país.

O trabalho de Silvia Lane construído na PUC-SP resulta em diversas pesquisas e formação de pesquisadoras e pesquisadores que mais tarde se tornam também referências no campo da psicologia sócio-histórica, como por exemplo Gonçalves (2003), Bock (1997), Furtado (1998), Sawaia (1987) e Ciampa (1986).

A psicologia sócio-histórica busca pensar o sujeito e sua relação com a sociedade de forma a superar a dicotomia entre objetividade e subjetividade característica do campo da psicologia. A escolha pela adoção do método materialista, histórico e dialético é o que permite pensar os fenômenos de forma imbricada, onde, considerando os processos materiais e históricos, é possível compreender a relação dialética que existe entre o objetivo e a subjetividade.

Importante destacar e aprofundar brevemente esse entendimento da dialética subjetividade-objetividade. Primeiro, busco apresentar o que é essa dicotomia que marca os conhecimentos produzidos pela psicologia, bem como as implicações desta nos métodos e conhecimentos produzidos ao longo da história dessa área.

A consolidação da área do conhecimento da psicologia se dá no contexto das ciências modernas, o que a leva a incorporar os seus princípios e buscar “compreender seu objeto a partir de uma visão objetiva, metódica, sistemática, empírica e experimental” (Bock & Furtado, 2020, p. 23) para que pudesse ser reconhecida pelos parâmetros cientificistas da chamada modernidade.

Ao adotar esses princípios para cumprir com os parâmetros da ciência moderna, é constituída uma separação entre sujeito e objeto, onde sua relação é reconhecida pela neutralidade do sujeito, apenas como um observador de um fenômeno que pudesse ser replicado e examinado dentro de um ambiente controlado. Essa concepção, característica das áreas do conhecimento moderno, “inevitavelmente, produziu e reproduziu a separação entre sociedade e indivíduo, mundo externo e mundo interno” (Bock & Furtado, 2020, p. 24).

Dessa forma, a psicologia passou a pensar no indivíduo, como algo natural e estático, deixando o coletivo, o social, de fora de suas análises, ou somente como algo complementar no entendimento do indivíduo, descartando a sua centralidade na produção de sujeitos:



As relações sociais, as formas de produção da vida, a organização social, regras, valores e cultura não foram percebidas ou concebidas como constituintes dos indivíduos. E à psicologia social restou estudar as influências gerais sobre os indivíduos, influências estas que não constituiriam o sujeito, mas apenas influenciariam seu comportamento, pressionando-o para a conformidade (GONÇALVES E BOCK, 2003, p. 43).

Essa passagem, elucida a falta da centralidade, a que me refiro acima, do contexto social e histórico nas análises produzidas pela psicologia tradicionalmente. A respeito das implicações e limitações da separação subjetividade-objetividade, Bock e Furtado (2020) complementam:

A separação subjetividade-objetividade mostrou-se incapaz de dar conta da totalidade do humano, inserido no contexto da vida coletiva. As teorias balançaram como pêndulos entre esses polos, ora afirmando a objetividade ou a vida coletiva e social como determinação básica, ora afirmando os processos e estruturas internas/ subjetivas como mais importantes (BOCK E FURTADO, 2020, p. 25).

Em suma, o paradigma objetivista, que trabalha a relação subjetividade e objetividade de maneira dicotômica e que marca predominantemente a psicologia durante muito tempo, acaba por naturalizar o humano, onde “explica-se o humano e seus sofrimentos a partir de conceitos que descrevem apenas ou principalmente os processos internos e individuais” (BOCK & FURTADO, 2020, p. 25).

Posto isso, a psicologia sócio-histórica propõe, então, a superação dessas dicotomias que naturalizam os sujeitos e os fenômenos sociais, para produzir uma perspectiva que considere o humano e a sociedade em sua totalidade. É por meio do método de materialista, histórico e dialético que a possibilidade dessa superação se dá, pois a partir dele é possível considerar a relação objetividade e subjetividade de forma dialética, onde “a subjetividade ganha objetividade e a objetividade se subjetiva” (GONÇALVES & FURTADO, 2016, p. 37).

Dessa maneira, o sujeito passa a ser concebido de forma a considerar o seu contexto social e histórico, onde a sua capacidade de transformação e ação no mundo é visto como central:



A visão crítica é a real possibilidade de a psicologia afirmar outro compromisso com a sociedade, podendo contribuir na solução de problemas sociais como a desigualdade, a dominação, o racismo, o preconceito, a violência e outros. Para isto é necessário que o humano esteja pensado como constituído nas e pelas atividades e relações sociais. Não se afirma aqui uma influência do mundo sobre o humano, mas sim que o humano está constituído ao se inserir no mundo social e cultural. Os sujeitos nascem candidatos à humanidade, pois possuem o suporte material capaz de dar forma ao humano; mas é na atividade, mediada por outros humanos, imersa em relações e formas culturais já construídas que o sujeito constituirá sua humanidade (BOCK & FURTADO, 2020, p. 26 - 27).

Posto isso, é possível compreender o fenômeno psicológico a partir de condições sociais e históricas, rompendo com o entendimento de que este fenômeno se dá de forma natural e biológica somente. Aqui, surge a categoria historicidade, possibilitando entender o movimento histórico da constituição do sujeito por meio da sua transformação na relação com a natureza (GONÇALVES, 2015, p. 49).

Outra categoria relevante considerada a partir de um olhar da sócio-histórica é a subjetividade. Nessa perspectiva, subjetividade expressa a possibilidade de compreensão do movimento do fenômeno psicológico, “entendida aqui como experiência humana, que constitui com a objetividade uma unidade de contrários, em movimento e permanente transformação” (BOCK & FURTADO, 2020, p. 27).

Dentro desta unidade de contrários constituída pela subjetividade e objetividade, a linguagem é uma mediação social dessa relação, a que melhor expressa a sua síntese:

(...) a linguagem está assim nos dois âmbitos (objetividade e subjetividade), instituindo uma relação entre esses polos que se misturam sem se confundirem ou se anularem em suas singularidades (BOCK & FURTADO, 2020, p. 28).

Com isso, é possível entender objetividade e subjetividade de forma imbricada, na qual, para os autores “os fenômenos sociais são processos constituídos pelos humanos, assim como estes humanos têm suas experiências e registros constituídos a partir da realidade objetiva e social” (BOCK & FURTADO, 2020, p. 29).

É a partir dessa forma de conceber a relação entre objetividade e subjetividade que emerge a categoria dimensão subjetiva da realidade, que é uma categoria central nas pesquisas construídas pela psicologia sócio-histórica na atualidade. A dimensão subjetiva da realidade pode ser entendida como:



Assim considerar a dimensão subjetiva significa considerar aspectos psicológicos, integrados como subjetividade de sujeitos históricos, vivendo condições históricas concretas e agindo a partir delas; por isso tais aspectos psicológicos se espalham para além do sujeito individual, construindo fenômenos da realidade que constituem os indivíduos (GONÇALVES, 2010, p. 28).

Tais elementos da produção teórica me permite dizer que a psicologia social sócio-histórica se consolida como uma perspectiva crítica e apresenta diversas contribuições para as lutas sociais do Brasil, tanto no campo da pesquisa quanto no campo da prática profissional, se inserindo em diversas áreas e políticas públicas como saúde, educação e assistência social. Adotar a perspectiva sócio-histórica então é:

O que permite superar intervenções calcadas em concepções naturalizadoras, que se perdem em leituras individualizantes, as quais abstraem os indivíduos de seu contexto e terminam por responsabilizá-los, individualmente, pelo sucesso ou fracasso de suas ações; ou se perdem em leituras, também abstratas, da realidade social, supondo esquemas e estruturas gerais e estanques agindo sobre indivíduos passivos (GONÇALVES, 2010, p. 28).

Essa abordagem dos fenômenos sociais, por meio da análise de sua dimensão subjetiva, é particularmente relevante no campo das políticas públicas. Essa categoria teórica, fundada nos princípios do materialismo histórico e dialético, permite que se tenha uma posição crítica no campo das políticas públicas. Seguindo, de acordo com a autora, a presença da psicologia nesse o campo das políticas públicas, é permeada por dois desafios:

- 1 – Transformar a luta pela implementação de políticas públicas que promovam e garantam os direitos sociais em espaço de construção e consolidação da democracia
- 2 – Consolidar a presença da Psicologia nesse espaço reconhecendo-a como recurso para a atuação, especificamente por possibilitar a compreensão da dimensão subjetiva de fenômenos sociais, a partir de um viés que considere a historicidade (GONÇALVES, 2010, p.28-29).

Com o exposto até aqui, meu objetivo foi delimitar o campo de conhecimento da psicologia do qual esta pesquisa parte. A psicologia sócio-histórica, que se coloca em conjunto com os movimentos sociais e lutas pela garantia de direitos, e a proposta aqui é pensá-la em relação com os povos indígenas, no caso os Kaiowa em Mato Grosso do Sul. Assim, como já proposto na pesquisa de mestrado (Moretti, 2017), é



necessário reconhecer os desafios que esse movimento de reflexão implica, e seguir afirmando o compromisso ético-político e social com os povos indígenas, para buscar contribuir na garantia dos direitos dessas populações como por exemplo, a demarcação de terras, a atenção diferenciada na saúde indígena e a educação escolar.

Proponho seguir pensando criticamente a psicologia a partir da realidade brasileira, reconhecendo que o processo histórico do Brasil reverbera de formas diferentes entre os povos indígenas, partindo de outras percepções e conhecimentos. Neste momento, é relevante apresentar relações construídas entre a psicologia e os povos indígenas expressando a diversidade deste encontro.

## **2.2 O que a psicologia produz na relação com os povos indígenas?**

Nesta seção, apresento diferentes aproximações da psicologia em conjunto com povos indígenas e seus contextos. Essa discussão passa pelos campos da saúde mental indígena, onde existe uma maior presença de profissionais de psicologia, bem como por campos construídos em outras áreas, como a assistência social, a educação escolar indígena, construção de pesquisas e projetos de extensão pelas universidades, materiais e eventos produzidos por entidades como o Conselho Federal de Psicologia (CFP) e os Conselhos Regionais de Psicologia (CRPs), a atuação articulada com o movimento indígena, seja de forma autônoma ou por meio da sociedade civil organizada.

Atualmente, é notável um maior interesse da psicologia e dos povos indígenas em construir diálogos. Existe uma tendência de aumento no número de produções e pesquisas relacionadas à temática, e cada vez mais busca-se ter uma maior presença de indígenas dentro da psicologia. De acordo com Vitale & Grubits (2009) o primeiro registro identificado de uma produção que aborde essa relação foi em 1980, e até 2009, ano de publicação do levantamento, foram identificadas outras 49 publicações.

Ferraz & Domingues (2016) buscam atualizar o estado da arte da produção da psicologia em conjunto com os povos indígenas, a partir de um levantamento de artigos em duas bases de dados, PePSIC e SciELO. As autoras destacam que os temas dos artigos encontrados e analisados, passam por: orientações para prática do



psicólogo (p.685); infância e juventude (p.686); educação (p.687); estudos comparativos entre povos indígenas e não indígenas (p.688); representações sociais dos indígenas (p.688); alcoolismo (p.689); saúde (p.690); relações dos estudantes e equipes de saúde com populações indígenas (p.690); além de artigos que versam sobre outras temáticas como mobilizações políticas e mulheres (p.690).

A partir desse levantamento, as autoras consideram a existência de um aumento no interesse da psicologia na relação com os povos indígenas, que vem ocupando cada vez mais espaço em suas produções e salientam “a importância da interdisciplinaridade para a superação” (FERRAZ & DOMINGUES, 2016, p.692) dos limites da base ocidental dos conhecimentos produzidos pela psicologia.

Considero importante destacar que, algumas iniciativas e ações que conheci durante o período de construção da pesquisa partem do campo da academia, cujo objetivo era produzir ensino, pesquisa e extensão conjuntamente com os povos indígenas.

A Residência Multiprofissional em Saúde Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) se consolida como uma referência na formação de profissionais de psicologia, enfermagem e nutrição, integrando o ensino e a rede de saúde indígena na região do município de Dourados/MS, com os Kaiowa e Guarani. Além disso, produzem reflexões e contribuições sobre este contexto com Trabalhos de Conclusão de Curso de psicologia como Fernandes (2015), Rodrigues (2016) e Tivirolli (2017). Alguns destes trabalhos se desdobram em pesquisa posteriores, como o caso da dissertação em antropologia de Tivirolli (2020).

A Rede de Atenção à Pessoa Indígena é um serviço vinculado ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP), que busca articular projetos de extensão e cultura em conjunto com comunidades indígenas, participando colaborativamente das resistências indígenas. É responsável também pela Casa de Culturas Indígenas - *xondaro kuery xondaria kuery onhembo'ea ty apy* localizada no Campus Cidade Universitária.

Há também o Laboratório de Etnopsicologia vinculado à USP em Ribeirão Preto/SP que atua em conjunto com populações indígenas a partir de uma perspectiva da psicologia da cultura, com diversas dissertações, teses e outras contribuições produzidas.



É perceptível também o aumento no número de eventos acadêmicos e de formação a respeito dos povos indígenas nos cursos de psicologia e outras instituições relacionadas, como congressos, seminários, mesas redonda e grupos de trabalhos.

Durante o Encontro Nacional da ABRAPSO, em 2017, foi realizado um Grupo de Trabalho para reunir produções sobre o trabalho conjunto com comunidades indígenas, ribeirinhas, quilombolas e tradicionais. Isso evidencia uma expressão do maior interesse em articular coletivamente a psicologia a favor das demandas e da garantia dos direitos dessas populações

No evento regional da ABRAPSO-SP realizado em 2021, também houve a construção de um grupo de trabalho, intitulado “Roda de Conversa – Psicologia e lutas indígenas”, para articular especificamente apresentações sobre temáticas relacionadas aos povos indígenas, reunindo um número expressivo de produções (11) que apresentaram o caráter diverso dos povos indígenas e da psicologia social.

O quinto Congresso Brasileiro de Psicologia: Ciência e Psicologia, foi um espaço para realização da mesa redonda “Psicologia, saúde e povos da terra: debatendo contextos diversos”, onde participei em conjunto com dois profissionais que produzem um trabalho consistente com povos indígenas e outros povos da terra.

Com relação as pesquisas construídas na psicologia conjuntamente com os indígenas, destaco Faria (2020), Chaparro (2019), Macdowell (2015), Busarello (2017), entre outros.

Na PUC-SP, durante o período desta pesquisa, no curso de graduação em psicologia houve também interesse de acadêmicas em construir Trabalhos de Conclusão de Curso (TCCs) que abordassem temáticas relacionadas aos povos indígenas, como Pessoa (2016) e Goes (2019).

Importante destacar aqui, o aumento na participação e contribuição da psicologia com os povos indígenas via os conselhos de classe profissional, tanto os Conselhos Regionais quanto o Conselho Federal de Psicologia. Diversos conselhos mantêm núcleos ou grupos de trabalho, de acordo com a sua forma de organização, relacionados aos povos indígenas, que buscam construir vínculos com as comunidades e etnias indígenas, eventos para qualificar e conscientizar cada vez mais os profissionais da psicologia e materiais que possam contribuir minimamente para a reflexão sobre o papel profissional e sobre o trabalho realizado.



Como por exemplo, destaco o Núcleo de Povos e Populações Tradicionais (NPPT) no Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. No Conselho Regional de Mato Grosso do Sul há o núcleo de Saúde e Povos Indígenas, ligado à Comissão de Direitos Humanos. No Conselho Federal de Psicologia as questões ligadas aos povos indígenas são pautadas majoritariamente dentro da sua Comissão de Direitos Humanos. Destacam-se enquanto produções e contribuições via conselho de classe, os materiais produzidos pelo CRP/SP (2010 e 2016), as referências técnicas para atuação em questões relativas à terra, CFP (2019), e mais atualmente a construção de uma norma técnica específica para atuação com os povos indígenas, via Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas (CREPOP), além da construção de eventos que se tornaram referências na discussão.

Também pude registrar a participação de psicólogas e psicólogos em conjunto com o movimento indígena, enquanto categoria e sociedade civil organizada. A partir de desdobramentos do GT realizado na ABRAPSO de 2017, foi iniciada uma rede de articulação entre profissionais, pesquisadores, militantes e lideranças com o objetivo de abrir um diálogo entre essas pessoas para favorecer trocas que pudessem enriquecer a atuação em conjunto com os povos indígenas, quilombolas, povos tradicionais, de terreiro e em luta por território.

Essa proposta resulta no “I Encontro da Rede de Articulação: Psicologia, Povos Indígenas, Quilombolas, Tradicionais, de Terreiro e em luta por território” (I ERA) realizado em 2018 na Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF), em Guararema/SP, reunindo psicólogas, psicólogos, estudantes de psicologia, lideranças indígenas, quilombolas e de outros povos originários do país, para discutir o papel que a psicologia constrói nos territórios e o que as comunidades em geral esperam do trabalho da psicologia. Essa iniciativa, resulta então, no início e no fortalecimento de novas redes locais, a fim de garantir a proximidade e o vínculo necessário para contribuir com as realidades destes grupos e comunidades. Pude acompanhar neste período a criação e a consolidação de redes no estado de Santa Catarina, Mato Grosso do Sul e São Paulo.

Há também grupos de profissionais e pesquisadores que se dedicam à construção dos chamados pareceres psicossociais, que de acordo com Bruno Simões Gonçalves (2017) “permite compreender os impactos das violações de direitos apontando os efeitos psicossociais sobre as populações atingidas”.



Durante o período de construção desta pesquisa, também pude acompanhar a criação da “Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as)” (ABIPSI), que busca reunir e articular as psicólogas e psicólogos indígenas do Brasil, provocando a psicologia a pensar sobre a sua presença e a relação com os povos indígenas. A ABIPSI carrega como lema “Por uma Psicologia pintada de jenipapo e urucum”, frase de Nita Tuxá, uma das psicólogas indígenas que compõe essa articulação, que convida a pensar na necessidade da psicologia se colocar de fato a partir do olhar dos povos indígenas, reconhecendo seus conhecimentos, modos de vida e formas de pensar. Além disso, esse coletivo busca discutir sobre as dificuldades que, o currículo da psicologia, impõe na formação de profissionais indígenas nas comunidades e na ausência dos conhecimentos dos povos indígenas durante o período de curso de graduação e pós-graduação.

Esses registros que evidenciei até aqui tiveram por objetivo registrar algumas das relações construídas entre a psicologia e os povos indígenas no Brasil. Com isso, foi possível perceber alguns aspectos destas relações e construir algumas considerações a respeito.

Primeiramente, reconhecer a diversidade dos povos indígenas no Brasil, que são aproximadamente 817 mil pessoas (IBGE, 2010) e 305 etnias falantes de 274 línguas diferentes, vivendo em contextos distintos em todas as regiões e estados brasileiros. Cada etnia vivencia um contexto particular, resultado de processos históricos sempre marcados por resistência aos projetos da sociedade não indígena, o que deve ser considerado ao falar sobre estes povos. Somo a isso, o fato que os povos indígenas produzem conhecimentos e formas de vida diferentes entre si e dos não indígenas, o que resulta em especificidades que devem ser consideradas.

Em segundo lugar, é necessário levar em conta a diversidade da psicologia. A psicologia é uma ciência moderna não indígena, composta por diversas perspectivas e áreas de atuação, com contribuições importantes construídas historicamente nos campos da saúde e saúde mental, assistência social, educação, clínica, esporte, pesquisas e, sobretudo, nas políticas públicas, como uma forma de combater a desigualdade social tão característica do nosso país. Nesse sentido, conforme apresentado acima na relação entre a psicologia e povos indígenas, essa diversidade também se expressa, com psicólogas e psicólogos atuando em conjunto com comunidades indígenas de diferentes formas no Brasil. Por fim, considerando esse



encontro entre dois mundos diversos, é certo que ainda não há um consenso dentro da psicologia sobre a forma de dialogar com os povos indígenas, ainda há poucos referenciais teóricos e técnicos que amparem esta relação. Porém, é preciso pensar a respeito dessa questão colocada. De que forma construir um referencial que não perca de vista a diversidade tanto dos povos indígenas quanto da psicologia? É necessário um referencial geral, que unifique ou homogeneíze a relação da psicologia com os povos indígenas?

A dificuldade de se construir esse referencial está centrada em uma questão que primeiramente é epistemológica. É certo que a psicologia ainda precisa construir bases epistemológicas que permitam um diálogo simétrico com os conhecimentos produzidos pelos grupos indígenas, em suas potencialidades e fragilidades, relativizando os saberes ocidentais que são característicos de nossa área de atuação. É nesse sentido, que o diálogo com as epistemologias indígenas, no caso desta pesquisa, a epistemologia kaiowa, é imprescindível para se aproximar da produção de conhecimentos e explicações acerca dos fenômenos do mundo e sociais, enriquecendo assim estas relações, evitando reproduções etnocêntricas que podem normatizar as análises produzidas em conjunto.

Nesta tese, defendo que os povos indígenas devem ser reconhecidos enquanto sujeitos ativos, produtores de sua própria história e conhecimentos e práticas, com concepções e modos de vida pautados em outros princípios, diferentes daqueles que marcam a sociedade ocidental não indígena.

Proponho aqui, pensar em um encontro da psicologia social sócio-histórica com os Kaiowa, onde as concepções e categorias desse campo não indígena, à psicologia, podem ser repensadas a partir desta relação com os conhecimentos kaiowa. É importante pensar como este povo explica os seus possíveis processos subjetivos e percebem o conjunto de sensações provenientes de sua existência cotidiana no mundo. A postura crítica que busquei construir evoca impor um cuidado no diálogo com os conhecimentos kaiowa, de modo a evitar reproduzir imposições de conhecimentos ao dialogar com essas pessoas e subjetividades.

Esse entendimento ainda constitui um desafio para a psicologia, demandando pesquisas que dialoguem com essas concepções em sua centralidade. Luiza Garnelo, em uma fala veiculada no site da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO) em janeiro de 2018, a respeito da questão das alarmantes taxas de



suicídio entre os grupos indígenas, sintetiza o desafio e a necessidade de se pensar nas subjetividades indígenas e nas categorias que as compõem:

Entretanto, uma adequada abordagem do problema demanda também a preocupação com um componente que não tem sido objeto de preocupação das autoridades de saúde e da maioria dos pesquisadores nesse campo. Trata-se da investigação de dimensões internas dessas sociedades, tais como o regime do parentesco, as dimensões mito cosmológicas que instituem os fundamentos das subjetividades indígenas, as relações intergeracionais, os conflitos que dilaceram a vida de jovens indígenas – população em que são maiores os índices de suicídio – frente à impossível conciliação entre as exigências de escolarização e profissionalização demandada pelo mundo moderno e os papéis sociais propriamente indígenas, marcados pelo limitado espaço para a individualização que parece ser uma característica inerente ao sucesso no mundo do branco, em detrimento da família e do grupo social (GARNELO, 2018, s/ p.).

Nesse sentido, quando me propus a realizar essa pesquisa alguns questionamentos passaram a permear o percurso, sendo elas: É possível pensar em subjetividades kaiowa? Quais categorias e fundamentos estão relacionados nesse possível processo? De acordo com o proposto pela autora, há dimensões que são fundamentais para as sociedades indígenas que indicam caminhos para dialogar com a construção de subjetividade, como, por exemplo, a cosmologia e as relações de parentesco, que pautam as suas organizações sociais e sistemas de conhecimentos. Além disso, considero importante destacar o processo histórico vivenciado como propulsor de transformações sociais e que expressam o movimento que deve ser considerado na construção da categoria subjetividade em contextos indígenas.

### **2.3. Porque ‘emprestar’ o método etnográfico e a possibilidade de se repensar na relação com outros conhecimentos**

A pesquisa aqui apresentada demanda um cuidado frente à sua complexidade, expressa pelo compromisso ético político com os Kaiowa e Guarani (Moretti, 2017), e pela aproximação de percepções de mundo e dos fenômenos que o compõem. Conforme já apresentado, o objetivo dessa pesquisa é investigar, identificar e dialogar com a produção de formas coletivas de cuidado e saúde entre os Kaiowá e Guarani



em MS, analisando as concepções de pessoa e subjetividade expressas nessa produção.

Para se alcançar esse objetivo, assim como na pesquisa de mestrado, opto pela utilização do método etnográfico, construindo um diálogo entre categorias da psicologia social sócio-histórica e da antropologia, permitindo enlaçar os temas que são foco deste trabalho: produção de cuidado e saúde, e saúde mental indígena em diferentes perspectivas, procurando construir boas relações com conhecimentos kaiowa e guarani.

Com isso, para a construção de dados com os Kaiowa, lanço mão da observação participante, contemplando conversas, análises de documentos, tanto escritos quanto audiovisuais, falas públicas em eventos, registros em caderno de campo, entre outros que possam permitir aproximações às temáticas do interesse neste trabalho. Adotar esse instrumento me permite aproximações com as dinâmicas de produção de conhecimento e organização social destes povos, considerando suas perspectivas e categorias em sua centralidade.

A escolha pela construção desse diálogo entre o método etnográfico e a psicologia social sócio-histórica se justifica, inicialmente, pelo acúmulo de produções, pesquisas e discussões que o campo da antropologia produz historicamente em conjunto com os povos indígenas do Brasil, entre eles, os povos Kaiowa e Guarani.

Ainda, a psicologia social tem uma perspectiva interdisciplinar, assim como apontam Andrada (2010) e Neves (2006), configurando-se como uma disciplina de fronteira, que dialoga com outras áreas das ciências humanas e sociais, como a sociologia, antropologia, história e geografia. Neves (2006, p. 03) é assertiva em apontar que “essa interdisciplinaridade se coloca não apenas ao nível da produção de teorias, mas também no nível metodológico”, o que me leva a essa discussão desenvolvida neste tópico. Ora, uma ciência que se propõe a pensar o sujeito e a subjetividade em sua relação com as sociedades e outros sujeitos e subjetividades, deve necessariamente dialogar com as outras que também versam a respeito das relações sociais.

Nesse sentido, há pesquisadores da psicologia social que buscam construir as amarras dessa relação com a antropologia, pensando de que formas o fazer etnográfico pode dialogar com as questões que propomos, além de buscar enriquecer as suas entradas em campo e a produção de dados. Andrada (2010, p.4) retoma



discussões realizadas por Gonçalves-Filho (2003) e Sato & Souza (2001) como referenciais na construção dessa relação considerada ainda fecunda.

Com isso, é importante indagar aqui, sem ansiar por respostas fechadas e conclusivas, o que é o método etnográfico? Como fazer uma pesquisa etnográfica dentro da psicologia social, mais especificamente na psicologia social sócio-histórica?

O método etnográfico, característico da antropologia, uma das três áreas das ciências sociais<sup>8</sup>, tem como um de seus principais marcos o trabalho de Malinowski, *os Argonautas do Pacífico*, publicado no ano de 1929. Essa obra, marca o desenvolvimento deste método por propor a saída das ciências humanas das universidades e laboratórios, para ir a campo vivenciar e construir relações com o seu grupo estudado em seu contexto de vida, configurando assim a observação participante.

Essa etnografia clássica, sedimenta o desenvolvimento subsequente de diversas outras obras que seguem a trilha dessa proposta de trabalho de campo e observação participante, vivenciando com proximidade a forma de viver do outro, daquele que se pretende estudar. É importante destacar aqui obras e autores e autoras que constroem perspectivas e escolas dentro da área da antropologia, como Marcel Mauss (1925), Franz Boas, Clifford Geertz, Claude Lévi-Strauss, Marilyn Strathern, Gregory Bateson, Margaret Mead, Edward Evans-Pritchard, Pierre Clastres, Eduardo Viveiros de Castro, entre diversos outros que poderiam ser citados aqui como referências. Entre as temáticas e categorias centrais nas pesquisas etnográficas está a cultura, onde se desdobram diversas reflexões e concepções acerca desse complexo fenômeno.

Entre diversas formas do fazer etnográfico, é certo que esse método é revestido por uma complexidade e diversidade que o eleva para além de ser somente um procedimento de produção de dados. Com toda a complexidade de se definir a etnografia, pode-se considerar, a partir da minha pequena bagagem de aprendizados com colegas antropólogas e antropólogos, que é central nessa questão o deixar-se atravessar pelo outro, por aquelas pessoas com quem estamos em contato na construção de uma pesquisa. Assim, é possível apresentar na relação com a psicologia social, o fazer etnográfico:

---

<sup>8</sup> Sendo as outras duas a sociologia e as ciências políticas.



Significa, de algum modo, um giro de corpo e de alma na direção do 'outro', reconhecendo os imperativos da diferença e da distância, portanto, mas expondo-se inteiramente a ter com ele uma experiência largamente significativa, transformadora também para o pesquisador, capaz de engendrar novas compreensões sobre o que se quer conhecer (ANDRADA, 2010, p. 5).

É nesse sentido que busco compreender essa relação aqui. A relação com o outro não é neutra, descolada do contexto do encontro entre pesquisador e o grupo estudado, sendo necessário o entendimento como se fosse o outro, o exterior da sociedade ou povo estudado, que produzem suas significações e sentidos a respeito, logo é importante destacar que:

A Psicologia Social pode se inserir nesta discussão, apontando que a prática etnográfica não é realizada em um vazio emocional, neutra de qualquer subjetividade. É uma prática nas, e sobre, relações humanas. São estas relações que permitem distinguir sentidos e significações. O pesquisador se coloca em campo, diante de gente de carne e osso, sendo ele próprio de carne e osso. Acrescentemos aos corpos presentes, a linguagem, sem a qual significações e ressignificações não seriam possíveis (NEVES, 2006, p. 5).

Percorrendo então o caminho de construir uma relação simétrica com o outro, “o estranhamento emerge como uma sensação que indica o estar adentrando outra realidade, estar pisando em outros mundos e relações sociais, que é campo fértil para a produção de aprendizagens e dados (Andrada, 2010, p.6). Logo, para se complementar essa ideia aponto que:

O processo de descobertas é sempre dialético e paradoxal: estranhar o que está se tornando familiar, familiarizar-se com o que se torna mais uma vez estranho. Então, há neste momento, a possibilidade de novos re-conhecimentos: algo de novo pode ser produzido (NEVES, 2006, p. 07).

Ao adentrar esse universo ainda desconhecido, é importante registrar o máximo possível daquilo que se vivencia, lançando mão da descrição densa, “em busca da produção de sentidos nos grupos sociais” (Neves, 2006, p. 4), com o objetivo de produzir material para análise posterior. É aqui que chego a um ponto importante do fazer da pesquisa etnográfica, onde deve-se pensar o que são os dados etnográficos.



Conforme, Andrada (2010, p. 06) aponta amparada por Sato & Souza (2001) os dados “como resultados das práticas de pesquisa, mas que precisam ser construídos na relação estabelecida entre as pessoas envolvidas com a empreitada da pesquisa”.

Em vista disso, Neves (2006, p. 07) apresenta que “o registro etnográfico inclui notas (das observações, e *insights* teóricos e metodológicos), fotografias, filmagens, mapeamentos, documentos, entrevistas”, e soma tudo aquilo que pode enriquecer a descrição desejada, não se configurando como um universo finito de formas de registro. Constitui-se aqui então um elemento central na produção de informações e dados etnográficos, o caderno ou diário de campo, onde estará registrado pelo pesquisador tudo aquilo que seja de interesse para a pesquisa que se propõe:

O instrumento através do qual se registram as observações é o Diário de Campo. Neste Diário, são anotados, da forma mais minuciosa possível, os acontecimentos ocorridos em campo, assim como as impressões subjetivas decorridas destes acontecimentos. Ao se registrar impressões subjetivas e sentimentos, deve-se ter o cuidado de fazê-lo de forma distinta dos acontecimentos em si, para que possa haver uma avaliação posterior tanto dos acontecimentos quanto dos sentimentos e impressões. No Diário de Campo podem ser registradas também observações teóricas, que serão melhor desenvolvidas no decorrer da pesquisa. Geralmente, o Diário de Campo resulta em uma enorme quantidade de dados a serem analisados (NEVES, 2006, p.8)

Posteriormente, tudo aquilo que se registra em caderno de campo nesse mergulho no mundo do outro, deve ser analisado a partir do olhar teórico proposto na pesquisa, onde é necessário um afastamento, e a relação do pesquisador se dá com as teorias e outras produções etnográficas existentes. Aqui emerge a reflexividade, apresentada por Neves (2006, p.09), como o se debruçar sobre os dados qualitativos produzidos de modo “consciente, sistemático, organizado e instrumental)”, como um “processo de interação entre o pesquisador e sua experiência, ou seus dados, onde a subjetividade do pesquisador tem papel fundamental”.

Cardoso de Oliveira (1996), sistematiza o processo de produção da pesquisa etnográfica combinando os seguintes passos: os atos de olhar e de ouvir que são, a rigor, funções de um gênero de observação muito peculiares, onde o pesquisador busca compreender a sociedade e a cultura do outro pelo lado “de dentro”, apreender o ponto de vista e a visão de mundo dessas pessoas em seu contexto vivido; o ato de escrever; e o escrever como o momento em que o pesquisador exerce a reflexão



crítica sobre o conteúdo das narrativas e analisa suas significações, ambiguidades e contradições.

Tais aspectos do método etnográfico são salientados com o propósito de construir pontes com o fazer pesquisa na psicologia social, que por vezes demanda uma definição mais rígida dos caminhos que se percorre na investigação, mas que também se abre para perspectivas que reconhecem a necessidade de procurar captar as dinâmicas próprias do objeto de estudo. Logo, o encontro com a antropologia é profícuo, uma vez que essa área entende o seu método como algo diverso e complexo, sem que se necessite delimitar procedimentos e etapas com certa rigidez característica de determinados contextos de pesquisa. No âmbito desta pesquisa, o método etnográfico também assumiu a relevância de produzir dados a respeito das políticas públicas que chegam aos povos indígenas, no caso mais especificamente aos Kaiowa, considerando que há uma escassez de informações e dificuldades de acesso público à dados e informações que permitam a análise e o entendimento da efetividade de tais políticas.

## 2.4 Procedimentos

Com relação aos procedimentos de pesquisa adotados, primeiro devo dizer que, a construção desta pesquisa foi atravessada pela pandemia de covid-19, gerando a necessidade de se adotar o distanciamento social, o que impossibilitou a realização mais intensa dos trabalhos de campo nas comunidades. Fazer uma pesquisa que pressupõe a necessidade de estar junto aos Kaiowa, tornou-se um desafio que busquei superar a partir do trabalho remoto e à distância com essas pessoas, utilizando principalmente ferramentas virtuais e *on-line*.

Em função disso, as informações de encontros presenciais que produzi e apresento nesta pesquisa, são referentes a períodos anteriores à pandemia de covid-19 (2018 e 2019), obtidos através da participação em eventos e reuniões com os Kaiowa, e de algumas vivências (2020 e 2021) pontualmente construídas durante a pandemia, em momentos em que os riscos potenciais eram considerados baixos, de acordo com os períodos da pandemia, com anuência das comunidades. Outras informações são provenientes da atuação à distância, produzidas durante a pandemia



(2020 e 2021), por meio de registros de falas realizadas em eventos e reuniões *on-line*, conversas por aplicativos de mensagens e telefone. Além disso, pude atuar em conjunto com a Rede de Apoio e Incentivo Socioambiental (RAIS) na construção de ações emergenciais para prevenção da covid-19 com as comunidades kaiowa, e na realização de projetos sociais. A pandemia de covid-19 nessas comunidades e a atuação em conjunto com a RAIS serão mais bem discutidas adiante, na seção 5.

Importante dizer que devem ser consideradas as implicações do contato remoto via internet e ligações telefônicas com os Kaiowa, uma vez que muitas comunidades têm dificuldade de acesso a sinal de telefone e internet, falta de equipamentos como celulares, computadores e notebooks, dificultando o acesso a algumas pessoas e lideranças.

Para realizar os registros a que me refiro, utilizo o caderno de campo, para descrever atividades e minhas reflexões a respeito do vivenciado, lançando mão da descrição densa, a fim de enriquecer as análises. Além disso, utilizo de registros de áudios, transcritos de acordo com a necessidade, registros de fotos e vídeos e de mensagens de texto e voz recebidas via aplicativos.

Em campo, foi do meu interesse acompanhar processos de produção de saúde e práticas que produzem cuidado adotados por *ñandesy* e *ñanderu* perante situações de enfermidades e/ou outras problemáticas de diferentes ordens, focando nas formas de cuidado adotadas e identificando a concepção de sujeito e pessoa ali presente.

Ressalto que estive aberto para possíveis inserções em outras áreas indígenas e outros espaços ocupados pelos Kaiowa, como as universidades, instituições de saúde, assembleias, reuniões coletivas, enfim, qualquer possibilidade que se apresentou durante o período de campo e que pudesse contribuir para a construção de dados relevantes para a discussão que proponho.

Devo indicar também que o meu acesso e contato com os Kaiowa, se deve a vivências anteriores, o que possibilita uma boa entrada em campo com essas pessoas. A realização da pesquisa foi comunicada às pessoas com quem tive contato, e seguem as normas éticas de consentimento livre e esclarecido, conforme orientado pelo comitê de ética que avaliou a proposta de pesquisa<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Parecer consubstanciado aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da PUC/SP registrado sob o número: 4.170.631



Para analisar, os dados e informações produzidas no trabalho de campo, adoto a perspectiva sócio-histórica em diálogo com as perspectivas etnográficas e dos Kaiowa e Guaraní, seguindo o movimento que propus nesta seção. Esse processo de análise será importante para o entendimento das questões abordadas, no sentido que possibilita um olhar histórico sobre os fenômenos para compreendê-los em suas complexidades e movimentos.

Nesse sentido, o caderno de campo, as transcrições de conversas e falas públicas, documentos e outros materiais que podem se tornar relevantes para as análises que proponho, serão relacionadas de acordo com possíveis aproximações e diferenças, para então construir reflexões que expressem o movimento dos fenômenos vivenciados em campo. Além disso, essas reflexões que construo serão colocadas em diálogo com pesquisas e outras produções já existentes que tratam das temáticas que são de interesse.



### 3 OS KAIOWA EM MATO GROSSO DO SUL

A presente seção tem como objetivo apresentar os Guarani, mais especificamente os Guarani Kaiowa e Guarani Nandeva em Mato Grosso do Sul. Usualmente, por possuírem relações históricas e conviverem em regiões próximas, esses são referidos na literatura como Guarani e Kaiowa, mas nesta tese, opta-se por Kaiowa e Guarani, considerando que o pesquisador teve uma circulação predominante com os Kaiowa. Serão apresentados dados demográficos e territoriais disponíveis em fontes acessíveis, para localizar e qualificar a discussão proposta. Além disso, serão apresentados elementos do processo histórico que são relevantes para o entendimento do contexto atual dos Kaiowa e Guarani. Também será realizada uma descrição das políticas públicas existentes nos territórios desses povos, e por fim, mais especificamente, uma descrição do contexto de saúde mental.

Os falantes da língua *Guarani*, são estimados em 283 mil pessoas (Mapa Guarani, 2016), compondo o maior povo indígena da América Latina e vivem distribuídos em um grande território localizado em regiões do Brasil, Bolívia, Paraguai e Argentina. Diferenciam-se internamente, considerando que possuem proximidades e diferenças em relação a organização social, modo de vida e na forma de falar a língua guarani, da família linguística Tupi-Guarani.

No Brasil, atualmente, os Guarani são estimados em 85 mil pessoas (Mapa Guarani Continental, 2016), que se diferenciam, predominantemente, entre: os *Guarani Mbya*, que ocupam territórios nos estados Espírito Santo, Pará, Paraná, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, São Paulo e Tocantins; os *Guarani Nhandeva*, que habitam os estados Mato Grosso do Sul, Paraná, Rio Grande do Sul e São Paulo; Os *Ava Guarani* que vivem no estado do Paraná; e os *Guarani Kaiowa*, denominados também *Pãi-Tavyterã* em regiões fora do Brasil, como o Paraguai, além de ocuparem territórios em Mato Grosso do Sul, principalmente a região sul do estado.

Ao todo, no Brasil, os Guarani vivem em 215 Terras Indígenas (TIs)<sup>10</sup>, em diferentes fases do processo de regularização fundiária<sup>11</sup>, além daquelas que ainda

<sup>10</sup> As Terras Indígenas são reconhecidas pela Constituição Federal de 1988 como territórios de ocupação tradicional. São bens da União, em que os povos indígenas possuem a posse permanente e o direito de usufruto dos recursos nelas existentes.

<sup>11</sup> O processo de regularização fundiária inclui as seguintes fases: (I) Em Estudo, (II) Delimitadas, (III) Declaradas, (IV) Homologadas e (V) Regularizadas. Mais informações disponíveis em: <https://cimi.org.br/terras-indigenas/demarcacao/>



não foram reconhecidas pelo Estado brasileiro, onde esses coletivos seguem em luta pela garantia de seus direitos territoriais.

Os povos falantes da língua Guarani possuem relações profundas com os biomas em que vivem, como por exemplo a Mata Atlântica e o Cerrado, sendo considerados os mais devastados do país, que possuem papel fundamental na preservação e cuidado dessas matas e florestas nativas. Os recursos naturais provenientes destes biomas, são primordiais para a organização social e reprodução cultural desses coletivos, que produzem relações particulares com estes recursos. De acordo com Colman e Brand (2008), Kaiowá significa “povo da floresta”, o que representa essa relação com os seus territórios tradicionais, sendo a *ka’aguy*, a floresta, fonte de alimentos e remédios, além de ser o espaço em que vivem os não humanos, como animais e espíritos.

Especificamente, os Kaiowa e Guarani, ocupam principalmente a região ao sul do estado de MS, compreendendo as mesorregiões dos municípios de Dourados/MS, Bodoquena/MS e Iguatemi/MS, majoritariamente preenchidos com a vegetação do Cerrado e com algumas porções de Mata Atlântica. De acordo com Levi Marques Pereira (2016), antropólogo referência nas pesquisas com os Kaiowa e Guarani, o território kaiowa e guarani está localizado “em uma faixa de terra cerca de 150 quilômetros de cada lado da região da fronteira do Brasil com Paraguai, onde são denominados *Pãi Tevyterã*” (PEREIRA, 2016, p.15).

Os Kaiowa e Guarani são profundos conhecedores das florestas e matas, onde constroem uma relação particular com as suas condições ambientais e os recursos que compõem o mundo. Ali, moram animais, florescem plantas e estão disponíveis alimentos, remédios e outros que são necessários para a vida kaiowa e guarani;

Com relação a organização social, conforme descreve Pereira (2017), o fogo doméstico é de grande importância na organização de parentes e parentelas, relacionado com o pertencimento àquela família extensa. O antropólogo aponta:

(...) os Kaiowá seguem morando em fogos, sempre controlados por mulheres, o que lhes assegura o poder de unir e alimentar seus integrantes. Sem mulher não há fogo, reconhecem os Kaiowá. Assim, ele está associado a uma forma societária focada na conjugalidade, que, a cada momento, institui e organiza a vida social das pessoas, impondo ritmo e sentido à vida cotidiana (PEREIRA, 2016, p.27).



Conforme apontado na dissertação Moretti (2017), o fogo doméstico articula cotidianamente aqueles que pertencem a uma mesma família, e representa a importância da mulher em levantar e manter as parentelas, que por sua vez, são constituídas por vários fogos domésticos, que se relacionam de diferentes formas. Além de um espaço de articulação, é um espaço que remete ao pertencimento, seja por consanguinidade ou afinidade, a uma família específica, requisito básico para o ser e existir como kaiowa.

Outro aspecto da organização social kaiowa, é o *oguata*, o caminhar, sendo a expressão das formas de ocupação dos territórios por este povo e do movimento da vida das parentelas. Assim, os *tape*, os caminhos, são trilhados de acordo com momentos e períodos históricos vivenciados, necessários para a circulação e estabelecimentos dos grupos em regiões específicas.

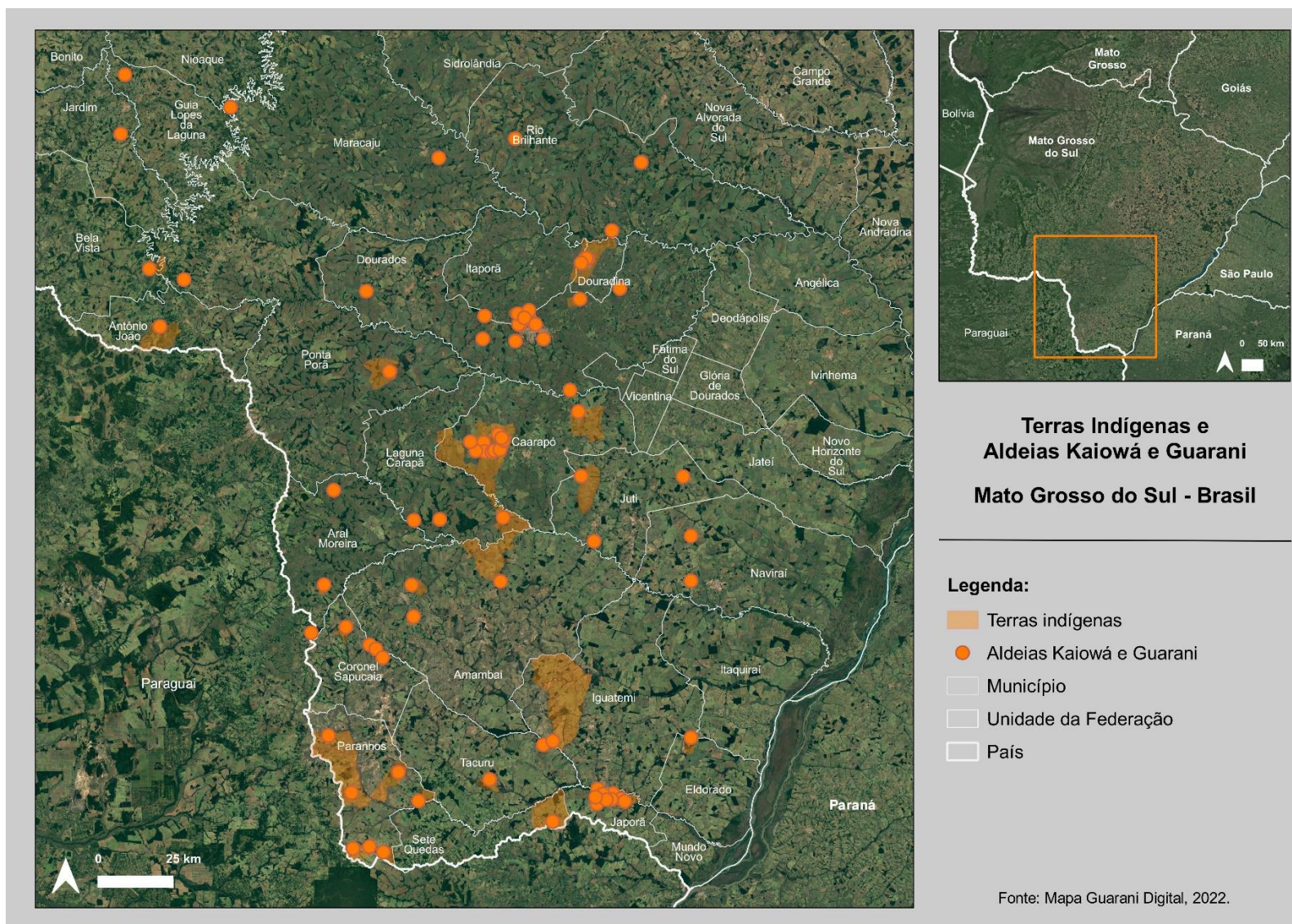
Os Kaiowa possuem um vasto repertório de conhecimentos a respeito da flora e plantas, de como encontrá-las e produzi-las à sua maneira. Os espaços como as florestas, matas, brejos e campos são a fonte dessas, onde buscam construir relações equilibradas ao coletá-las para o consumo, seja como alimento ou como remédios. Possuem a sua forma de produzir alimentos, o *kokue*, traduzidos enquanto roças, que ocupam os espaços ao redor de suas casas, se relacionando de forma equilibrada com a vegetação nativa. Em suas roças, cultivam diversas espécies de plantas e grãos, mas especialmente o milho branco, o *avatí jakaíra*, é de extrema importância para o seu modo de vida, tanto como alimento, quanto nos âmbitos espirituais.

O sistema religioso e espiritual dos Kaiowa é de extrema importância em sua organização social e sociabilidade. Em seu mito originário, muito bem relatado em Nimuendaju (1987), é onde se fundamentam as suas práticas religiosas e rituais, enquanto reproduções possíveis daquilo que viveram as entidades ancestrais em seu tempo. Sob constante ataques e tentativas de normatização pelos não indígenas, os Kaiowa mantêm bravamente seu sistema religioso, resistindo a essas constantes pressões.

A figura 1 apresenta um mapa elaborado a partir de dados disponíveis do Mapa Guarani Digital (2022), que apresenta territórios ocupados pelos Kaiowa e Guarani em



**Figura 1 – Mapa: Terras Indígenas e Aldeias Kaiowa e Guarani em MS**



Mato Grosso do Sul, contemplando as aldeias e TIs em diferentes etapas do processo de demarcação. O objetivo deste mapa, é apresentar a ocupação atual da região por esses povos, que se distribuem por toda a região.

Retomando outros dados disponíveis a respeito da população Kaiowa e Guarani em MS, como o próprio Mapa Guarani (2008), que estima 31.000 pessoas e o Censo do IBGE de 2010 (IBGE, 2010), 43.401 pessoas estimadas, em comparação às 59.218 pessoas estimadas na tabela construída a partir do Mapa Guarani Digital (2021), pode-se afirmar que há em curso um crescimento demográfico. A Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) corrobora com esse crescimento ao estimar, atualmente, que a população kaiowa e guarani ultrapassa o número de 50.000 pessoas.

Esse crescimento, constatado ao longo dos anos, se explica, segundo (PEREIRA, 2016, p.15), “a partir da reorganização de comunidades que passaram a reivindicar e exigir a demarcação de terras tradicionais expropriadas pela ocupação agropecuária”. Acrescenta-se aqui, a organização dessas comunidades também na luta por políticas públicas<sup>12</sup>, que mesmo descontínuas e escassas, contribuem para a redução de taxas de mortalidade e de mortalidade infantil, por exemplo. Além disso, a capacidade de resistência dos Kaiowa e Guarani se revela neste crescimento populacional, considerando todo o contexto histórico, que será abordado no próximo tópico, permeado por políticas e ações integracionistas, por parte do Estado brasileiro, que buscam por normatizar esses grupos.

Torna-se relevante neste momento, realizar uma breve explicação da distinção entre territórios que os Kaiowa e Guarani ocupam e habitam na atualidade. Destaco, inicialmente, que a imposição de territórios limitados e fronteiras aos Kaiowa e Guarani por parte dos *karaí*, os não indígenas, por meio do Estado, assume o caráter político de atender os interesses econômicos das elites ligadas a produção agropecuária, que articulam projetos políticos a fim de garantir a produção de lucro sobre as terras da região. Esses modelos de territórios imposto aos Kaiowa, não dialogam com suas concepções e formas de ocupar os territórios

*Tekoha*, conforme pude aprender, é a expressão política do território e todos os recursos que o compõem, possibilitando a prática do *teko porã*. Pereira (1999, p.21)

---

<sup>12</sup> AS políticas públicas serão melhor abordadas na seção 3.3



corroborar ao apresentar *tekoha* enquanto “uma categoria política que se espacializa”, onde são criadas “as condições objetivas para a sua existência e fortalecimento enquanto grupo articulado em termos políticos e religiosos”. É nesse sentido que se deve ser pensada a situação de terras dos Kaiowa e Guarani, enquanto não somente um espaço ou um território, mas uma composição política que engloba recursos naturais e a vida de outros seres não humanos, como os animais, plantas e espíritos.

A chegada dos não indígenas atravessa sua forma particular de ocupar e se relacionar com o mundo, levando a um processo histórico descrito por Brand (1997) como um confinamento em pequenos territórios, onde se tem a massiva expulsão de famílias de suas terras e amplo desmatamento das áreas tradicionalmente ocupadas pelos Kaiowa e Guarani.

Em campo, é comum ouvirmos, dos mais velhos, principalmente, relatos de um tempo antigo, chamado de *yma guaré*, onde as condições de vida eram ideais, possibilitando relações harmônicas e equilibradas com o mundo e entre os parentes. São histórias permeadas por sentimentos nostálgicos, no qual a alegria era recorrente e facilitada, com o modo de se viver plenamente garantido. O confinamento, com a intensificação da colonização na região, é impulsionador de uma série de transformações sociais, que não vão de acordo com os projetos de futuro construídos nestes momentos antigos, levando os Kaiowa passarem a viver de acordo com o possível.

No início do século XX, são implementadas as Reservas Indígenas, a partir de 1915, pelo então Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e atualmente Fundação Nacional do Índio (FUNAI). São oito as Reservas impostas aos Kaiowa e Guarani, sendo: Reserva Indígena Dourados, município de Dourados/MS, reservada em 1917, com uma área de 3.000 hectares (ha); Reserva Indígena Amambai, município de Amambai, reservada em 1915, com 2.000ha; Reserva Aldeia Limão Verde, município de Amambai, reservada em 1928, com 660ha; Reserva Indígena Caarapó, município de Caarapó, reservada em 1924, e atualmente com 4.000ha; Reserva Indígena Sassoró, município de Tacuru, reservada em 1928 com 2.000ha; Reserva de Porto Lindo, município de Japorã, sem maiores informações; Reserva Indígena Pirajuí, no município de Paranhos; e Reserva Indígena Takuapiri, no município de Coronel Sapucaia.



Conforme, apontado na dissertação de mestrado, Moretti (2017, p. 52), as Reservas Indígenas assumiram a função de liberar terras para a especulação e posterior ocupação agropecuária. Em geral, os Kaiowa e Guaraní não possuíam relações com esses territórios reservados pelo Estado brasileiro e passam a ser removidos a eles com o avanço do desmatamento e ocupação agropecuária. De acordo com a antropóloga (CRESPE, 2015, p.115) “os grupos que foram para a reserva encontraram uma realidade que não se afinava ao modo de organização tradicional” e não havia interesse em proporcionar condições para que os indígenas [garantissem] a própria existência, tanto física quanto cultura” implicando em “problemas econômicos, sociais e religiosos”.

As Reservas Indígenas são expressão da perspectiva integracionista adotada, onde se tem por objetivo promover a integração dos Kaiowa e Guaraní com a sociedade envolvente não-indígena, por meio de uma tentativa de aculturação, ou normatização, conforme entendemos mais amplamente na psicologia, enquanto a imposição de uma forma única de ser. Em Moretti (2017) aponto que, com a imposição do território, impõe-se também um modo de vida, a partir de relações de trabalho, renda, serviços prestados e políticas públicas, aspectos que, em geral, se confrontam com as tradições dos grupos indígenas que ocupam a reserva. Crespe (2015) descreve que, em meados do século XX, cada Reserva disponibilizava somente do posto indígena, que concentrava, por exemplo, os esporádicos serviços de saúde, assistência, segurança. O *karaí*, o não-indígena, encarregado do posto nomeava um indígena para contribuir com o controle da população reservada, colaborando para a instituição assim da figura do Capitão da Reserva. Essa figura representa uma forma de liderança externa à organização social kaiowa, muitas das vezes não se alinhando a formas mais tradicionais de liderança política e espiritual.

Essa discussão a respeito de formas de lideranças políticas e espirituais entre os Kaiowa é apresentada por Cariaga (2019), que descreve modelos adotados e períodos de influência de lideranças históricas na região, bem como os efeitos.

Apesar das ações coloniais e integracionistas, a capacidade de resistência dos Kaiowa se revela mais uma vez, onde emergem as constantes reorganizações necessárias a sobrevivência destes grupos. Aline Crespe (2015) é assertiva ao dizer:



(...) a reserva não é o fim de um processo histórico. Nas reservas, as famílias fragmentadas se veem diante do desafio de (re)organizar o social, isto é, (re)organizar as relações danificadas ao longo da chegada das ondas de colonização no sul do MS. Cercados nas reservas, as parentelas fragmentadas precisavam ser reconstituídas e reelaboradas (CRESPE, 2015, p.198).

É a partir dessa reorganização que se expressa a capacidade de resistência dos Kaiowa e Guaraní. A capacidade de reelaborarem suas relações sociais e formas de ocupar seus territórios, bem como a percepção que produzem do mundo que habitam. Com o aumento de dificuldades impostas pela vida nas Reservas, como falta de alimentos, água, espaço para plantio, entre outros que estão presentes até hoje no cotidiano das reservas, parentelas e coletivos passam a se organizar para reivindicar seus territórios tradicionalmente habitados. Há também comunidades que conseguiram resistir ao processo de expulsão de seus territórios, como é o caso da Aldeia Panambizinho, que resistiu por cinquenta anos em um pequeno território até a demarcação de uma parte de seu território tradicional<sup>13</sup>.

Durante o processo de redemocratização<sup>14</sup> do Brasil, nos anos 1980, a realização da Assembleia Nacional de Constituinte, entre 1987 e 1988, contou com a participação dos povos indígenas - destacando-se a fala emblemática de Ailton Krenak<sup>15</sup> - que reivindicaram a necessidade de terem seus modos de vida e territórios reconhecidos enquanto direitos. A Constituição Federal de 1988, por meio dos artigos 231 e 232, busca atender essas reivindicações garantindo então os direitos territoriais e de modos de vida, marcando assim uma nova etapa na relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas.

É neste período, de redemocratização do país, que se iniciam a definição de Grupos de Trabalho para a construção de estudos que visam embasar novos processos demarcatórios iniciados pela FUNAI na região habitada pelos Kaiowa e Guaraní. Importante destacar, que em muitos destes casos a lentidão dos processos é característica marcante, deixando as comunidades em situações vulneráveis e de conflito com produtores rurais.

As Terras Indígenas (TIs), nesse sentido, são formas de garantir territórios reivindicados pelos Kaiowa e Guaraní na região sul do estado de MS. Porém, é

<sup>13</sup> Consultar a dissertação Moretti (2017, p.56).

<sup>14</sup> Pimentel (2015) também constrói uma relação entre a redemocratização do Brasil com a constituição da *Aty Guasu*.

<sup>15</sup> Muito bem discutida no documentário 'Índio Cidadão?' de 2014 com direção de Rodrigo Siqueira.



necessário pensarmos além. Compreendo que as TIs seguem a lógica de territórios fixos, com fronteiras delimitadas, que muitas vezes não dialogam com as formas de ocupar e perceber o território dos Kaiowa e Guarani, que demandam territórios contínuos e que garantam circulação. A antropóloga Dominique Tilkin Gallois, dialogando com as diferentes definições de território, apresenta que dentro das perspectivas indígenas “as condições ambientais, ecológicas e materiais são componentes obrigatórios na definição” (GALLOIS, 2004, p. 38). Ao abordar a relação destas concepções e de como o Estado concebe, apresenta:

A noção de “Terra Indígena” diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de “território” remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial (GALLOIS, 2004, p.39).

A partir dessa diferenciação entre aquilo que os povos indígenas definem enquanto um território, de modo não estático e dinâmico, pois “o contato coloca um grupo indígena diante de lógicas espaciais diferentes da sua e que passam a ser expressas também em termos territoriais (GALLOIS, 2004, p. 41).

O constante surgimento de retomadas de terras demonstra a insuficiência dessas modalidades territoriais, tanto pela falta de espaço e condições ambientais necessárias para a prática do *teko*, quanto pela imposição de difíceis condições de vida e interferência do Estado. Se constituem enquanto expressão política dessa organização em busca de territórios, e torna-se a vida na forma kaiowa e guarani. Aqui nesta tese, busco construir uma relação entre estas e a produção de cuidado mais adiante, a partir de uma maior fundamentação da ideia de produção de cuidado, pensada a partir da noção de pessoa.

Por exemplo, são diversas as retomadas que se levantam ao redor da Reserva Indígena de Dourados, evidenciando a insuficiência deste modelo e as pressões que são colocadas nos territórios. Neste caso, mais recentemente, as pressões revelam interesses do mercado imobiliário que se expande em direção à Reserva, já com os muros dos condomínios (Figura 2) chegando praticamente em seu espaço e nas ocupações ao redor.



**Figura 2** - Muros dos condomínios vizinhos as Reserva Indígena de Dourados (MS)



**Fonte:** OLIVEIRA, Eliel (2014)<sup>16</sup>

Essas retomadas, como *Nu Vera I*, *Nu Vera II* e *Avae'te*, sofrem com ataques<sup>17</sup> de seguranças privados, geralmente armados e a mando dos que se dizem proprietários dessas terras vizinhas a Reserva Indígena de Dourados (RID), que realizam disparos de tiros para o alto, fazem despejos forçados, queimam casas, plantações e outros pertences pessoais, acirram conflitos internos, pulverizam agrotóxicos entre outras formas de busca desorganizar esses coletivos.

Retornando ao processo histórico da região, o contexto de formação da reserva atraiu iniciativas como a Missão Evangélica Caiuá, que se instala em 1928, próximo à Reserva Indígena de Dourados, a partir do trabalho missionário ligado a grupos da igreja presbiteriana (Igreja Presbiteriana do Brasil, a Igreja Presbiteriana Independente e a Igreja Metodista). Conforme Vietta (2003):

<sup>16</sup> Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/na-2a-maior-cidade-de-ms-muro-alto-separa-riqueza-da-miseria-dos-indios>

<sup>17</sup> Mais informações disponíveis em:

<https://cimi.org.br/2021/11/guarani-kaiowa-denunciam-ataques-com-bombas-de-efeito-moral-incendio-e-pulverizacao-de-agrotoxico-nas-retomadas-avaete-em-dourados/>

<https://www.cptms.org.br/index.php/atividades/luta-pela-terra/29-mais-um-ataque-aos-povos-indigenas-do-mato-grosso-do-sul>



Seu trabalho de evangelização estende-se e se apoia em dois suportes: o atendimento à saúde e o ensino escolar. Considerando o quadro vivenciado pelos Kaiowa e Guarani, na época, a missão tornou-se o único local disponível para qualquer tipo de assistência. Na sua primeira fase, uma das maiores demandas era o atendimento à saúde, como foi apontado acima, as epidemias e a desnutrição provocam inúmeros óbitos. Assim, uma das suas primeiras ações foi a construção de um orfanato e de um centro de assistência à saúde, o qual, mais tarde, transforma-se no Hospital da Missão, como é comumente denominado, ocupando-se, prioritariamente, dos casos de tuberculose. Hoje, o hospital dispõe de atendimento diversificado e, ainda, é referência para o encaminhamento de índios, especialmente Kaiowa e Guarani, no Estado (VIETTA, 2003, p.112-113).

Atualmente, a Missão Evangélica Caiuá é conveniada ao Sistema Único de Saúde (SUS) prestando serviços na saúde indígena no DSEI Mato Grosso do Sul, por meio do hospital e outros serviços, e responsável pela contratação de profissionais em outros Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) no Brasil.

Com esse ideal de civilizar os grupos indígenas da região, os serviços e assistências prestadas pela Missão Caiuá na época de sua instalação, estavam condicionados:

(...) somente se os índios adotassem novos costumes e práticas relacionadas à saúde, ao trabalho e, sobretudo, às crenças. Através dos missionários agrônomos, os índios receberiam instruções sobre os métodos agrícolas. Com o missionário médico, foram adotados novos métodos preventivos e de cura no processo saúde-doença (...) (PSCHISKY, 2014, p.62-63).

Vietta (2003) também pode corroborar:

O hospital e a distribuição de remédios sempre foram vistos, pelos fiéis, como parte de uma relação de troca. Neste sentido, também se insere a escolarização, visando instrumentalizar especialmente as crianças para a leitura e para o estudo bíblico (VIETTA, 2003, p.113).

Essas formas de 'trocas', na realidade se constituem enquanto imposições do modo de vida não indígena aos Kaiowa, considerando que a chegada de novas questões demandou a necessidade de apoios, principalmente no campo da saúde. Para as novas doenças que chegavam, havia os remédios do *karaí* mas que estavam condicionados a aceitação de viver a forma dos missionários, com os estudos religiosos, adoção de práticas agrícolas, entre outros.



Com a intensificação desses novos problemas e as constantes perdas de terras, os Kaiowa também constroem respostas, buscando se organizar as suas formas para resistirem coletivamente a esse processo. Seraguza (2017) relata que as grandes rezas, o *Jeroki Guasu*, se constituíram enquanto espaços em que “eram realizados cantos, rezas e danças e conversavam e se aconselhavam, sem a presença dos não indígenas” (SERAGUZA, 2017).

É a partir desses momentos e do compartilhamento de dificuldades que vinham sendo enfrentadas em diversos territórios, que o caráter político destes momentos emerge. O processo de construção da *Aty Guasu*, as assembleias políticas<sup>18</sup> durante a década de 1980, é primordial para a organização coletiva da luta dos Kaiowa. Pimentel (2015) relata:

Em sua forma atual, as *Aty Guasu* do lado brasileiro iniciam-se em algum momento – a depender do observador – entre as reuniões de cabeçantes promovidas pelo Programa Kaiowa e Nhandeva (PKN), em que o tema da terra aparece desde 1979; as assembleias e encontros promovidos pelo CIMI nessa mesma época; a atuação pública de Marçal de Souza; a articulação que permitiu a resistência ao despejo em *Pirakuá*, em 1985; e o início das *Jeroky Guasu* e *Aty Guasu*, assim denominadas efetiva e publicamente, em que se busca seguir o modelo do *Pirakuá* e articular pessoas vindas de várias áreas em prol de uma luta local. O momento de “nascimento” das *Aty Guasu* varia conforme o interlocutor. Não há unanimidade entre os indígenas que entrevistei e, se tivesse de dizer o que é mais citado, é certamente a experiência do *Pirakuá*, em função de que ali se deu a primeira experiência de luta conjunta, de gente vinda de várias aldeias. Mesmo assim, isso, em parte dos casos, varia conforme a região de origem dos interlocutores (PIMENTEL, 2015, p. 813).

E complementa a partir de um relato:

“Antigamente não existia reunião, só existia festa”, lembrou-me, certa vez (...) kaiowa idoso da região do Apa. As *Aty Guasu* atuais emulam essas festas. As assembleias do presente podem ser, inclusive, percebidas como grandes encontros que dificilmente aconteceriam em outro contexto. Pois, quando se poderia imaginar reunir tantos convidados, vindos de tantos lugares diferentes, em um mesmo lugar? Não há *Aty Guasu* em que, de noite, logo após o fim da assembleia, que dura todo o dia, não se realize uma grande confraternização em torno das rodas de canto e dança. Grandes reuniões dos rezadores

<sup>18</sup> Hoje a *Aty Guasu* se consolida enquanto uma entidade de representação do povo Kaiowa e Guaraní. Se desdobra na Kuñangue *Aty Guasu* e na Retomada *Aty Jovem* (RAJ), contemplando as pautas das mulheres e jovens, respectivamente.

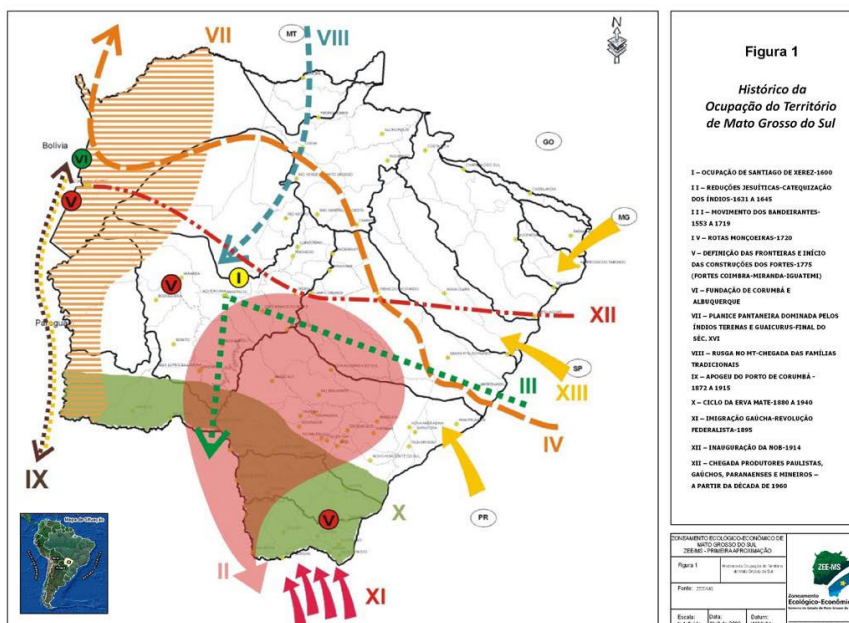


presentes ao evento também acontecem, e, conforme o clima da reunião, os cantos *porahei*, em suas várias modalidades, também seguem até a madrugada. Em paralelo, os jovens reúnem-se nas brincadeiras de *guaxiré* e *guahu*, que proporcionam muitas risadas, frequentemente, até o dia raiar. Nessas reuniões, podem ainda acontecer batismos de crianças pelos xamãs e sessões de cura para os doentes (PIMENTEL, 2015, p. 813-814).

Com isso posto, fica evidente o modo de se organizar coletivamente para contemplar as pautas políticas, bem como a forma que isso é percebido pelos Kaiowa. As discussões se misturam como tudo aquilo que diz a respeito da reunião e circulação de parentes, com festas, rituais e processos de cura, por exemplo, caracterizando o seu modo de fazer política e articulação de resistência.

Posto esses elementos do processo histórico que considero relevante para as análises que aqui pretendo, importante destacar que as frentes de colonização na região e o processo de confinamento resulta em uma imensa disparidade na ocupação dos territórios da região na atualidade. De acordo com dados consolidados pelo Instituto Socioambiental (ISA)<sup>19</sup>, hoje, 85% do território do estado do MS é ocupado pelas propriedades rurais, enquanto somente 2,4% da área é ocupada pelos povos indígenas.

**Figura 3 - Histórico da ocupação do estado de Mato Grosso do Sul**



**Fonte:** Anexo I Da Lei Nº 3.839, de 28 de dezembro de 2009. Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado de Mato Grosso Do Sul.

<sup>19</sup> Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/quem-sao#>



As frentes da colonização, sintetizadas na Figura 3, em resumo, são produtoras de transformações sociais na vida dos Kaiowa e de outros povos indígenas viventes na região. De acordo com Pereira (2016):

A ocupação das terras tradicionais kaiowa pelas frentes de ocupação agropecuárias no último século impôs a essa população, visíveis transformações em seu sistema social, resultantes da imposição de novas formas de produção econômicas, da perda do território, de alterações nos padrões demográficos e modelos de casamento. Esses problemas resultam da interação necessária e compulsória com as outras populações, agências da sociedade civil e instituições do Estado nacional (PEREIRA, 2016, p.16).

Com o exposto até aqui nesta subseção, busquei evidenciar alguns elementos do processo histórico vivenciado pelos Kaiowa na região sul do estado de MS. O processo de confinamento e a expulsão das comunidades de seus territórios, produzem marcas no cotidiano atual, principalmente ao produzirem transformações em sua organização social. A seguir, busco apresentar a atualidade da relação com o Estado brasileiro, que se dá por meio das políticas públicas.

### **3.1 As políticas públicas e a atual relação com o Estado**

Esta subseção será dedicada a apresentar um panorama geral das políticas públicas presentes nos territórios kaiowa e guarani em MS, incluindo a atuação de órgãos públicos específicos, como a FUNAI e a SESAI, e as políticas de educação indígena, assistência social, saúde indígena, e aqui, mais especificamente a saúde mental indígena. No contexto dos territórios kaiowa e guarani, torna-se relevante apresentar também aspectos da atuação das organizações da sociedade civil, como a Missão Caiuá, Conselho Missionário Indigenista (CIMI) e outras que constroem trabalhos específicos com essa população.

Observei que o cotidiano de grande parte dessas áreas é marcado por dificuldades impostas à existência dessas pessoas e seus modos de vida. Em geral, as possibilidades de renda são mínimas, poucos cargos públicos à disposição, poucas oportunidades de trabalho nas áreas urbanas, restando a realização de trabalhos



esporádicos por diárias em fazendas e/ou usinas da região. As famílias são atendidas pelos benefícios sociais como aposentadorias, pensões, Programa Bolsa Família (PBF) e a distribuição de cestas básicas por meio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Registrei que os territórios reconhecidos pelo Estado, contam, em sua maioria, com a presença de Escolas Indígenas, Unidades Básicas de Saúde Indígena (UBSI), o atendimento das Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI) e de equipes da área de assistência social (há o CRAS Bororó na TI Dourados), da Funai, além de outras instituições que atuam em conjunto com essas populações, como Organizações não-governamentais (ONGs).

O relatório “Estudos etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre Povos Indígenas” (Brasil, 2016, p. 66) aponta que esse conjunto de ações sociais, que inclui cestas de alimentação, PBF e a merenda escolar, entre outros elementos, não para é suficiente para solucionar problemas vivenciados atualmente, como por exemplo a insegurança alimentar.

O município de Dourados/MS compõe o DSEI Mato Grosso do Sul, onde conta com a presença de um Polo Base tipo II. São três UBSI nas áreas indígenas, que recebem a assistência de duas Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI). Ainda faltam profissionais suficientes nas diferentes áreas, o que sobrecarrega o trabalho das EMSI, reforçados por mais alguns poucos profissionais disponíveis na rede pública de saúde.

A rede de saúde indígena em Dourados se apoia em serviços ofertados pelo Hospital da Missão Indígena Caiuá e o Hospital Universitário da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) que são referência no atendimento especializado à população indígena. A UFGD possui um programa de pós-graduação de Residência Multiprofissional em Atenção à Saúde Indígena que forma profissionais de psicologia, nutrição e enfermagem para atuarem nesse contexto.

No município existem dois Centros de Atenção Psicossocial (Caps) (CAPS AD E CAPS II) que são referências nos encaminhamentos das questões de saúde mental indígena. Porém, devido à distância dos territórios indígenas, muitas vezes percorridas de bicicleta e a pé, inviabiliza o acompanhamento desses casos. É uma discussão recorrente, a criação de um CAPS AD Indígena, que atenderia no interior das áreas. Entretanto, não se tem um consenso a respeito disso entre os profissionais



de saúde e as lideranças indígenas. No entanto, essa discussão pode ser encontrada em Silveira (2018, pp.198-199). Atualmente, tem-se construído uma demanda por uma instituição específica para o atendimento psicológico baseado no modelo de abstinência, como as comunidades terapêuticas, que será discutido na pesquisa de doutorado.

Os Kaiowa e Guarani colocam enquanto demandas para a psicologia e o campo convencionado a saúde mental indígena, a recorrência de casos de suicídio e tentativas de suicídio, com violência auto infringida, casos de usos problemáticos de bebidas alcoólicas destiladas, e mais recentemente outras substâncias, como derivados de crack e cocaína, e casos de violências internas, domésticas, contra mulheres e crianças.

Isso vai ao encontro do panorama geral dos povos indígenas no Brasil e no mundo. Macdowell (2015) ao apresentar esse aspecto, destaca os processos históricos vivenciados na relação com o não indígena:

Os principais problemas associados ao campo da saúde mental que hoje afligem as populações indígenas no Brasil – e com significativa frequência em outros países onde há populações autóctones que foram também vítimas de processos coloniais – incluem práticas recorrentes de suicídio (em taxas muito maiores do que as médias verificadas para a população não indígena nos territórios contíguos), situações de violência (externa e interna às comunidades, incluindo a violência doméstica), uso prejudicial de álcool e outras drogas (particularmente aquelas industrializadas e as enredadas no fluxo do tráfico internacional de substâncias ilícitas), e o uso de medicamentos psicotrópicos associado a práticas diagnósticas bastante questionáveis (MACDOWELL, 2015, p.14).

Além disso, destaca a recorrência de práticas de medicalização nos encaminhamentos dessas demandas em contextos indígenas, não sendo diferente na realidade dos Kaiowa e Guarani em MS. Nesse sentido, deve-se retomar: como o Estado, por meio das políticas públicas em saúde mental, organiza recursos e propostas para construir respostas a essas questões?

Considerando a complexidade desses fenômenos, os Kaiowa e Guarani são assertivos em afirmar que passam a conviver com questões como essas, no contexto de confinamento e transformações sociais a ele relacionadas, e que dentro de sua ótica, aumenta a responsabilidade de não indígenas em dialogar com esses problemas, por meio da psicologia, especificamente.



Com relação aos usos considerados problemáticos de bebidas alcóolicas destiladas Moretti (2017) apresenta essa questão pensada em conjunto com a perspectiva kaiowa e guarani, onde destaca-se os processos históricos como geradores de transformações e problemas sociais. Os modos de beber foram uma forma de tratar o movimento histórico na vida kaiowa e guarani evidenciando o momento em que o uso de bebidas se tornou um problema, uma vez que o beber *kagwy*, a chicha, é considerado positivo e produtor de corpo e saúde. A introdução das bebidas alcóolicas destiladas, a cachaça, *caña*, está diretamente relacionada com ações colonizadoras na relação histórica com a sociedade não indígena, atendendo a interesses fundiários na região.

Os suicídios, se constituem enquanto um fenômeno complexo e que se torna recorrente mais recentemente na vida dos Kaiowa, no contexto das transformações sociais. Uma série de pesquisadores, principalmente antropólogos, já se debruçaram sobre a questão, como Pimentel (2006), Meihy (1991, 1993 e 1994) e Grunberg (1991). Há também, mais recentemente, iniciativas fecundas da psicologia como Staliano (2019) que tratam especificamente sobre casos de suicídio entre os Kaiowa. Apesar desses estudos, ainda não há um consenso sobre formas de abordar e construir estratégias em conjunto com as comunidades, indicando a necessidade de produções, que partam da psicologia, construídas de forma colaborativa com os conhecedores, pesquisadores, lideranças entre outras figuras importantes do mundo kaiowa, a fim de qualificar essa discussão mais a fundo.

No contexto de Mato Grosso do Sul o DSEI/MS organiza a política de saúde mental indígena contando com onze (11) profissionais de psicologia, que se distribuem nas aldeias de todo o estado. Conforme registrado em campo, no mês de setembro de 2020, não havia um profissional designado para área técnica em saúde mental, responsável por favorecer o apoio matricial/matriciamento, definido enquanto uma forma de produzir saúde entre equipes de saúde, a fim de qualificar a construção de estratégias intersetoriais. Reforça-se por meio de profissionais que atuam nos municípios próximos as aldeias

A FUNAI mantém profissionais que atuam na saúde mental favorecendo construções de redes de saúde mental, a partir de iniciativas registradas no documento (FUNAI, 2018). As redes de saúde mental buscam favorecer diálogos



entre os serviços de saúde indígena, saúde mental indígena, lideranças e comunidades.

Apesar da premissa da interculturalidade e de dialogar com conhecimentos indígenas, o trabalho dentro do campo da saúde mental em contextos indígenas ainda encontra muitas dificuldades impostas à concretização dessa perspectiva. Alguns trabalhos que se destacam por abordar essa temática, muitas vezes, são produzidos a partir da prática e compromisso de profissionais que se empenham integralmente na saúde com os Kaiowa e Guarani. Posto isso, é necessário um empenho sistemático em prol desta concretização, envolvendo interesse, recursos e ampla participação indígena. Além da não existência deste empenho, há muito pelo contrário, principalmente dentro do atual governo federal, o interesse é de desmobilizar o trabalho realizado pelas equipes de saúde indígena no Brasil, tanto pela falta da destinação de recursos, quanto por indicações de pessoas não qualificadas para os cargos de coordenação das ações da SESAI e dos DSEIs.

Durante a realização dos trabalhos de campo presenciei situações que ilustram esse esforço de desmobilizar trabalhos que fortalecem e dialogam com os Kaiowa e Guarani. Para além de nomeações de figuras ligadas a igrejas e militares<sup>20</sup> para coordenação do DSEI/MS, sem qualquer justificativa técnica, considerando a falta de experiência no campo da saúde indígena, há todo um esforço de desmonte do trabalho consolidado na região.

Trago o caso de uma psicóloga, que atuava no DSEI/MS, atendendo comunidades kaiowa, buscando fortalecer suas práticas de cuidado, modo de vida entre outros fatores que vão ao sentido da produção de saúde mental nestas aldeias. Seu trabalho era reconhecido enquanto uma referência por profissionais da psicologia e comunidades, no qual a profissional citava por diversas vezes sobre ‘construir vínculos’ enquanto uma estratégia de cuidado com as pessoas que atuava, principalmente com as mulheres kaiowa.

De acordo com o relatado, ao acompanhar um caso de violência doméstica contra uma mulher kaiowa, no qual a profissional buscou orientar e encaminhar seguindo diretrizes éticas, em conjunto com a vítima. Este acompanhamento, considerando todo o contexto de relações em que está inserido, gerou discordâncias

---

<sup>20</sup> Mais informações em: <https://deolhonosruralistas.com.br/2021/05/28/nomeado-por-pazuello-coordenador-de-saude-indigena-do-ms-e-exonerado-apos-mobilizacoes/>



de lideranças, consideradas mais conservadoras e ligadas a grupos religiosos, abrindo assim uma série de disputas.

Essas discordâncias encontraram no contexto atual do DSEI/MS, com a coordenação composta por figuras ligadas aos interesses do governo federal, suporte e foram alavancadas de forma a tencionar ainda mais as comunidades a respeito da questão. Mesmo com diversas mobilizações de apoio, o trabalho da profissional de psicologia, inicialmente, foi inviabilizado por meio de uma ampla burocratização, levando a não circulação desta pelas comunidades em que atuava, e em seguida, em dezembro de 2020, ocorre o desligamento da profissional do quadro do DSEI/MS, considerando a insustentabilidade da situação.

Situação parecida ocorreu no município de Dourados/MS, com o trabalho referência realizado pela equipe coordenada por um médico sanitaria, que possuía uma atuação histórica dentro do DSEI/MS, com mais de vinte anos de atuação e longa construção de vínculos com as comunidades. Com a chegada da pandemia de covid-19, essa equipe multidisciplinar buscava formas de atender as demandas das comunidades por conta própria, lidando com a constante falta de Equipamentos de Proteção Individual (EPIs), profissionais, transporte, entre outras dificuldades impostas pela política de saúde indígena. Nesse contexto agravado, a coordenação do DSEI/MS, definiu pela paralisação do trabalho e o desligamento do profissional sanitaria e de outros que compunham as equipes que atendem a região.

Voltando a saúde mental indígena na região, é consenso entre lideranças, instituições e órgãos públicos que existe a demanda da construção de um trabalho mais amplo que aborde as temáticas e questões da saúde mental indígena, de forma dialogada com as comunidades, lideranças e usuários e usuárias da rede de saúde mental indígena. Apesar deste consenso, falta uma definição do modelo de serviço a ser construído, tornando-se esse ponto um campo de disputas entre as diferentes figuras envolvidas. Atualmente, há um processo em curso no Ministério Público Federal (MPF) a respeito da situação de saúde mental indígena no município de Dourados (MS), no qual há discussões e debates para buscar definir qual o modelo mais apropriado a ser construído.

Silveira (2018) acompanha algumas discussões com diferentes figuras envolvidas em diferentes rodadas de debates a respeito dos encaminhamentos de



ações e recursos dentro da saúde mental indígena no município de Dourados (MS), como a FUNAI, SESAI, órgãos de segurança pública e MPF, e corrobora:

Todos concordavam que eram necessárias e até urgentes medidas para diminuir o consumo de bebidas alcoólicas e drogas, mas o que fazer ou como encaminhar as ações nessa direção não era consenso. No âmbito das ações de segurança pública, desenhou-se a implantação de um Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas (CAPS AD) dentro da Reserva Indígena (SILVEIRA, 2018, p.199)

Conforme pude registrar em campo também, existem propostas de consolidar um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) dentro de áreas kaiowa e guarani que possa se dedicar exclusivamente ao trabalho com as comunidades, como um CAPS Indígena. Essa proposta, de certa forma, seria uma via de consolidar recursos financeiros e humanos, mas emergem muitas preocupações em torno de como isso dialogaria com a realidade nas aldeias, sem reproduzir práticas euro centradas.

Há também propostas, encabeçadas principalmente por grupos e figuras ligadas as igreja e suas instituições, que buscam consolidar um modelo de serviços que seguem a lógica de comunidades terapêuticas, replicando seus métodos em áreas indígenas. Trago como exemplo, a realizações de eventos e formações<sup>21</sup> nesse sentido puxados por figuras ligadas as igrejas que realizam trabalhos nas comunidades.

Importante destacar que se trata aqui de iniciativas que partem da sociedade não indígena ocidental, e que refletem princípios que também estão em disputa no interior da sociedade não indígena ocidental. O CAPS, mesmo com todas as questões que cercam a sua atualidade, por princípios e diretrizes, pode assumir diferentes sentidos, e neste caso tem a possibilidade de ser apropriado pelos Kaiowa e Guarani, mobilizando recursos financeiros e humanos na construção de iniciativas que condizem com a realidade vivenciada pelos usuários moradores das áreas indígenas.

Por fim, para encerrar essa subseção, considero as políticas públicas como resultados de mobilizações dos Kaiowa, na busca pela garantia de seus direitos, respaldados pela CF de 1988, construindo formas de se relacionar com o Estado brasileiro. O processo histórico de confinamento, impulsionador de transformações sociais, estimulam a dependência desses grupos a essas iniciativas, interrompendo

<sup>21</sup> Mais informações disponíveis em: <https://missaocaiua.org.br/wp/?p=1912>



assim a sua autonomia e garantia plena de modo de vida. É nesse sentido, que penso que esse conjunto de políticas públicas ainda são insuficientes para a garantia da qualidade de vida e modo de vida kaiowa, sendo necessário uma maior participação das comunidades na construção e proposição de ações.



## 4 PRODUÇÃO DE SAÚDE E PRÁTICAS DE CUIDADO ENTRE OS KAIOWA

Esta seção procurou construir uma forma de pensar, que é chave nesta pesquisa, a produção de saúde e cuidado coletivo entre os Kaiowa e Guarani. A argumentação, desenvolvida a seguir, toma como base a relação entre as noções de saúde e pessoa kaiowa e guarani, dando fundamentos para pensar a saúde a partir dos processos de produção do corpo, onde estão inseridas práticas de cuidado.

Além disso, estão reunidos dados e informações produzidas em conjunto com os Kaiowa, que elucidam de algum modo os seus processos de produção de saúde e práticas de cuidado a que recorrem, principalmente aquelas que possam contribuir no entendimento do que costumamos configurar enquanto saúde mental indígena, tratada aqui como elemento da política pública de saúde indígena, que particularmente, nesta tese, me interessa problematizar.

Essa discussão se desdobra inicialmente a respeito da noção de saúde, pensada a partir da noção de pessoa e produção de corpo, para posteriormente apresentar, mais especificamente, tópicos relativos da produção de doenças e práticas de cuidado. Busco entender a relação existente entre os modos de ser kaiowa e aquilo que consideram como a boa saúde, demandando fatores espirituais e condições objetivas, que serão mais bem descritas a seguir.

A construção dessa relação entre saúde, noção de pessoa e produção de corpos, proposta aqui, é relevante para a psicologia, pois nos coloca próximos daquilo que é central na produção de conhecimento kaiowa e guarani. Além disso, é aqui que se revelam condições sociais e históricas destes processos, marcados principalmente pela relação com a sociedade não indígena e a resistência a diversas violências inerentes a essa relação.

É, portanto, a partir disso, que conforme apontado por Moretti (2017), que proponho uma forma de seguir, construindo o compromisso social e ético-político da psicologia, aqui, a partir da tentativa de pensar na relação com os kaiowa e guarani, enquanto aquilo que é exterior, o de fora, o *outro*, do qual produzem sentidos e percepções. Nesse sentido, nossas questões e temas de interesse devem ser permeados pela forma de pensar kaiowa e guarani, para primeiro, evitar reproduzir



perspectivas etnocêntricas, e segundo, se aproximar das formas que explicam e se organizam com relação a esses processos que na psicologia são definidos como psicológicos.

Importante destacar, que esses processos, antes de tudo, são sociais, relacionados com condições objetivas, e que ao se demarcar o pensar a partir da produção de saúde, em sua relação com as transformações históricas e sociais vivenciadas pelos kaiowa e guarani, permitem captar o movimento expresso nessa categoria.

Aqui, apresento como as temáticas centrais que esta pesquisa propõe, concepção de saúde e práticas de cuidado, são entendidas e permeiam as discussões que busco construir. O pressuposto que assumo é que, para os Kaiowa e Guarani, a concepção de saúde está diretamente relacionada com a noção de pessoa, categoria construída pelo perspectivismo ameríndio, expressa na produção de corpos, estes por sua vez, centrais na relação com o mundo social.

A construção da pessoa ameríndia “é essencialmente um processo de produção de sujeitos e subjetividades centrado no corpo” (MACDOWELL, 2015, P. 23). Ao propor pensar a saúde de forma relacionada com a construção de pessoa, é possível considerar a produção de corpos no contexto do movimento da vida. Mediante isso, penso em uma produção de saúde que é coletiva, expressando processos históricos e sociais vivenciados. Nisso, incluo a transformação de corpos e a correlação com as práticas de cuidado que se inserem nessas transformações.

Inicialmente, recorro a (SEEGER *et. al.*, 1979, p. 03), para apresentar que a categoria pessoa e o lugar do corpo humano nas sociedades indígenas “são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades. Para esses referendados autores, tomar a noção de pessoa enquanto categoria decorre, entre algumas das necessidades citadas, de escapar de algumas noções de indivíduo, reproduzidas em algumas linhas antropológicas, e, adiciono aqui, em linhas da psicologia, que se reduzem a uma visão particular ocidental e não indígena do ser humano, no caso, o indivíduo. Além de que, afirmam “os idiomas simbólicos ligados a elaboração de pessoa apresentam um rendimento alto” nos estudos com as populações indígenas da América do Sul, sendo estes idiomas simbólicos, diferentes de outras sociedades, e que vão ao sentido da “construção de pessoas e à fabricação de corpos” (SEEGER *et. al.*, 1979, p. 10).



Nessa forma de olhar proposta pelos autores, o corpo, por sua vez, “afirmado, ou negado, pintado e perfurado, resguardado, ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano” (SEEGER *et. al.*, 1979, p. 4). Ademais, eles apresentam o corpo, não enquanto “suporte de identidades e papéis sociais”, mas “como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento”. É isto que confere essa posição central ao corpo nas sociedades indígenas, onde “a fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social” (SEEGER *et. al.*, 1979, p. 11).

Com isso, pode-se construir uma forma de dialogar com a produção de conhecimento das sociedades indígenas, considerando que os saberes estão localizados e dizem respeito ao corpo. Conforme apontam Seeger *et. al.* (1979), existe a necessidade de se tomar o discurso indígena sobre a corporalidade e pessoa como informador da práxis social concreta e única via não etnocêntrica de inteligibilidade desta práxis (SEEGER *ET. AL.*, 1979, p.16).

Vale ressaltar que, a capacidade de transformação do corpo, aspecto evidenciado nessa noção e que pode ser visto como expressão do movimento social e histórico, onde este se situa e se produz. A partir de Viveiros de Castro (1979) considero o papel do social/coletivo na produção do corpo, este “submetido a processos intencionais, periódicos, de fabricação”, se apresentando “como um conjunto sistemático de intervenções sobre as substâncias que comunicam o corpo e o mundo: fluídos corporais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 40).

O autor complementa que “não é possível uma distinção ontológica – tal como o fazemos – entre processos fisiológicos e processos sociológicos, ao nível do indivíduo”, onde “a natureza humana é literalmente fabricada, modelada, pela cultura. O corpo é imaginado, em vários sentidos, pela sociedade”. E conclui, ao falar sobre os *Yawalapiti* que “o social não se deposita sobre o corpo *yawalapiti* como sobre um suporte inerte: ele cria esse corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 40-41).

Ainda de acordo com o autor, a produção dos corpos em sociedades *xinguanas*, a que suas pesquisas se referem, segue uma “lógica da incorporação/excorporação de substâncias críticas”, onde os momentos de reclusão



manifestam isso mais fortemente. As enfermidades e doenças que afetam o corpo, são considerados, nessas perspectivas, como momentos de reclusão (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 41). Aqui, surge uma forma de perceber a relação entre a constituição da pessoa e a sociedade, permeada pela dialética fabricação/reclusão e decoração/exibição de corpos que ilumina a emergência daquilo que entendemos enquanto ‘individualidade’:

Fabricação/reclusão opõe-se, assim, a decoração/exibição: desenrola como oscilação entre estes dois momentos complementares e necessários. Esta dialética ilumina os modos de emergência da individualidade, (em sentido lato) na sociedade xinguana. O pátio, a fala do pátio, a luta corporal, a dança, a exibição (tipicamente masculina) da própria singularidade no centro da aldeia só existem articulados com o gabinete de reclusão seu silêncio e seu segredo, a fabricação demorada do corpo, submetido a regras de continência alimentar e sexual. Aquilo que distingue os indivíduos (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p.41).

É por meio da alimentação, restrições em períodos de desordens e transformações, participação e realização de rituais, ou seja, rituais de passagens, prática de rezas, uso de vestimentas, instrumentos musicais, por exemplo, que o corpo considerado ideal, saudável, é produzido. Esse corpo, que requer práticas e cuidados, ao ser apresentado expressa períodos vivenciados, revelando o seu caráter social, à medida em que se torna mediador da relação com o mundo e com aquilo tudo que o compõe.

É a partir disso que opto por construir uma aproximação com a psicologia. Uma forma de pensarmos junto com os povos indígenas centrando o diálogo no conhecimento a respeito de produção de pessoa e produção de corpo que estes povos constroem, e reconhecer que aí estão expressas condições sócio-histórica e culturais desses processos. Processos que, por sua vez, podem e devem ser reconhecidos na sua dimensão integral, em que o singular e o coletivo se imbricam. O corpo nas sociedades indígenas é produto e produtor de relações sociais, passível de transformações e de capacidade transformadora, expressando a relação entre pessoa e sociedade. Assim, nos regimes sociocosmológicos perspectivistas o processo da construção da pessoa implica, ao contrário de um processo de objetificação, uma permanente personificação (SEEGER et al., 1979, p.34).



Ao compreender o corpo como uma expressão sócio-histórica, produzir corpo tem a ver com uma forma de ser e agir em relação ao mundo; essa é a chave para a discussão que faço aqui. O corpo na perspectiva kaiowa, que apresento em Moretti (2017) em debate com Melia, Grunberg & Grüngberg (1976) e Seraguza (2013), é composto por duas almas, *ñe'ẽ* e *ã*, fundamentais para a produção do corpo e pessoa. Os autores apresentam o “*ñe'ẽ* enquanto a alma sagrada deve ser ouvido durante o *tesapyso* e dado a criança como seu nome. Além disso, apresentam espiritual que se assenta no corpo e se expressa através da fala”. O nome dessa alma enquanto “a alma do corpo, que se manifesta durante a vida na sombra” (MELIA, GRUNGBERG & GRÜNGBERG, 1976, p. 169).

O *ne'e*, como alma que se assenta no corpo, apresenta instabilidades, o que busca deixar o corpo dependendo de condições da vida. Desta forma, é descrita como um pássaro, que pode voar e deixar o corpo da pessoa, o que decorre de uma série de questões, sendo deixada somente com *ã*, a alma corporal, e suscetível a ações de outros espíritos, correndo o risco de perde a humanidade kaiowa. A instabilidade do *ñe'e* é produtora de afetações nos modos de ser e se relacionar com mundo, conforme vou discutir mais especificamente na seção 4.2.

É a partir deste movimento que se torna possível compreender a produção de diferentes corpos, apontando o corpo leve, considerado ideal, ao corpo pesado, aquele visto de forma não ideal; Mura (2012) apresenta que “[a] lógica da estabilidade/instabilidade da alma é, por sua vez, vinculada ao binômio *ro'y/aku* (frio/quente). Essa lógica de dualidade entre frio e quente se desdobra em outros segmentos desta forma de pensar, como no *teko*, o modo de ser kaiowa.

Os Kaiowa nos convidam a pensar as formas de ser e agir de acordo com a produção de corpos permeadas pelo processo histórico, social e cultural particular vivenciado. Uma perspectiva kaiowa a respeito daquilo se pensa, enquanto uma ciência moderna, visto como processos psicológicos, diz respeito às condições coletivas vivenciadas, onde no corpo e *teko* desdobra o movimento de modos de ser e de vida possíveis em vários contextos. O sentido ideal desse movimento que, aponta para um modo de vida assim como os das divindades, o *teko porã*, produz um corpo leve, capaz de dialogar com o mundo e tudo aquilo que o compõe, como os animais, plantas, rios, minerais, espíritos e outros seres não humanos, de forma equilibrada, compondo a sua concepção cosmológica. Um corpo leve é capaz de realizar



passagens por outros patamares, criando condições para dialogar com os *jary* e outros espíritos que habitam o mundo.

Esse movimento aponta também para outros modos de ser, produtores de outros corpos considerados quentes. O *teko aku* sintetiza o modo de vida permeado pelos momentos das desordens, desequilíbrios e instabilidades corporais, decorrente uma série de implicações espirituais e cosmológicas. O corpo ganha um peso invencível a partir da incorporação de práticas do outro, do mundo do outro:

O tekoaku é um estado de desordem na vida das pessoas que o vivenciam, um estado de transição entre o “nós”, pertencente ao grupo, e o “outro”, estrangeiro ao coletivo. Na desordem, os seres sobrenaturais podem levar a pessoa a deslizar para condutas não aprovadas no coletivo; são levadas ao excesso, à superabundância produtora do Outro (SERAGUZA, 2013, p. 91).

Dentro de um pensamento kaiowa, o excesso da frieza ou do calor é percebido enquanto algo negativo, representando uma forma de ser e agir que não está de acordo com o modo de vida ideal preconizado. Uma pessoa considerada boa, que age com sabedoria, é aquela que sabe lidar com os momento de ordens e desordens na vida kaiowá, com a capacidade de dosar as formas de agir, tanto fria quanto quente, nestes determinados contextos, promovendo assim o equilíbrio entre essas esferas da vida. Pude aprender, que existem diferentes formas de calor, como por exemplo o calor proveniente do fogo familiar, necessário para a vida e o estabelecimento de relações sociais, e outras formas de calor, não tão positivas, como por exemplo, o calor produzido no corpo por meio dos feitiços. Emerge aqui, o movimento do modo de vida kaiowa, onde o frio e o quente não estão em polos distintos de uma oposição, mas sim, que se complementam, sendo demandados em determinados momentos específicos, sendo a capacidade ideal a de dosar e promover este equilíbrio entre essas esferas.

Assim, como também já apresentei em (MORETTI, 2017) dentro dessa lógica, ser como as divindades é o que confere humanidade à pessoa kaiowa, onde há um equilíbrio nas relações com os espíritos e condições que a compõem. O ser não ideal pode ser pensado no sentido de ser levado a perder aquilo que confere a humanidade, quando, a partir de condições sociais, históricas e espirituais, age-se como o *outro*, incorporando práticas e relações consideradas ruins. Nesse processo, ocorre o risco



de se tornar o outro, ser ‘devorado’, absorvido, capturado pelo outro, levando ao possível afastamento dos espíritos que compõem a pessoa kaiowa, resultando em um contexto de favorecimento da produção de más relações.

Essa forma de conceber o processo de produção de pessoa indica que não há uma cisão entre o corpo, compreendido como social, considerando o que colocamos acima, e processos subjetivos, mentais e tudo aquilo que chamamos, enquanto uma ciência moderna, de fenômeno psicológico; esses processos são também sociais, na relação com o coletivo e os outros. Macdowell (2015), ao discutir uma aproximação entre perspectivismo ameríndio e saúde mental em contextos indígenas, pode contribuir para esse entendimento:

O lugar desse ponto de vista não é a mente, mas o corpo, como lócus da diferenciação e da personificação dos sujeitos – uma diferenciação que é tanto interespecífica (com relação a animais e espíritos, sobretudo), quanto intraespecífica (com relação a outros povos) (MACDOWELL, 2015, p. 34).

Aqui, novamente se revela a forma como os povos indígenas da América do Sul, no caso específico desta tese, os Kaiowa, centram sua produção de conhecimento no corpo, este, que carrega a diferença, tanto entre os humanos, quanto entre humanos e outros seres, como animais e espíritos. Nesse sentido, torna-se necessário que a psicologia se aproxime desses conhecimentos, a fim de colaborar e produzir em conjunto com os Kaiowa e Guarani, compreendendo o corpo como central nessas sociedades.

Essa centralidade do corpo será aqui, nessa direção, considerada na produção sócio-histórica da pessoa, de maneira a aprofundar a compreensão que permite enfrentar as dicotomias clássicas da modernidade presentes na psicologia: entre subjetividade e objetividade, mente e corpo, aspectos psicológicos e físicos, aspectos individuais e sociais. A perspectiva sócio-histórica se propõe a enfrentar essas dicotomias e entendo que no diálogo com as noções de produção de pessoa e corpo apontam para a mesma direção. Mais do que isso, colocam em cena a centralidade do corpo, permitindo modular, de maneira a tornar mais forte, a noção integral de ser humano. É nessa perspectiva, a meu ver, que se espraíam possibilidades de diálogos entre psicologia e conhecimentos indígenas, de modo a não reproduzir imposições



etnocêntricas e psicológicas, pensando para além das dicotomias acima citadas.

Com isso posto até aqui, busco uma forma de dialogar com a concepção de saúde kaiowa, a partir da noção de pessoa, na medida que está relacionada com tudo que compõe o modo de ser e os contextos social, históricos e culturais que está inserida. A compreensão de que a pessoa e a saúde são produzidas abre a possibilidade de se atentar para as condições em que se dá essa produção. Condições que chamo de objetivas, mas atentando para a necessidade de superar os reducionismos cometidos em nome dessa categoria. As condições objetivas a considerar devem ter em foco a totalidade da vida social e culturalmente produzida. Neste momento, vale retomar o movimento, apontado acima, entre o frio e o quente, em que se espraia a concepção de saúde kaiowa. Nela, o corpo saudável emerge a partir de condições objetivas e das práticas de cuidado, espirituais e físicos, que vão no sentido de um modo de ser também considerado ideal, que age com sabedoria.

Essas transformações e variações do corpo, expressam que estes processos são permeados pelas condições históricas, sociais e culturais vivenciadas. No caso dos Kaiowa, o processo percebido como um confinamento (BRAND, 1997), como foi analisado na seção 3, limita as formas de ser, por meio de diferentes estratégias presentes no confronto desse modo de vida com o não indígena ocidental, como o exemplo da imposição das Reservas Indígenas e das condições de vida impostas pelo Estado brasileiro historicamente.

Assim, emerge também a relação deste processo com a cosmologia kaiowa, enquanto uma teoria a respeito do universo e a percepção do mundo ser habitado não somente pelos humanos, mas por uma rede de seres, visíveis e não visíveis, que têm a capacidade de transformação da realidade:

Enquanto a biomedicina tende a limitar suas noções de doença e cura aos processos biológicos verificáveis através da observação concreta, a medicina indígena busca uma compreensão maior. Na sua visão, o processo saúde/doença faz parte da ordem cosmológica e abarca as forças invisíveis, as forças da natureza e as forças humanas (LANGDON, 2005, p. 7).

A relação entre humanos e outros seres, como os animais, plantas, rios, minerais e espíritos, a partir de uma concepção ideal kaiowa, deve ser equilibrada, este por sua vez, alcançado por meio das rezas e cantos. Nesse sentido, a relação



com esses outros que compõem o mundo é mediada pelos diálogos com os *jary*, capacidade essa, considerada primordial aos *ñanderu* e das *ñandesy*.

Construída essa perspectiva da concepção de produção de saúde kaiowa, aliada com a noção de pessoa e o corpo, social e histórico, sigo a discussão proposta a partir das seguintes temáticas: processos de produção de doenças, e de como os Kaiowa e Guarani os explicam e classificam, e em seguida, trato das práticas de cuidado, como aquilo que produz corpos e promove as condições da boa saúde kaiowa.

#### 4.1. O que afeta a forma de ser e agir

Neste momento, a discussão que busco construir é a respeito do modo como os Kaiowa, com que pude estar em contato durante este período, explicam e classificam doenças, enfermidades e tudo aquilo que pode acometê-los de uma forma considerada negativa. Essas formas de explicar provocam a pensar os processos de adoecimento como aqueles produzidos em contextos históricos, sociais e culturais. Também remete à necessidade de se pensar a partir da cosmologia no processo de produção de doenças, bem como também na produção de saúde, considerando que, de acordo com essa perspectiva, o mundo é habitado e construído não só por humanos, mas também por outros seres que produzem suas subjetividades, como os animais, plantas e espíritos não humanos, como a *jary kuera*, aqueles que são como os donos das coisas.

Retomo neste momento, a fala da antropóloga Sandra Benites durante uma aula inaugural, realizada de forma remota, organizada pelo Centro de Estudos, Pesquisa e Extensão em Educação, Gênero, Raça e Etnia do curso de Ciências Sociais de Amambai (MS) da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), em abril de 2021. A antropóloga, falando a respeito do ser mulher e pesquisadora guarani, falou sobre a necessidade de se ouvir interlocutoras mulheres, considerando o contexto histórico de não diálogo com elas, optando-se preferencialmente por interlocutores homens, na literatura de áreas do conhecimento em geral, mais, especificamente neste caso da antropologia. Com isso, amplia-se o acesso a diversidade de conhecimentos, pensamentos e percepções.

Nesse sentido, trouxe como um exemplo, este que busco retomar aqui, uma versão do mito guarani, que ‘circula predominantemente entre as mulheres’ e que



apresenta uma boa descrição de como operam os mecanismos que afetam a forma de ser e agir das pessoas. Nesta versão, o momento que *ñandesysuvu*, a primeira rezadora, sai caminhando em busca de seus filhos gêmeos e acaba na toca das onças, é narrada e entendida como um momento em que ela foi levada agir desta maneira e fazer isso, por estar em um período de tristeza e ressentimento, logo suscetível a ações de espíritos considerado ruins, que leva a se tornar uma presa das onças.

Esse exemplo dado por Sandra Benites, vem ao encontro com a ser construído aqui nesta seção, considerando o processo de produção de saúde e como opera aquilo que afeta as formas de ser e agir dos Kaiowa e Guarani. ‘O ser levado a realizar algo de ruim’, também aprendido por mim em trabalhos de campo e vivências, explica as afetações na forma de ser e agir, a partir de um pensamento kaiowa e guarani, onde estão inseridos os aspectos sociais, históricos e culturais. Tornar-se suscetível a ação de espíritos considerados ruins, ligados ao mundo dos mortos, por exemplo, deve-se a fatores construídos sócio historicamente, e pode levar à perda da humanidade, sendo ‘devorado’ pelas onças (pelo outro).

Por que essa intenção desses espíritos? Seguindo a lógica dos *jary*, que pude ouvir entre os aprendizados com os Kaiowa, tudo no mundo, assim como as doenças possuem seus donos espirituais, em que são necessários o diálogo e a compreensão de seguir as prescrições demandadas na relação com esses seres não humanos. Os donos das doenças, como os *anguery* que abordo a seguir em outra subseção, podem estar ligados ao mundo dos mortos, em que buscam se relacionar com parentes vivos e levá-los consigo.

Podemos refletir, incorporando essas noções vindas dos saberes kaiowá, que, sim, as coisas, fenômenos, seres, entes *têm dono*. Não exatamente na perspectiva de propriedade que guia o pensamento ocidental. Mas, no sentido de que estão referidos a algo além deles mesmos. Algo que está estabelecido pelas relações que existem no mundo e que não podem ser desconsideradas. Estabelecido por um lugar ocupado pelas pessoas e que expressa o resultado de um movimento entre o que faz cada um e o que fazem os outros; entre condições produzidas por cada um e produzidas pelos outros, para as ações e engajamentos em determinado modo de vida. Outros que podem ser seu próprio grupo, seus parentes ou pessoas de outra parentela. Ou ainda, podem ser pessoas não indígenas. São muitas as possibilidades



de relação, são muitos os donos. Atentar para isso representa a possibilidade de produzir saúde, vida saudável, de forma plena e integral (corpo e alma) como ensinam os kaiowá e guarani.

A respeito da produção e origens das doenças, os Kaiowa realizam uma evidente distinção entre as enfermidades que são próprias de seus sistemas e aquelas que são exteriores, provenientes da relação com outros modos de vida, como os dos não indígenas e que passam a adentrar seus cotidianos historicamente. A relação com o modo de vida não indígena é por si só geradora de coisas consideradas negativas, como angústias e medos, muito em conta dessa relação estar marcada pela violência colonial. Os projetos da sociedade não indígena atravessam a vida dos Kaiowa de diferentes maneiras, produzindo transformações sociais que marcam nos modos de vida atuais possíveis nas comunidades kaiowa.

Trago aqui nesse momento, para expressar as pressões geradas por este processo, uma imagem compartilhada comigo por aplicativo de mensagens por uma colega, de uma moradora da Aldeia *Laranjeira Ñanderú I*, próximo ao município de Rio Brilhante/MS. Para contextualizar a foto, com as proximidades da data de continuidade do julgamento no Supremo Tribunal Federal (STF) sobre o processo demarcatório da *TI Guyra Roka*, em abril de 2021, as comunidades kaiowa e outros povos indígenas passaram a se mobilizar para se posicionarem contrários à possível adoção da tese do marco temporal pela suprema corte do STF.

O dia do início da sessão, que analisaria o processo, foi cercado de expectativas e foram registrados atos e mobilizações em favor da *TI Guyra Roka*. É certo que um processo que coloca em jogo os processos demarcatórios, por meio da tese do marco temporal, é gerador de diversas angústias, não somente para os moradores da TI em questão, mas também para todos os povos indígenas, uma vez que este processo é considerado emblemático, podendo abrir jurisprudência para a adoção da tese em outros casos de demarcação.

Com isso, volto à imagem (Figura 4) citada, de uma moradora da aldeia Laranjeira Ñanderú I, onde estavam mobilizados contra o marco temporal. A mensagem na faixa exposta pela comunidade é bem explícita “a tese do marco temporal gera maior tortura psicológica aos povos nativos”, e pode gerar reflexões para contribuir com a discussão aqui proposta sobre as pressões e impactos dos



projetos da sociedade não indígena para os povos indígenas, e aqui mais especificamente os Kaiowa, e seus territórios.

Os povos indígenas de todo Brasil já vinham se mobilizando, assim como em outras etapas deste processo jurídico, desde algumas semanas antes com extrema preocupação a respeito dessa decisão da Suprema Corte. Os ministros teriam que decidir qual tese seria aplicada a esse processo, o Indigenato ou o Marco Temporal, e a decisão nesse caso considerado emblemático<sup>22</sup>, se tornará base para os outros tantos processos jurídicos de disputa fundiária que os povos indígenas enfrentam por todo o país.

---

<sup>22</sup> Além do caso da TI *Guyra Roka*, é considerado emblemático também o caso da TI *Ibirama Laklaño*, do povo Xokleng, localizada em Santa Catarina (SC).



**Figura 4** - Mobilização contra o Marco Temporal na Aldeia *Laranjeira Nãnderu I*



**Fonte:** M'BOY, Clara (2021).

**Nota:** Compartilhada via aplicativos de mensagem eletrônica.

O Indigenato é a tese expressa nos artigos 231 e 232 da Constituição Brasileira de 1988, onde estão garantidos os direitos territoriais e sociais dos povos indígenas. Já o Marco Temporal, é uma interpretação perversa desses artigos, encampada por ruralistas e amplamente defendida pela bancada ruralista do Congresso, segundo a qual os povos só têm direito aos territórios que ocupavam no ano de 1988, na data da promulgação da Constituição Federal.

Se os povos indígenas foram expulsos de seus territórios desde a chegada dos colonizadores portugueses, como isso garantirá a plena devolução de suas terras?



Além do mais, o processo de expulsão das terras tradicionais se intensificou no período da ditadura militar para práticas tidas como econômicas: o garimpo e a produção agrícola por exemplo, que intensificaram a expulsão dos grupos indígenas de seus territórios. Nesse sentido, a aplicação da tese do Marco Temporal pode legitimar esses crimes cometidos amplamente nesse período.

As contínuas suspensões e adiamentos desses julgamentos que irão estabelecer jurisprudência sobre a interpretação que deve ser dada aos artigos 231 e 232 da Constituição Federal são recebidas com receio pelos povos indígenas do Brasil, tendo em vista que a incerteza sobre a garantia do direito à terra é constantemente recolocada pelo Governo Bolsonaro, este, que considera os povos indígenas como inimigos do seu governo e do “desenvolvimento” do país.

As pressões e a iminência da perda dos territórios, marcam a vida atual dos Kaiowa e Guarani, e os projetos da sociedade não indígena atravessam seus projetos e modo de viver. Na região sul do estado de MS, são diversas frentes que avançam em direção aos territórios kaiowa e guarani, servindo a interesses do agronegócio, e atualmente, mais especificamente em Dourados (MS), a serviço do setor imobiliário.

Nesse cenário, são adotadas diversas estratégias, que além do uso de seguranças contam com o aparato do Estado, como a polícia, para expulsarem as comunidades das inúmeras retomadas que se levantam constantemente. As truculentas práticas envolvem a destruição de casas, bens pessoais, roças, casas de reza, espaços, seja com tratores ou com o uso do fogo. Além disso, acirra-se conflitos internos para servirem aos interesses privados de não indígenas, levando a desestabilização de relações entre parentes e parentelas.

Nesse sentido, a faixa registrada na imagem apresentada na figura 2, demonstra um uso de um termo proveniente da psicologia, “tortura psicológica”, para expressarem angústias e sofrimentos que tem sua gênese na relação com o modo de vida não indígena. Vale destacar, que este não é o fim do processo, pois perante as ameaças ao seu modo de vida e territórios, os Kaiowa e Guarani se mobilizam para gerar respostas e concretizar os projetos políticos próprios, expressando a sua capacidade de resistência e ação política.

Posto isso, os fatos descritos possibilitam construir um diálogo com Fanon (1956). Em sua carta<sup>23</sup>, endereçada ao Ministro Residente e Governador-Geral da

<sup>23</sup> Disponível em: <https://traduagindo.com/2022/03/23/frantz-fanon-carta-ao-ministro-residente/>



Argélia, em que solicita a sua demissão de um hospital psiquiátrico em que atuava na Argélia, Fanon é assertivo em afirmar que as condições do país, em meio a disputas coloniais, impossibilitavam a construção de um trabalho de produção de cuidado na referida instituição. De acordo com o psiquiatra “os acontecimentos da Argélia são a consequência lógica de uma tentativa abortada de descerebralizar um povo” (Fanon, 1956, s/p.) evidenciando o projeto político de colonização da região enquanto produtor constante de sofrimento

Seguindo a linha de pensamento proposta nesta tese, com base na produção de saúde, este processo demonstra transformações sociais que decorrem historicamente, onde o corpo as evidência. Os diferentes corpos e modos de agir que resultam dentro das condições possibilitadas, são percebidos a partir dos conhecimentos kaiowa e guarani, e se torna relevante dentro desta discussão dialogar com essas percepções. Desdobro as seções a seguir para aprofundar essa compreensão da produção de pessoas e corpos e sua relação com a noção de saúde. Referem-se à para descrever dois, descritos enquanto, estados de agir e ser, que sobre os quais pude ouvir a respeito durante minhas relações com os Kaiowá e Guarani, o *anguery* e *nhemoyrõ*, e que expressam explicações e descrições sobre os mecanismos dessas afetações.

#### 4.1.1. *Anguery*

O presente tópico é dedicado a aprofundar a discussão a respeito dos *anguery*, ou o *angue*, que tem grande importância dentro do processo de produção de saúde, e doenças, dos Kaiowa e Guarani. Como psicologia, de acordo com a aproximação com os saberes tradicionais que propomos, é importante ter essa percepção, a fim de dialogar com os conhecimentos e categorias próprias destes povos.

Aqui, considero relevante destacar que em minhas vivências e trajetórias com os Kaiowa<sup>24</sup>, principalmente nas discussões relacionadas a saúde indígena e, mais especificamente, a psicologia e saúde mental, foi recorrente ouvir a necessidade dos(as) profissionais que atuam nessa política pública se aproximarem de concepções, como os *anguery*, a fim de qualificar melhor o trabalho realizado em

<sup>24</sup> Esses momentos foram também considerados por (MORETTI, 2017, p. 81), e foram mais bem trabalhados em capítulo (Moretti, 2020) publicado posteriormente.



conjunto com as comunidades. Além disso, nesses momentos, os Kaiowa também apontam os rezadores e rezadoras como operadores de conhecimentos para lidarem com os *anguery*, “somente os *ñanderú* sabem como curar, somente com muita reza e uso de *pohã* (remédios do ‘mato’) disponíveis” (MORETTI, 2017, p. 81), destacando a necessidade de diálogo entre estes e os profissionais da saúde indígena, dentre os quais estão as psicólogas e psicólogos.

Partindo disso, torna-se relevante, primeiramente, questionar: o que são os *anguéry* e como operam seus mecanismos nos corpos e nos campos da sociabilidade kaiowa? Os *anguery* são espíritos considerados ruins, que são oriundos da alma animal ou telúrica do corpo, que se expressam na sombra da pessoa, que não realiza a passagem correta para os outros patamares após a morte, por meio de rituais fúnebres. Nimuendaju (1987), narra algumas situações relacionadas aos *anguéry* e em geral esse tipo de espírito gera medo nos *Apapocuva*<sup>25</sup>, assombrando os vivos, conforme apresenta Pereira:

(...) é um tipo de alma, carnal ou telúrica, separada do corpo por ocasião da morte. Costuma perambular pelos locais por onde transitava a pessoa em vida, assustando ou infligindo mal às pessoas, sendo por isso muito temida (PEREIRA, 2016, p.32).

Estes espíritos perambulam, mais intensamente em períodos noturnos, após o sol poente, pelo mundo dos humanos, em busca de se relacionar com pessoas, em geral parentes daquela que faleceu, dando origem a esse tipo de alma, o que ocasiona mudanças na forma de agir e de ser. Soavinski (2019, p.134) afirma que cruzar com esse tipo de alma errante “é sempre coisa desafortunada pois ele pode trazer doenças; a pessoa é acometida por dores, febre alta e fica desanimada”. Para além de somente cruzar com um *anguery* há também a possibilidade de se relacionar de forma mais, digamos, duradoura ou mais longa, uma vez que este tratará de estabelecer um diálogo e um vínculo de amizade com esse homem e o fará desenvolver um jeito ruim de viver, podendo lhe causar a morte (JOVANE SANTOS 2012, p.47 citado por SOAVINSKI, 2019, p.134).

A respeito das intenções dos *anguery*, estes “querem é ter parentesco,

<sup>25</sup> *Apapocuva* é o nome designado ao povo Guaraní em sua obra.



companhia, alguém com quem conversar, caminhar, partilhar seus alimentos; têm saudades de sua vida e sofrem por se sentirem solitários” (SOAVINSKI, 2019, p. 134).

Essa relação com os *anguery* estabelece mudanças, que me foram relatadas e que pude registrar em minhas vivências com os Kaiowa, tais como o afastamento da pessoa de sua parentela, variações de hábitos e pensamentos, circulação por caminhos e áreas diferentes daquelas consideradas ideais e o aparecimento e/ou intensificação de formas de ser e agir individuais e agressivas, consideradas ‘quentes’ em uma perspectiva kaiowa. Conforme aponte na dissertação de mestrado (Moretti, 2017) os *anguery* são recorrentemente associados pelos Kaiowa e Guarani ao uso considerado problemático de bebidas destiladas, quando os comportamentos agressivos e antissociais são potencializados.

A presença do *anguery* na vida de uma pessoa, de acordo com o que foi narrado<sup>26</sup> pela *ñandesy*, interlocutora da pesquisa de mestrado (Moretti, 2017), pode levar ao afastamento dos espíritos essenciais do corpo e da pessoa kaiowa, em um processo gradativo. Em uma de nossas conversas sobre as rezas de cura, que promovem cuidado<sup>27</sup>, essa *ñandesy* fez um denso relato a respeito de um caso na aldeia Panambizinho, em que a pessoa perambulava pelos travessões da aldeia, atacava pessoas, assustava, tentava derrubar os outros que passavam de bicicleta ou moto, avançava em carros, parecia estar sempre “bêbado” e raramente voltava para sua casa. Para ela, este era um nítido caso da presença de um *anguery*, em que, com o passar do tempo, mais o *ñe’e* se afastava desta pessoa, deixando-a em um estado vulnerável às influências desta relação.

Entre os cuidados de que a rezadora lançou mão nessa situação, além das constantes tentativas de aproximar a pessoa em questão novamente de sua família, foram diversos os aconselhamentos e conversas com intuito de levar para o caminho de um modo de vida que fosse o ideal. Em determinado momento, a partir de deliberações em conjunto com a família, a rezadora realizou um *ñanvenga*, um conjunto de rezas e prescrições específico para buscar trazer o *ñe’e* da pessoa para perto novamente.

<sup>26</sup> Relato esse fato também na dissertação, porém com foco no *ñanvenga*, uma reza de cura e cuidado a de que essa rezadora lançou mão em um caso específico narrado por ela. Aqui, retomo pensando de como pode ilustrar a forma que como opera esse fenômeno.

<sup>27</sup> Isso será abordado como enquanto práticas de na subseção 4.2, adiante.



Aqui também se evidencia que os Kaiowa descrevem a presença do *anguery*, que leva a pessoa afetada a essas determinadas formas de agir e de ser, como se fosse um estado, uma condição, que tem a característica de ser passageiro, passível de transformação, por meio do trabalho adequado e correto dos *ñanderu* e *ñandesy*.

A partir disso, pode-se pensar no sentido apresentado por Seraguza (2013), em diálogo com Pereira (2004):

Segundo o antropólogo, o *anguery* “reúne condições opostas às divindades” (PEREIRA, 2004, p.369), sendo elas a tristeza, o odor fétido e o aspecto desagradável, condições pertinentes à alteridade e à produção do ser antissocial (SERAGUZA, 2013, p.81).

Soavinski (2019, p. 45) apresenta a “principal diferença entre *ne’e* e *anguery* é que, enquanto aquela “traz vida aos homens”, essa “traz a morte”. É com *anguéry* que os vivos podem perigosamente se deparar em seus caminhos” (SOAVINSKI, 2019, p. 131).

Portanto, a partir deste relato que retomo aqui, é possível perceber alguns elementos da maneira como os kaiowa explicam e descrevem a produção daquilo que afeta negativamente suas formas de ser e agir, como doenças, enfermidades, comportamentos considerados ruins, de onde emerge uma percepção de como esses processos são coletivos, sociais e históricos. A existência do *anguery*, e a sua forma de se relacionar com os vivos, remete inicialmente as relações sociais, entre pessoas, onde a desarmonia destas, resultando em más relações, são um dos elementos que podem compor a sua gênese.

Nimuendaju (1987) apresenta que a forma como ocorre o falecimento também é fator que possui relação com a produção dos *anguéry*, pois mortes inesperadas, violentas, resultantes de assassinatos e autoprovocadas dificultam a passagem dessa parte da alma aos patamares desejáveis.

A não alimentação adequada, e a não realização de hábitos e comportamentos considerados importantes dentro do modo de vida kaiowa também vão no sentido da produção do *anguéry*:

Essa alma representa perigo para os vivos e é composta, gradativamente ao longo da existência, por resíduos da alimentação e pelas consequências de relações sociais desarmonicas nas quais a pessoa se envolve. Assim, o tipo de alimentação e a qualidade das relações contraídas com seus parceiros ao longo da vida predispoem



a pessoa para comportamentos tanto valorizados como reprovados socialmente. Essa interferência se prolonga após a morte pela permanência de seu *anguéry* entre os vivos, enquanto seu corpo se decompõe (PEREIRA, 2016, p.81)

Outro aspecto central na gênese e produção dos *anguery*, é a não realização adequada dos rituais fúnebres necessários, que têm por objetivo conduzir a alma, sombra da pessoa, aos patamares celestes onde seguirá com seus parentes e antepassados já mortos.

Em minhas primeiras vivências<sup>28</sup> com os Kaiowa, na TI Panambizinho, pude acompanhar um velório de um jovem que havia falecido, e ouvi algumas coisas sobre as prescrições e os rituais necessários para a realização desta passagem. Esta versão de um velório kaiowa e guarani, realizado sete dias após a morte e o enterro do corpo, mobilizou toda a comunidade, transbordando uma tristeza que se refletia nos cantos e rezas que eram entoadas naquela noite.

Após a cerimônia virar a noite, pela manhã, foi necessário aqueles que participassem se deslocassem, ainda entoando cantos, até o local da morte da pessoa, onde era fincado o seu *kurusu* na terra, abrindo assim a possibilidade para que seu *angue* pudesse realizar a passagem. Além disso, o coletivo também ia até o local onde o corpo estava enterrado, para também cumprir com as prescrições necessárias e possibilitar então o caminho para que a passagem fosse realizada.

Estes rituais fúnebres, em suas variadas versões, indicam a necessidade de se cuidar dos mortos e dar providências aos espíritos que compõem o corpo e a pessoa. O processo de morrer e de morte dentro das perspectivas kaiowa, assim como a vida, também demanda cuidados e prescrições, uma vez que é permeado e permeia relações sociais, tanto entre vivos, quanto entre os vivos e os mortos. A antropóloga Soavinski (2019, p. 138 – 139) sugere que morrer não é o fim das relações, mas sim, tem-se o início de relações de outra ordem.

Por fim, nesta subseção a respeito dos *anguery*, foi revelado a sua relação com os contextos sociais, históricos e culturais vivenciados, no qual os desequilíbrios sociais e cosmológicos, ocasionados mais intensamente com o processo de confinamento e transformações sociais, são produtores constantes desse tipo de

---

<sup>28</sup> Fato também relatado o na dissertação (Moretti, 2017, p.123).



espíritos, ligados ao mundo dos mortos, que por sua vez, são geradores de sofrimento e afetações nas formas de ser e agir dos Kaiowa.

#### 4.1.2. *Nhemoyrõ*

Aqui, trago uma discussão a respeito do *nhemoyrõ*, com o objetivo de descrever um segundo elemento, que junto dos *anguéry*, explicita as formas como os Kaiowa explicam e produzem conhecimentos a respeito daquilo que afeta seus corpos, resultando em diferentes formas de ser e agir, muitas vezes consideradas ruins, dentro de sua perspectiva.

*Nhemoyrõ* é descrito como um estado de profunda tristeza, de forma ressentida, associada diversas vezes a casos de violência e de suicídio. Essa relação desse estado com casos de suicídio é discutida pelo antropólogo Pimentel, sua dissertação de mestrado. Em diálogo com seu interlocutor, apresenta esse quadro:

Um aborrecimento que se constitua num obstáculo para a realização de um desejo leva a pessoa ao estado de *nhemoyrõ* (definido por ele como uma mistura de desespero, braveza e tristeza que se abate muito rápido sobre a pessoa) (PIMENTEL, 2006, p. 56).

Soma-se aqui, o trabalho de Mura (2006), que evidencia a desarmonia nas relações sociais construídas entre parentes como um aspecto gerador do estado denominado *nhemoyrõ*. Segundo o antropólogo:

Por sua vez, o enfraquecimento ou ruptura de laços familiares pode produzir nos indivíduos uma sensação entre a ofensa e o ressentimento, com um consequente fechamento em si mesmo, estado este denominado de *ñemyrõ*, condição emocional/afetiva que, como visto, é muito comum nos episódios do *Ára Ypy* (o tempo-espço das origens) (MURA, 2006, p. 263).

As passagens dessas etnografias, apresentam elementos a respeito do *nhemoyrõ*, ou *ñemyro* como grafado por Mura (2012), como um estado, uma condição, emocional em que há um afastamento da pessoa de suas redes de relações e parentes. Algumas observações desses autores, como um ‘aborrecimento’ e ‘ressentimento’, indicam esse estado enquanto uma tristeza permeada por um



descontentamento, que pode ter relação com uma agressividade, que se agrava em alguns casos, podendo chegar a conflitos violentos e suicídios, conforme apontado por Pimentel (2006).

Os períodos de transformações do corpo na adolescência, como a primeira menstruação e a troca da voz, são momentos em que a pessoa se torna suscetível a ficar *nhemyrõ*, demandando cuidados específicos também por parte dos pais (PIMENTEL, 2006, p. 56).

O antropólogo Pimentel em diálogo com Cadogan, expõe uma aproximação entre os termos *mo'eondé*, 'inspirar desejos de morrer' e *nhemyrõ-de* 'propenso a desgostar-se, aborrecer-se, irritar-se', destacando a proximidade entre esses estados de aborrecimento e aspiração a morte (PIMENTEL, 2006, p. 57).

Além disso, o *nhemyrõ* é colocado em oposição ao *vy'ae'y*, um outro estado de tristeza, em que há fatores sociais que resultam em "encaminhar de uma forma ou de outra o enfrentamento de um problema" (PIMENTEL, 2006, p. 60).

Outro estado apresentado em Pimentel (2006, p. 107) que destaco aqui é a possibilidade de um "*nhemyrõ* coletivo", apresentado por seu interlocutor central, como uma frustração, por exemplo, um projeto coletivo ou na recuperação de um território. Aqui, emerge uma possível relação entre esse estado e a sociedade não indígena. Apesar da dificuldade de se apontar casos diretos, deve ser um fator social e histórico a ser considerado quando pensamos na produção desses estados.

Mura (2006), descreve a forma como esse estado opera no campo espiritual das pessoas, e reforça o *nhemyrõ* enquanto algo produzido também a partir de relações sociais:

Sintomático de perturbação ou afastamento da alma espiritual (*ayvu*), o que deixa transparecer a compreensão de que os indivíduos que se encontram nessa situação assim estão pelo fato de serem eles o produto social da comunidade educativa indígena (MURA, 2006, p. 263).

Em Moretti (2017, p.130) relato dois casos atendidos por um interlocutor, em que são relatados sinais de *nhemyrõ* que podem ser captados e trabalhados por meio do aconselhamento enquanto uma forma de cuidado, aliado ao uso de rezas e prescrições. Os sinais relatados por este interlocutor foram uma tendência ao isolamento, afastamento dos parentes, silêncio, não participação em atividades



coletivas com parentes e que podem indicar casos que podem desembocar em suicídios. A importância da fala para os Kaiowa, indicam como pode ser problemático esse afastamento e esse estado de não se comunicar com seus parentes.

Com o *ñemyrõ* outra discussão central e de grande relevância para a psicologia é a respeito da diferenciação das doenças. Durante o trabalho de campo percebi que, há uma tendência entre profissionais que atuam na política pública da saúde indígena, de buscar aproximações e semelhanças entre diagnósticos biomédicos e as doenças relatadas pelos Kaiowa. No caso aqui, pude registrar falas de profissionais relacionando o estado do *ñemyrõ* a diagnósticos de depressão, equivalendo sintomas e formas de agir, o que de certa forma deslegitima o processo de produção de saúde kaiowa.

A antropóloga Dominique Buchillet (2002, p.114), em seu texto “Contas de vidro, enfeites de branco e potes de malária”, a respeito de representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto do Rio Negro, é precisa em apontar que devemos nos atentar aos “traços que distinguem as doenças”, sendo que as “diferenças associadas às doenças é a diferença entre brancos e índios de acordo com o mito”. Além disso, também é assertiva em dizer que devemos compreender as origens cosmológicas das doenças e sintomas, algo que se deve assumir enquanto central nos diálogos aqui propostos e para a psicologia.

Nesse sentido, pensar os diagnósticos biomédicos e não indígenas e os estados descritos pelos Kaiowa e Guarani, de forma distinta e a partir de suas diferenças, se torna primordial para se aproximar da perspectiva e o conhecimento kaiowa e guarani, considerando assim as suas formas de compreender o mundo, pessoas e corpos.

#### **4.2. O *teko porã* e práticas de cuidado**

Este momento da discussão, é dedicado a apresentar práticas de cuidado a que os Kaiowa recorrem e a relação destas com a produção de corpos. Vale destacar que as práticas de cuidado são consideradas enquanto conhecimentos kaiowa,



centrados no corpo, e expressam aspectos sociais, históricos e culturais vivenciados por esse povo.

As autoras e autores, Ferreira *et. al.* (2021), que produziram o material de apoio do módulo 1 “Práticas de Autoatenção e Estratégias Comunitárias” do curso on-line “Bem-viver: Saúde Mental Indígena” promovido pela Fiocruz Amazônia, apresentam as práticas que promovem, protegem e recuperam a saúde entre os povos indígenas como:

As práticas empregadas pelos povos indígenas para promover, proteger e recuperar a saúde são informadas por distintos saberes, os quais estão ancorados nos contextos das medicinas tradicionais indígenas. O conjunto dos saberes e das práticas, no entanto, não apenas auxiliam no cuidado com a saúde, mas também produzem pessoas, estruturam subjetividades, constroem corpos e forjam identidades singulares (FERREIRA *et. al.* 2021, p.7).

Essa passagem traz elementos centrais para construção do entendimento no que são as práticas de cuidado a que me refiro. Primeiro, essas práticas não somente são acionadas em momentos necessários para a recuperação da saúde, mas também promovem e protegem a saúde, sendo despendida ao longo de toda vida. Além disso, deve-se entender que essas práticas vão no sentido da produção de corpos e saúde, e conforme já argumentado anteriormente, isso decorre em formas de ser e agir.

As autoras e autores deste material, se fundamentam nos trabalhos do antropólogo da saúde Menéndez, e concebem essas práticas enquanto práticas de auto atenção, que se desdobram em diferentes níveis. Aqui, opto por pensar estas enquanto práticas de cuidado, no sentido de evidenciar a relação proposta de produção de corpo e saúde com relações sociais, históricas e culturais. Mura & Silva (2012) corroboram com esse caráter coletivo e social:

(...) como as práticas de cura se constituem em fator central no estabelecimento de mecanismos reparadores de distúrbios emocionais, sociais, políticos e cósmicos, buscando garantir uma melhor vivência individual e coletiva (MURA & SILVA, 2012, p.130).

A relação do cuidado inclui âmbitos emocionais, sociais, políticos e cósmicos da vida kaiowa, tanto da pessoa quanto do coletivo. Então, devemos pensar as práticas de cuidado enquanto produtoras de corpos, indo no sentido de promover modos de vida considerados saudáveis, que produzem saúde, de acordo com o que os ancestrais faziam em seu tempo. Portanto, entendo que as práticas de cuidado



estão inseridas no contexto sócio histórico e cultural vivenciado, como algo dinâmico, expressando o movimento da vida kaiowa.

Conforme pude aprender em campo, os Kaiowa concebem as práticas de cuidado como operadoras de um esfriamento do corpo, este quente em decorrência dos momentos de instabilidade e desordens. De acordo com Mura (2012), é seguindo a lógica da produção do corpo e a instabilidade do *ne'e*, que se operam os efeitos curativos dos cantos e rezas. Este processo que é descrito enquanto *omboro'y*, um esfriamento, seguindo o movimento do corpo frio e quente. As práticas de cuidado devem ser somente acionadas em processos de cura em momentos específicos, mas também, são primordiais nos processos de produção de pessoa, sendo necessárias desde o início da gestação da vida.

Posto isso, o que são então essas práticas de cuidado para os Kaiowa? São práticas que compõem o *teko porã*, o modo de vida ideal kaiowa que vai no sentido de como as divindades ancestrais viveram, narrados em sua mitologia e lembranças de tempos antigos, como por exemplo a alimentação adequada, rezas, cantos, rituais, remédios do mato, pinturas corporais, vestimentas, uso de objetos rituais, e instrumentos musicais, prescrições e resguardos em momentos de transformações do corpo.

Longe de buscar esgotar nesta tese tudo o que engloba o *teko porã*, enquanto produtor de cuidado, a intenção aqui é retomar e descrever algumas práticas que pude aprender nos períodos que vivencio com os Kaiowa, entendendo a saúde e cuidado enquanto processos produzidos e centrados no corpo.

A alimentação adequada é constantemente apontada em pesquisas construídas com os Kaiowa, se relacionando diretamente com a produção de corpos e saúde. As escolhas por alimentos à base do *avati moroti jakaira*, o milho saboró branco, são centrais na forma de alimentação dos *ñanderú* e *ñandesy*, se desdobrando em diferentes alimentos como o *kagwyasu* e a bebida *kagwy*. Vietta (2007) descreve a forma de alimentação considerada ideal pelos Kaiowa:

Para muitos, um xamã (e um *yvyra'ija*) deve consumir essencialmente mel, kãgui e outros alimentos a base de milho, especialmente do *avati moroti*, além de frutas aves e peixe. (...) Um xamã também deve evitar o consumo de gordura, sal e açúcar, além de produtos industrializados, o que inclui o cigarro e as bebidas alcoólicas. Quanto à ingestão de carne de animais de caça ou de mamíferos domésticos (boi, porco, carneiro etc.) há algumas controvérsias: para alguns seus



consumos deve ser vetado; para outros o seu consumo é impróprio caso não se realizem os procedimentos rituais necessários para produzir a “limpeza” da carne a ser consumida (VIETTA, 2007, p.376-377).

Assim como já apresentado, a produção de saúde e as práticas de cuidado estão relacionadas com os contextos históricos, sociais e culturais, o que corrobora Pereira (2016) a respeito de mudanças nos padrões de alimentação e transformações sociais:

Os pratos à base de milho indígena estão entre os que assegurariam um melhor desenvolvimento da índole e do corpo da pessoa. Atualmente, o milho está menos presente nas roças e na alimentação kaiowa. Isto poderia ser explicado, pelo menos em parte, pelas transformações que ocorreram na estrutura social nas últimas décadas. Hoje a presença da farinha de milho indígena é quase inexistente, mesmo no preparo da chicha que, na maioria das vezes, é feita com fubá e açúcar comprados nos mercados da cidade, sendo consumida por poucos no dia a dia (PEREIRA, 2016, p.83-84).

Nos dias de hoje, os Kaiowa vivenciam contextos de insegurança alimentar nas comunidades, devido à uma série de fatores, como por exemplo, dificuldades impostas para a forma própria de plantio, por meio das *kokue*, traduzidas como roças, falta de espaço nos territórios, falta de sementes apropriadas, de ferramentas e falta de incentivo das políticas públicas, além da má qualidade do solo em diversos territórios já desmatados e desgastados devido à produção do agronegócio. A inserção de alimentos industrializados e de má qualidade, que não possuem condições nutritivas ideais, é algo marcante nos contextos de transformações sociais que vão ao sentido da insegurança alimentar. Dentro de uma perspectiva kaiowa, essas transformações na alimentação vão no sentido da produção do corpo pesado e quente:

O tipo de alimento consumido relaciona-se à perspectiva de alcançar leveza corpórea, onde a ausência de peso que caracteriza os deuses é um parâmetro. Mas igualmente vincula-se a outras questões de caráter físico e emocional (também expressões da leveza do corpo-alma) (VIETTA, 2007, p. 376).

Dando continuidade, as prescrições e resguardos em momentos de transformações do corpo são também práticas de cuidado que produzem corpos.



Esses períodos de transição do corpo, como a primeira menstruação e processos de mudança de voz por exemplo, são considerados momentos de desordens, em que a pessoa se torna suscetível à ação de espíritos considerados ruins.

No caso das meninas, o período da primeira menstruação demanda o resguardo em casa e o cuidado com a alimentação, o que envolve todos os parentes que convivem com ela e entre si, evitando assim os riscos que este período de desordem pode ocasionar. Esse momento é importante como uma preparação da criança, onde indica-se uma mudança do corpo e como é apresentada ao social, expressando o período vivenciado. Há também prescrições a serem tomadas durante o período de gestação e gravidez, quando o homem e toda a família devem seguir também em conjunto com a mulher, no sentido de resguardar-se neste momento.

Aqui, ainda destaco os cantos e as rezas enquanto práticas de cuidado. Essa temática se constitui em um campo extenso, rico, diverso e que reúne muito conhecimento e a transmissão deste entre os Kaiowa. Existem diversas pesquisas muito boas com relação aos cantos e rezas, sendo João (2011) um grande estudioso kaiowa e guarani nesta temática. Serão apresentados a seguir, alguns aspectos que pude aprender e ouvir durante esses períodos de convivência com as comunidades, no sentido de qualificar a discussão proposta.

O *ñembo'e*, cantos e rezas, compõe o conjunto de práticas de cuidado e é central tanto na produção da boa saúde e como nos momentos de enfermidades e doenças do corpo, indicando que estas práticas podem ser também curativas. Os Kaiowa produzem um grande repertório com cantos e rezas específicos para cada determinada situação, sendo operados pelos *ñanderu* e *ñandesy* seguindo as prescrições necessárias. As danças, que são também coletivas, muitas vezes acompanham o *ñembo'e*, complementando esse conjunto de práticas de cuidado que produzem corpos. Na dissertação, Moretti (2017) aponto:

(...) os cuidados também perpassam por um elemento de cuidado espiritual, onde o *ñembo'e*, rezas e cantos, aparecem como fundamental para o sucesso do tratamento, responsável por afastar os maus espíritos e possíveis feitiços lançados contra a pessoa (MORETTI, 2017, p. 82).

Os Kaiowa distinguem o *ñembo'e* de acordo com usos, intencionalidades e possuem estilos próprios, que diferem entre parentelas e grupos. Há cantos e rezas



festivas, religiosas, curativas, para cuidar do território entre outras atividades que são produtoras de corpo e cuidado, dentro de sua perspectiva.

É por meio destes que se abrem formas e canais para dialogar com os *jary* e antepassados, acessando outros patamares que compõe o mundo. Essa capacidade é de extrema importância para o modo de vida kaiowa, considerando a necessidade de dialogar com seres não humanos que convivem no mundo com o objetivo de construir relações mais equilibradas com estes.

Os efeitos e resultados dos cantos e rezas são relacionadas com as intenções daquele que as opera, podendo também ser geradora de doenças e coisas ruins a pessoas e grupos. De acordo com João (2011, p. 51) há “os cantos *mba’etirõ* para se vingar ou prejudicar o outro; nesta categoria entram os feitiços”.

Existem os cantos ligados aos momentos festivos e de encontros coletivos, como o *guaxire* e *guahu*, que são danças que promovem a sociabilidade kaiowa, compondo também o conjunto de práticas de cuidado. Foi recorrente acompanhar momentos como estes nas aldeias, universidades e outros espaços ocupados durante minhas vivências com os Kaiowa. Com as mãos dadas, forma-se uma roda que circula, de um modo marcante, entoando canções que dizem a respeito da vida kaiowa. São esses momentos aqueles que se estreitam, ou não, relações, aproximações entre pessoas e grupos, formam-se casamentos, expressando dinâmicas que dizem a respeito da sociabilidade e formas de se relacionar.

O *jerosy puku* é um ritual de grande importância dentro da cultura e modo de vida kaiowa. De acordo com João (2011, p. 59) é cantado, rodando em volta de um *apyka* (banco) ou em volta de uma vasilha de *xixá*. Moretti (2017), apresenta a presença do *kagwi* neste ritual, relacionada a colheita do milho branco, *avati jakaira*, que é considerado um alimento central no modo de vida kaiowa. João (2011, p. 59) também apresenta que o canto *jerosy* é ‘considerado infinito’, onde os rezadores buscam cumprir seu objetivo, atravessando a noite até o dia, que é o canto do *pa’i kuara*. É necessário se realizar o *jerosy puku*, assim como se plantar o milho branco, no sentido de fortalecer o território:

A realização do *jerosy* é de grande importância para os Kaiowa e seus territórios e é importante destacar, também aqui, a presença da bebida tradicional como um elemento que compõe o ritual. *Nandesy*, em nossas conversas, destacou por diversas vezes a importância de se plantar o milho branco em sua aldeia e a realização correta do *jerosy puku* para deixar a terra forte, com bons espíritos (MORETTI, 2017, p.100).



A produção do *avati moroti jakaira*, o milho saboró branci, é considerada enquanto prática de cuidado, uma vez que é alimento base da dieta ideal e é fortalecedora dos territórios, e consequentemente os modos de vida kaiowa. A produção do milho envolve a necessidade do cuidado espiritual por meio de cantos e rezas, estes para o dono do milho, o *Jakaira*, garantindo assim então uma relação equilibrada, necessária para se alcançar bons resultados na roça, com milhos abundantes e saudáveis. Após a colheita, o batismo do milho é o momento em que se por meio de diálogos com essa entidade torna este consumível como um alimento, fortalecendo a saúde daquele que o consome.

O milho branco é, também, a base para a produção do *kagwy*, mais conhecida como *chicha* ou *xixa*, uma bebida que acompanha a vida kaiowa em diversos momentos, como por exemplo, em rituais, festividades, empreendimentos coletivos, lutas, reuniões políticas e no consumo cotidiano. O *kagwy* foi central e de grande interesse durante a produção de minha dissertação Moretti (2017), onde investiguei diferentes modos de beber, a fim de captar transformações históricas e sociais relacionadas aos usos problemáticos de bebidas destiladas, como a cachaça, na atualidade. Pude considerar na produção desta pesquisa de mestrado, que o consumo do *kagwy* faz bem à saúde de quem consome, indo no sentido da produção da boa saúde e cuidado com o corpo, em oposição às bebidas destiladas, como a cachaça, e bebidas industrializados, como refrigerantes e sucos artificiais, que fazem mal à saúde e corpo.

Outras práticas de cuidado que os Kaiowa lançam mão em momentos de enfermidades e para produzirem a sua boa saúde, é a utilização dos *pohã ñana*, que são remédios do mato, produzidos a partir de plantas e misturas fitoterápicas. Os Kaiowa são profundos conhecedores de uma grande diversidade de plantas e suas propriedades curativas e de ação no corpo, bem como de formas para encontrá-los, como nas florestas, campos e brejos, e produzi-los. É comum a presença de determinadas espécies próximos das casas e estão sempre presentes nos quintais de rezadores e rezadoras, que em muitas visitas mostram com muito orgulho as suas plantas para o uso de remédios

Os *pohã ñana* possuem uma forte relação com o *ñembo'e*; são necessários cantos e rezas para que administração dos remédios do mato apresentem a sua



eficácia desejada e cumpra com os objetivos buscados de cura. O uso e a produção dos *pohã ñana* são permeados pelos cantos e rezas necessárias para o diálogo com os *jary* guardiões destas plantas, a fim de produzir uma relação equilibrada que garanta o cuidado e a boa saúde.

Especificamente sobre essa temática dos *pohã ñana*, pude acompanhar diversos momentos em campo, durante visitas e estadias nas aldeias. Acompanhei uma atividade específica (Figura 5), realizada no SESC Avenida Paulista, em São Paulo (SP) no ano de 2019, que colocou em diálogo mulheres kaiowa de MS e mulheres guarani de SP a respeito dos remédios do mato e formas corretas e ideias de produzi-los. Já no período da pandemia de covid-19, foi organizada pela Rede de Apoio e Incentivo Socioambiental (RAIS) uma mesa redonda virtual com a temática *pohã ñana*<sup>29</sup>, onde foram apresentados pela rezadora Dona Lulu e sua filha Jhelice (Figura 6) uma série de plantas e remédios utilizados na prevenção de doenças, como a covid-19, e a sua importância para a produção de corpos e a boa saúde.

Dentro dessas vivências específicas dessa temática, pude notar que o conhecimento das plantas e a produção de remédios circula mais predominantemente entre mulheres, expressando a transmissão e a troca dos saberes kaiowa entre elas. Observo também, o cuidado que essas conhecedoras tomam na circulação destes conhecimentos para os não indígenas, buscando não transmitir nomes, espécies, cantos e rezas necessários, com o intuito de preservar a circulação destes conhecimentos. Pode-se pensar isso também como um chamado a se pensar os remédios do mato, seus usos e eficácias para além dos parâmetros cientificistas modernos, que buscam enquadrar esses conhecimentos e testar suas eficiências dentro de laboratórios, por exemplo.

---

<sup>29</sup> Disponível em: <https://youtu.be/hKoVu6RqxE4>.



**Figura 5** - Plantas e objetos rituais apresentados durante a oficina

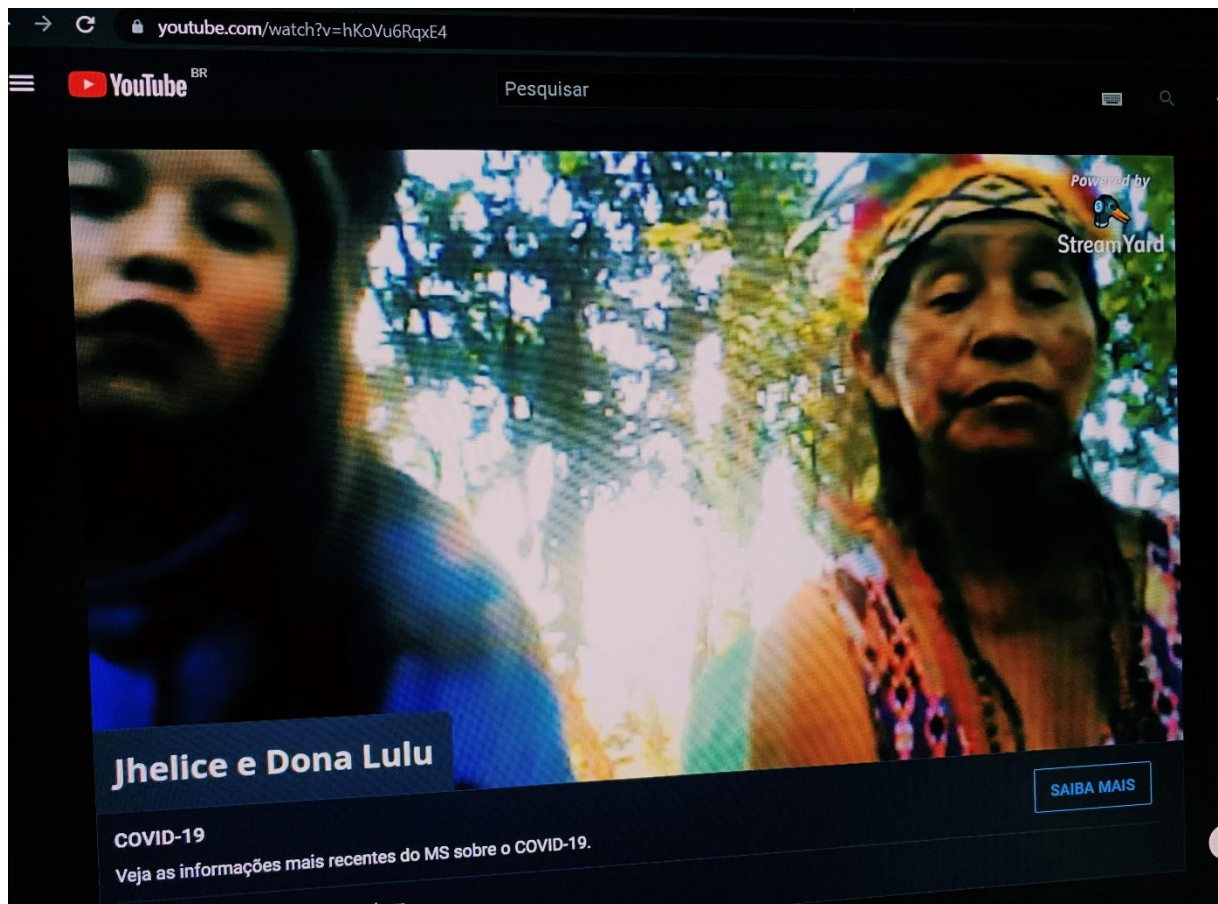


**Fonte** – MORETTI, Leandro Lucato (2019)

As *oga psy*, as casas de rezas kaiowa, são os espaços que essas festividades e rituais acontecem, sendo também, onde são oferecidos as rezas e atendimentos curativos de casos específicos. Constituem-se então como um espaço produtor de cuidado, onde estão expressas as composições políticas kaiowa, relacionadas com o parentesco e os fogos familiares. Atualmente, as *oga psy*, são alvos de constantes ataques e queimadas em diversas aldeias e comunidades, com o objetivo de desorganizar essas composições políticas, sob acusação da prática de feitiçaria e bruxaria. Esses casos, totalizando sete em 2021, segundo levantamento da *Aty Guasu*<sup>30</sup>, são gravíssimos e demandam apoios que garantam a segurança desses espaços e das pessoas que ali circulam.

<sup>30</sup> Mais informações em: <https://cimi.org.br/2021/10/mais-uma-casa-de-reza-guarani-e-kaiowa-e-alvo-de-ataques-em-mato-grosso-do-sul/>

**Figura 6** - Atividade realizada com Dona Lulu e sua filha Jhelice, sobre pohã ñana



**Fonte:** MORETTI, Leandro Lucato (2021)

Pude aprender também que o *jehovassa*, movimentos circulares com as mãos erguidas até a altura dos ombros em direção ao sol, espanta males e coisas ruins, sendo necessário ser realizado diariamente. Foi comum observar a realização do *jehovassa* em diversos momentos em campo, como ao fim de falas, eventos, momentos específicos do dia e para fortalecer encaminhamentos coletivos, se constituindo assim como um produtor da boa saúde.

Os cantos e rezas também são acompanhados do uso dos objetos rituais e sagrados, conforme apresenta uma boa descrição Melia, Grungberg & Grüngberg (1976, p.165), como: o *mbaraka*, um chacoalho ou maraca sagrada utilizada por homens adultos, principalmente; a *takuapu*, uma taquara utilizada batendo ao chão para marcar o ritmo dos cantos e rezas, comumente usada pelas mulheres; o *kurusu* ou *chiru*, feito de madeira, representa o suporte da terra; o *ponchito* e outras vestimentas sagradas produzidas de algodão; o *apyka*, os bancos típicos da cultura kaiowa. Os autores consideram as pinturas corporais também como objetos rituais.



Há também objetos que atualmente não são mais tão utilizados, como o *tembeta*, um adorno de madeira que perfurava o lábio inferior<sup>31</sup>, e o *petyngua*, o cachimbo para o consumo do *pety*, tabaco, este muito utilizado entre os Guarani Mbya, mas dificilmente pude verificar o uso entre os Kaiowa.

Neste conjunto de práticas de cuidado apresentadas aqui, destaco as pinturas corporais, com tintas à base de urucum, com uma coloração avermelhada, utilizada no rosto e nos braços, principalmente, e com a base de jenipapo, já mais utilizadas por todo o corpo, em momentos específicos, e que tem um período de pigmentação maior. Esse período pode indicar momentos e passagens da vida, por exemplo, o período do luto.

Durante a pesquisa de campo, em 2011, acompanhei uma visita (Figura 7), em solidariedade aos parentes e protesto contra o assassinato da liderança Nízio Gomes, na retomada Tekoha Guaiviry, municípios de Aral Moreira e Ponta Porã. Com o ocorrido ainda muito recente, o clima era de muita tensão nessa comunidade e havia a iminência de um novo ataque por parte de produtores rurais, que disputavam a posse desse território com a comunidade.

Os parentes da liderança que nos receberam estavam pintados com tinta de jenipapo, de coloração preta, com rostos escondido portando seus arcos e lanças. A pressão se acirrou, ainda mais neste caso, com o ocultamento do corpo de Nízio, que até o momento de redação desta tese, mais de dez anos após, ainda não foi encontrado e entregue para que seus parentes realizem os rituais necessários.

Retomo aqui, a lembrança de um parente de Nízio explicando o porquê de suas pinturas, onde estas representavam o período de luto que estavam vivenciando e de que como estavam em um contexto de luta, este era um momento de guerra, de disputa por seu território e de justiça pelo parente assassinado.

Aqui emerge um cuidado com o corpo em um momento de desordem, um assassinato decorrido de um conflito de terras, expressando como essas práticas operam, no sentido, de marcar e expressar um período, relacionado com o conjunto de sentimentos ali envolvidos, como a indignação, tristeza, revolta, entre outros que se produzem nesse contexto. Além disso, expressa uma concepção de luto e de morte

<sup>31</sup> Apresento essa discussão na dissertação Moretti (2017), passando pela presença do *kagwy* no *kunumi pepy*, ritual de passagem dos meninos para a vida adulta, onde fura-se o lábio para o uso do *tembetá*.



em que os desdobramentos na vida social futura dos parentes kaiowa que resistem, possuem relação com as práticas e cuidados ali produzidos.

Foram apresentadas nesta subseção, que aqui se encerra, as práticas de cuidado a que me refiro nesta tese. Essas, são aquelas que compõe o modo de vida kaiowa e que são produtoras do corpo ideal, leve, preconizado pelos conhecimentos deste povo. Como já mencionado inicialmente, longe de esgotar a descrição destas práticas, a intenção aqui foi de apresentar aquilo que pude aprender com os Kaiowa como fundamentos para uma reflexão que construo na subseção a seguir.

**Figura 7** - Parentes com os rostos pintados e cobertos protegendo a entrada da retomada Tekoha Guaviry



**Fonte:** MORETTI, Leandro Lucato (2011)

#### 4.3 Produção de saúde como forma de resistência

Torna-se relevante neste momento, relacionar tudo que apresentei até o momento, e arriscar algumas considerações a partir de diálogos. A saúde, pensada a partir da noção de pessoa e produção de corpo, deve ser compreendida como uma



produção. A produção de saúde perpassando as doenças e as práticas de cuidado, expressam a sociabilidade, contextos históricos, possuem movimento, diz respeito da cosmologia e cosmopolíticas, formas de perceber o mundo e de se relacionar com seus recursos. É isso que tentei demonstrar nesta seção, que longe de esgotar essa temática tão vasta e rica, reúne tudo aquilo que pude aprender em conjunto com os Kaiowa até aqui.

As práticas de cuidado, enquanto produtoras de corpo, operam o movimento do frio e quente. Esfriar aquilo que está quente, é uma forma de transformar o corpo, de intervir neste corpo não ideal, produzindo assim o cuidado. Também deve-se entender aqui a produção do corpo quente, como produzido a partir da relação com o outro.

Nesse sentido, o que apresento nessa seção que se segue até aqui, é uma tentativa de fundamentar a existência do sistema de conhecimentos organizado pelos Kaiowa relativos à produção da boa saúde, focados estes no corpo. Esse conjunto de práticas de cuidado é operado pelos *ñanderu* e *ñandesy*, e englobam a alimentação, restrições, prescrições em momentos da vida, cuidados espirituais, cantos, rezas, remédios do mato e uso de objetos rituais. É por meio desta organização, que esses povos se diferem da lógica biomédica ocidental e não indígena, a partir de suas leituras a respeito de enfermidades, doenças, afetações nas formas de ser e agir, bem como, os encaminhamentos necessários para cura e práticas de cuidado desprendidas.

Essa diferenciação é um ponto que destaco neste momento, como uma forma de resistência kaiowa perante a diversas tentativas de normatização desse sistema de conhecimentos e corpos. As ações coloniais, os projetos políticos e da sociedade ocidental não indígena que atravessaram e atravessam o cotidiano dos Kaiowa, tem por objetivo a normatização e integração destas pessoas ao seu modo de vida, servindo a interesses, que antes de tudo, são econômicos, no sentido de gerar lucros a partir das terras ocupadas por esses grupos.

Essas ações colonizadoras, enquanto o processo histórico vivenciado, são refletidas na forma de ser kaiowa, bem como afetam também a sua saúde e formas de agir. Tem-se a chegada de doenças, epidemias e problemas para que as comunidades atualmente demandam encaminhamentos e soluções pensadas a partir de suas realidades. A organização da ação do Estado pelas políticas públicas, como



a saúde indígena, e mais especificamente a saúde mental indígena, apesar de um direito conquistado a duras penas pelos povos indígenas, ainda carece de maior participação decisória das comunidades, a fim de garantir a concretização de seus interesses e projetos.

A interculturalidade, diálogo e complementariedade de saberes e dispositivos de controle social, por exemplo, garantidos Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), ainda são insuficientes para assegurar a plena saúde e autonomia desejada pelos Kaiowa, necessitando de formas mais efetivas e fortalecidas de considerar os conhecimentos em sua centralidade. O ponto de partida dessa outra relação passa pela construção de formas a legitimar esses conhecimentos sobre saúde e cuidado, para além dos parâmetros biomédicos e cientificistas modernos, ofertando assim recursos e forças na concretização de ações que partam das comunidades e operadores dos conhecimentos e técnicas de cuidado entre os Kaiowa.

A partir disso, busco evidenciar isso que considero enquanto uma resistência, por meio da organização de um sistema de conhecimentos e práticas que são produtores do cuidado e do corpo saudável, assim como uma recusa política, como pensada por Clastres (2013, p. 213). O antropólogo, ao expressar a recusa dos povos indígenas por um modelo econômico pautado no Estado imposto pela sociedade ocidental não indígena principalmente, reafirma a capacidade dessas sociedades produzirem suas próprias organizações sociais e políticas. Proponho, portanto, um movimento parecido ao pensar a organização de um sistema de conhecimentos e práticas que produzem cuidado como uma recusa ao modelo biomédico, de certo modo imposto pela política pública, na medida em que não considera os conhecimentos tradicionais em sua centralidade e limita ou retira a autonomia decisória dos Kaiowa nos processos e encaminhamentos. Ademais, os Kaiowa ao demandar soluções provenientes do mundo não indígena, dizem a respeito à sua capacidade de se apropriarem e absorverem formas possíveis de produzirem respostas aos problemas e questões que vivenciam, promovendo assim a sua boa saúde e modo de vida.

Posto isso, encerro essa seção relativa à produção de saúde entre os Kaiowa. Busquei aqui fundamentar a concepção de saúde a partir da noção de pessoa e corpo, constituindo-se assim num processo de produção de saúde, no qual o corpo saudável



é produzido a partir de uma série de equilíbrios sociais e ambientais, resultando em formas de ser e agir consideradas ideias numa percepção kaiowa. Esta seção também percorreu pela descrição de dois estados de afetações de formas de ser e agir, o *anguery* e o *ñemoyro*, que afligem os Kaiowa, provocados por, e provocando, desequilíbrios sociais. Foram apresentadas também aquilo que chamo de práticas de cuidado, enquanto práticas que são produtoras do corpo frio e leve, relacionadas com *teko porã*, o modo de vida kaiowa. Ao fim, busquei refletir este processo de organização de conhecimentos relacionados a produção do corpo saudável, enquanto uma forma de resistência perante a imposições de conhecimentos biomédicos por meio da política pública de saúde indígena.

A seção a seguir, será dedica a apresentar alguns trabalhos construídos em conjunto com os Kaiowa que estão relacionados com a produção de condições nos territórios e que são produtoras de saúde e cuidado, indicando alguns caminhos de atuação para a psicologia.



## 5 CONDIÇÕES PARA SAÚDE

A presente seção abordará as atividades, projetos e ações que pude participar e construir em conjunto com os Kaiowa, por meio da minha atuação com a Rede de Apoio e Incentivo Socioambiental (RAIS). A RAIS, é uma associação sem fins lucrativos, fundada em 2017, reúne pesquisadores e profissionais, indígenas e não indígenas, de diferentes áreas do conhecimento, que trabalham principalmente com os povos Guarani em MS.

Tem por objetivos apoiar e assessorar às sociedades indígenas nas demandas em seus diversos grupos, como mulheres, jovens, crianças, professores, agricultores, lideranças tradicionais e políticas entre outros, incluindo: assessoria judicial quando solicitado pelos indígenas e/ou suas comunidades; a proposição e execução de ações voltadas para a melhoria da qualidade de vida das sociedades indígenas, em especial nas áreas da educação escolar, saúde, direito, conservação e recuperação dos recursos naturais, produção de alimentos, geração de renda e desenvolvimento socioambiental; a realização de pesquisas voltadas para a proposição de políticas públicas, assessorias e ações de intervenção; o apoio logístico e pedagógico para a promoção e fortalecimento das organizações indígenas; a prestação de assessorias especializadas a instituições públicas e privadas; a participação e promoção de eventos relacionados à questão indígena; o apoio a publicações relacionadas à questão indígena; e por fim, o apoio ao fortalecimento linguístico das sociedades.

Destaco a seguir, especificamente a construção de três projetos e ações por meio da RAIS com, principalmente, comunidades kaiowa: a ação 'Máscaras para os Kaiowa contra a covid-19'; o projeto '*Y tesãirã*: água e informação para prevenção da covid-19 em aldeias kaiowa (MS)'; e o início da construção de um projeto com o objetivo de levantar *kokue*, as roças, e troca de sementes tradicionais. Esses momentos decorrem no contexto da pandemia de covid-19, entre os anos de 2020 e 2022, possibilitando produzir informações sobre a realidade dos territórios, englobando desde as políticas públicas existentes até as percepções das comunidades a respeito das temáticas que envolveram as atividades.

Além das ações e projetos que serão aqui melhor apresentadas, vale dizer que a RAIS constrói uma série de outros projetos focados em mobilizações políticas,



combate a insegurança alimentar, ações de apoio à prevenção da covid-19, como passagens de carro de som nas comunidades com *spots* de rádio informativos na língua Guarani, disponibilização de cesta básicas, EPIs, materiais de higiene pessoal e coletiva, realização de debates remotos em formatos de *lives* sobre percepções a respeito da covid-19 e formas de cuidado e prevenção.

Primeiramente, antes de adentrar na descrição dos projetos e dados produzidos, considero importante apresentar de que forma fundamento a minha atuação, enquanto psicólogo, em uma organização da sociedade civil em conjunto com comunidades kaiowa. Sempre percebi enquanto um desafio alinhar essa atuação da psicologia, para além daquela mais conhecida na política pública da saúde indígena, e acredito que o desenvolvimento desta tese é permeado por isso.

Nessa minha trajetória com os Kaiowa, busco aprender de que forma efetivamente a psicologia, enquanto uma ciência moderna, pode colaborar nas lutas e qualidade de vida dos parentes e aldeias. É aí, que seguindo o movimento narrado por Catia Paranhos (2021) de desaprender, pude me colocar na posição de aprender novamente a respeito da produção de saúde e formas de ser dentro do conhecimento kaiowa, que busquei apresentar na seção 4. Neste processo, tive contato com a categoria *tesãĩ*, enquanto as condições da produção de saúde, para além somente da saúde física, mas também, dos equilíbrios sociais e cosmológicos e condições ambientais necessárias.

É, portanto, no pensar a saúde, em relação a noção de pessoa e corpo, enquanto um processo que é produzido a partir de condições sociais, históricas e culturais, que surge a possibilidade de contribuir com a promoção de saúde e cuidado a partir do fortalecimento das condições objetivas e ambientais que vão ao sentido da qualidade e cuidado do território.

De certa forma, atuar em condições objetivas não se trata de uma novidade dentro da psicologia, mais especificamente da psicologia sócio-histórica, conforme nos fundamenta o manuscrito de 1929 produzido por Vygotsky (2000). Ao somar essa ideia com a percepção kaiowa de cuidar dos territórios, encontro aqui um terreno fértil para buscar contribuir na produção de saúde e cuidado entre os coletivos e comunidades, indicando caminhos que possam ser percorridos em conjunto de forma positiva.



A seguir, esta seção se desdobra em três subseções relativas a projetos construídas no contexto da pandemia de covid-19 em comunidades kaiowa e que possibilitaram se aproximar de temáticas e questões que impactam a qualidade de vida dessas pessoas e de seus territórios. Primeiramente, discorro a respeito de percepções acerca da covid-19 e de estratégias construídas pelos Kaiowa para se prevenirem da circulação do corona vírus nas comunidades, que puder ter contato por meio de ações de disponibilização de máscaras.

### **5.1 *M'basy*, doenças que vem pelo vento, máscaras e barreiras sanitárias**

A discussão que será abordada a seguir, foi desenvolvido a partir da mobilização que pude acompanhar no enfrentamento da pandemia de covid-19, buscando a prevenção de sua circulação nos territórios kaiowa. A chegada do Coronavírus SARS-CoV-2 a região e aos territórios kaiowa ocorreu em maio de 2020, onde foi confirmado o primeiro caso<sup>32</sup> de covid entre os Kaiowa e Guarani, uma moradora da Reserva de Dourados, trabalhadora de um frigorífico da região, local em que ocorreu a contaminação. A rotina do trabalho nos frigoríficos não foi paralisada em decorrência da pandemia, mantendo o deslocamento de diversos trabalhadores, entre eles moradores de áreas indígenas, favorecendo a disseminação do vírus<sup>33</sup>, que já circulava pela cidade de Dourados (MS) e outras da região.

Com isso, e o constante aumento de casos nas comunidades kaiowa, iniciou-se a movimentação de lideranças, trabalhadores e trabalhadoras da saúde indígena, Ministério Público Federal e outros parceiros da sociedade civil organizada, para construir ações visando garantir a prevenção nos territórios. As possibilidades de isolamento social nas aldeias sempre se mostravam dificultadas, o que leva a grande parte dos territórios instalarem barreiras sanitárias para ter um controle da entrada e saída dos territórios. Destaca-se aqui, o entendimento que a covid-19 era uma doença do mundo não indígena, e que a circulação nas cidades era arriscada demandando uma maior atenção nesse sentido.

<sup>32</sup> Disponível em: <https://www.saude.ms.gov.br/saude-anuncia-primeiro-caso-confirmado-de-coronavirus-em-aldeia-indigena-do-estado/>.

<sup>33</sup> Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2020/06/dos-frigorificos-as-plantacoes-de-cana:-como-o-agronegocio-expos-indigenas-a-covid-19/>.



A adoção das barreiras sanitárias (Figura 8) iniciou uma série de discussões internas nos territórios, além de exporem diversas formas de se relacionarem com essa pandemia. À medida que os trabalhadores da saúde não tinham condições objetivas de realizarem um trabalho informativo e de prevenção, as fragilidades do Subsistema de Saúde Indígena foram expostas, além de novas dificuldades impostas pelo governo federal de Bolsonaro, que adota uma postura contrária às medidas de prevenção recomendadas pelas autoridades de saúde. No sul do MS, conforme já apontado na seção 3, houve uma série de medidas que dificultaram e desarticularam ações de profissionais de saúde indígena que vinham sendo realizadas em conjunto com as comunidades.

**Figura 8** - Barreira sanitária na TI Guyra Roka



**Fonte:** Autor desconhecido (2020)

**Nota:** Compartilhada via aplicativo de mensagens

Nesse contexto, as comunidades e profissionais de saúde indígena, sem recursos e ações coordenadas passaram a construir por conta própria iniciativas,



como as barreiras sanitárias, e que para seu funcionamento demandaram apoios de parceiros da sociedade civil organizada, para garantirem equipamentos de proteção individual (EPI), itens de higiene pessoal, acesso a água, alimentação, apoio técnico para a divulgação de informações confiáveis e construção de estratégias de isolamento de pessoas contaminadas.

A adoção de barreiras sanitárias nos territórios foi um processo realizado de forma autônoma pelas comunidades. Foram registradas cerca de setenta (70) barreiras sanitárias em territórios kaiowa e guarani de diferentes formas e modos de funcionamento, contando com o apoio de aliados estratégicos.

Participei e me aproximei deste processo através da disponibilização de máscaras (Figura 9), de tecido para o uso comunitário, arrecadadas por financiamento coletivo e financiamentos pontuais de projetos da RAIS e outros parceiros, que atenderam principalmente barreiras sanitárias e equipes de saúde indígena. Esse contato, possibilitou reflexões a respeito da articulação de práticas de cuidado, sendo a máscara, uma ferramenta proveniente do mundo não indígena, mas que foi também incorporada pelas comunidades, a certa medida, no enfrentamento a pandemia de covid-19.

O DSEI MS, de acordo com o Boletim Epidemiológico publicado em 12 de março de 2021, contabilizava 4.274 casos confirmados da covid-19 entre os povos indígenas em Mato Grosso do Sul, com 85 óbitos registrados pelo órgão de saúde indígena. Entre os 14 Polos Base do estado, somente o Polo Base de Corumbá não havia registrado nenhum caso oficialmente até o momento de levantamento destes dados. Os Kaiowa e Guarani são o segundo povo mais afetado pela covid-19 em Mato Grosso do Sul, com 26,68%, cerca de 1149 dos casos confirmados pelo DSEI-MS, sendo o povo Terena o que mais concentra casos confirmados - 71,66% do total de 5 etnias atingidas pela covid-19 no estado.

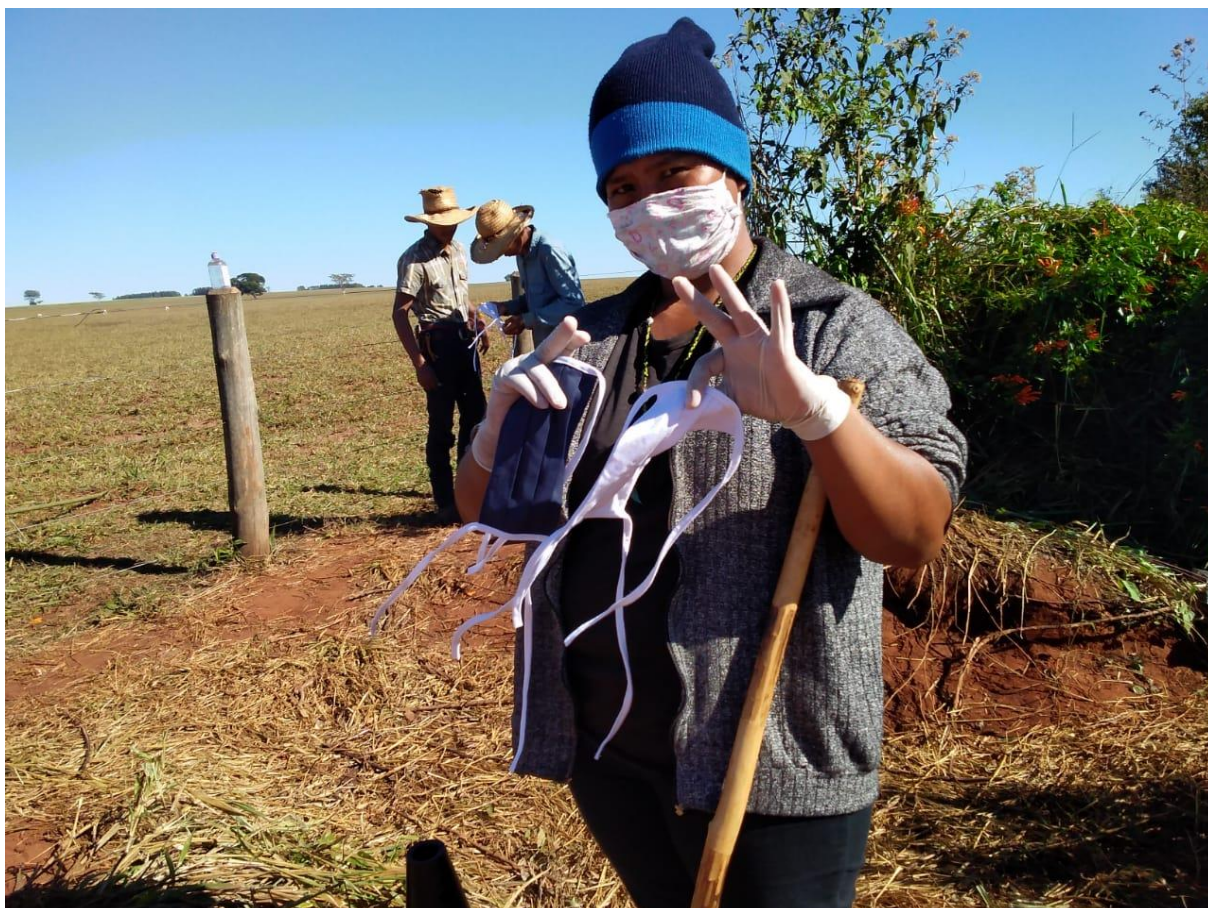
Por meio dos registros de casos distribuídos pelo Polo Base apresentados no Boletim Epidemiológico<sup>34</sup> de 12 de março de 2021, é possível estimar 1280 casos e

<sup>34</sup> Importante dizer que esses dados são de constante atualização, com os cenários se alterando de forma muito rápida, e a produção desta tese em meio à pandemia dificultou a atualização das informações com o recorte considerado. Foram mantidos os dados de março de 2021 a título de informar e ilustrar o cenário enfrentado pelos Kaiowa, mas deve-se considerar que em março de 2022, o cenário já difere, com a chegada de novas variantes e ocorrências de surtos de circulação do vírus nas comunidades.



22 óbitos em áreas kaiowa e guarani, onde historicamente convivem com outras etnias e possuem suas relações, atendidas oficialmente pela política de saúde indígena.

**Figura 9** - Máscaras disponibilizadas a barreira sanitária da TI Cerrito



**Fonte:** FERNANDES, Vanoiria Martins (2020)

Importante dizer que esses dados são de constante atualização, com os cenários se alterando de forma muito rápida, e a produção desta tese em meio a pandemia,

O Polo Base de Dourados é o que mais registrava casos e óbitos por covid-19, o que pode ser entendido por sua alta concentração demográfica na reserva indígena e as dificuldades para a adoção do isolamento social, o que gera inseguranças e angústias em seus moradores, uma vez que o risco de espalhamento do vírus pode ser facilitado. Os Polos Base de Amambai e de Caarapó também apresentam números expressivos e com cenários que se assemelham ao de Dourados.



Com relação ao andamento da vacinação, o DSEI-MS, por meio de nota do dia 18 de março de 2021, divulgou o total de 24.130 pessoas vacinadas, considerando a população indígena e os trabalhadores da saúde indígena, totalizando 52,8% do total de pessoas a serem vacinadas. Entre os Kaiowa e Guarani, pode-se estimar, por meio dos Polos Base que atendem esse povo, que 20.852 pessoas foram vacinadas.

A vacinação nas comunidades kaiowa não ocorre de forma homogênea. Considerando a falta de apoio para a construção de ações informativas a respeito da vacina e as reações colaterais, essa temática tornou-se campo fértil para a disseminação de informações não seguras e notícias falsas, levando a muitas famílias ficarem receosas de se vacinarem. Em certo momento, as taxas de vacinação estagnaram, levando as equipes de saúde indígena a construírem por conta própria estratégias para avançarem na cobertura vacinal dessas comunidades.

O Brasil viveu, no primeiro semestre de 2021, um de seus piores momentos com relação à pandemia de covid-19 frente a mais um aumento de casos e a consequente ocupação cada vez maior de leitos de UTI, que anunciavam o colapso da rede de saúde. Com a falta de ações de enfrentamento coordenadas pelo governo federal, cada estado enfrentou um contexto diferente, onde alguns apresentaram taxas muito altas de ocupação de leitos, além da falta de equipamentos médicos necessários, como por exemplo respiradores, tubos de oxigênio e EPI's básicos. Soma-se a isso o fato de parecer existir um esforço por parte do governo federal em dificultar a divulgação ampla de dados<sup>35</sup> relacionados à covid-19 no país, gerando assim um apagão de informações. Durante o período de pandemia, presenciemos diferentes alterações na forma de comunicação dos dados por parte do Ministério da Saúde, e até mesmo instabilidades nos sistemas utilizados para a divulgação de informações seguras.

Na saúde indígena, o cenário não foi diferente, sendo até mesmo mais grave, levando em consideração a especificidade de cada etnia e território. A disponibilização de dados é de responsabilidade de cada DSEI, que segue diferentes formas de registros e divulgação dos boletins epidemiológicos.

No caso dos territórios kaiowa e guarani, o DSEI-MS inicialmente contava com a divulgação diária dos boletins epidemiológicos e que circulavam amplamente, por

---

<sup>35</sup> Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/02/16/brasil-vive-apagao-de-dados-da-covid-entre-indigenas-e-quilombolas-diz-pesquisador> .



meio das redes sociais, entre moradores das comunidades, lideranças, apoiadores e instituições que atuam com os indígenas em MS, como informação e subsídio para a construção de estratégias de enfrentamento nos territórios. Nesse período, os boletins epidemiológicos apresentavam diferentes informações como faixa etária, gênero, etnia e localidade, o que permitia visualizar o crescimento da circulação do coronavírus nas comunidades kaiowa e guarani, facilitando a atuação preventiva localizada nos focos de contaminação.

Porém, a partir de julho de 2020, os boletins epidemiológicos do DSEI-MS passaram a ser divulgados restritamente no site da Secretaria de Saúde de MS<sup>36</sup>, apresentando informações mais generalizadas sobre o perfil dos contaminados e com uma maior periodicidade, de até 15 dias, entre um boletim e outro, o que de certa forma dificultou para aqueles que atuam diretamente com a prevenção do Coronavírus em comunidades kaiowa e guarani. Atualmente, em janeiro de 2022<sup>37</sup>, os boletins epidemiológicos voltaram a ser divulgados, por meio de esforços do Ministério Público, após um período com poucas ou nenhuma divulgação de informações oficiais a respeito de casos de covid-19 entre os indígenas.

Dentro desse contexto de dificuldade de acesso a dados relativos à pandemia em comunidades indígenas, diversas iniciativas da sociedade civil buscavam produzir informações sobre a realidade enfrentada pelos povos indígenas, como a Articulação do Povos Indígenas do Brasil (APIB) e a iniciativa do Painel de Monitoramento Covid-19 nas Aldeias Indígenas de Mato Grosso do Sul, viabilizado pela Imagem da Vida<sup>38</sup>.

Existem também disparidades entre os dados apresentados oficialmente e extraoficial, uma vez que a APIB, por exemplo, considera em seu levantamento os indígenas não aldeados, que estão em retomadas e os que moram em cidades, o que não é considerado pela SESAI. Além disso, também há relatos de possíveis casos de subnotificação entre os povos indígenas, o que aumenta mais ainda a incerteza sobre a circulação de informações sobre a pandemia nesses contextos.

A ampla divulgação de dados relativos à pandemia de covid-19 é importante para a construção de estratégias localizadas em possíveis focos, prevenindo assim o

<sup>36</sup> Disponível em: <https://www.saude.ms.gov.br/informacoes-covid-19/boletins-indigena-ms/>.

<sup>37</sup> Disponível em: <<https://www.vs.saude.ms.gov.br/boletim-coronavirus-covid-19-indigena-mensal-janeiro-2022/>>.

<sup>38</sup> Monitoramento Imagem da Vida disponível em: <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoizDY3ZmQwOWUtM2FjZC00M2U5LWlxNmUtZTl0NDk0ZGEwNmFjIiwidCI6IjdlOTNlMjg2LWlyOWEtNDQ1NC1hNDZhLUU4NDE5ZW55ZGVhNSJ9&pageName=ReportSection7169a5a5d51380c2c939>.



aumento de contágio em áreas atingidas. Além disso, traçar o perfil epidemiológico dos atingidos pela covid-19 também permite compreender melhor os grupos e pessoas mais suscetíveis a contaminação.

Dando continuidade, destaco neste momento, registros de algumas percepções kaiowa a respeito da pandemia de covid-19, que ainda afligem e geram incertezas em seus territórios e no mundo. Os Kaiowa acionam seus conhecimentos e lógica da produção de saúde e corpo para construírem suas explicações a respeito da doença causada pelo corona vírus.

Retomo uma mesa redonda<sup>39</sup>, realizada de forma remota, pela RAIS, em dezembro de 2020, com a temática '*Mba'asy*', que contou com a presença de Marilda Duarte, *ñandesy* da etnia kaiowa, moradora da Reserva Indígena de Dourados, conhecida por seus conhecimentos a respeito da natureza, plantas e remédios tradicionais, e atuação em sua comunidade; Eliel Benites, um dos grandes intelectuais kaiowa, doutor em geografia e professor da Faculdade Intercultural Indígena (FAIND) da UFGD; e contou com a mediação de Marta Azevedo, pesquisadora e demógrafa referência nos estudos com povos indígenas, entre eles os povos Guarani.

*Mba'asy*, conforme ensinado por Marilda, são doenças que atingem os corpos, produzindo agravos e enfermidades<sup>40</sup>. Essas doenças, nesse pensamento, são aquelas que se espalham e chegam nas comunidades trazidas pelo vento e que são resultado de desequilíbrios ambientais e sociais. Essas desarmonias, impulsionadas pelo modo de vida ocidental não indígena, geram impactos cosmológicos, onde os *mba'asy jary*, as entidades e espíritos donos das doenças, "expandem as suas fumaças" produtoras de malefícios aos humanos, como respostas para buscar assentar esses momentos de desordens.

Nessa mesa, também foi discutido a respeito da angústia coletiva e generalizada produzida pela pandemia de covid-19. É certo que trata-se de uma doença proveniente do mundo não indígena ocasiona uma série de impactos nas parentelas e comunidades kaiowa. Não somente os temores e pressões relacionadas

<sup>39</sup> Disponível em:

[https://www.youtube.com/watch?v=uFRCijO8DUE&ab\\_channel=RededeApoioeIncentivoSocioambiental](https://www.youtube.com/watch?v=uFRCijO8DUE&ab_channel=RededeApoioeIncentivoSocioambiental).

<sup>40</sup> Aqui, importante tentar realizar uma distinção entre *Mba'asy* e os estados descritos na seção 4 desta tese. A meu ver, essas doenças se diferem pois, atingem o corpo gerando sintomas e problemas que podem ocasionar a morte, perpassando também os âmbitos espirituais, enquanto na seção 4 trato de afetações e estados que alteram as formas de ser e agir. Essa distinção carece ainda de um maior diálogo com conhecedores kaiowa para melhor caracterizá-la.



ao risco da morte dos mais velhos, que detêm os conhecimentos, juntamente com o acirramento da desigualdade social e insegurança alimentar, mas também as medidas preventivas do mundo biomédico *caraí* foram geradoras de desequilíbrios, à medida que se aproximam e se afastam, em determinados momentos, das práticas de cuidado e lógica da produção de saúde kaiowa.

O isolamento social preconizado, dentro das comunidades significa o interrompimento do *oguata*, a caminhada, o movimento, central na organização social dos Kaiowa. Também significa a impossibilidade de realizarem os rituais fúnebres daqueles mortos pela covid-19 e outros rituais que fortalecem a saúde dos territórios e famílias, deixando-os assim, mais suscetíveis à ação do vírus.

Na época da realização desta atividade, pouco se sabia ainda do funcionamento do Coronavírus e a sua transmissão, mas o uso das máscaras, principal forma proveniente do mundo não indígena ocidental de prevenção da covid-19, já era amplamente preconizado e foi apresentado por Marilda, que analisou seu uso dentro de um pensamento kaiowa, comparou como uma reza, ou seja, algo que pode proteger e prevenir das enfermidades, considerando ainda, está semelhante a uma doença que circula pelo vento.

**Figura 10** – *Ñandesy*, moradora da TI Panambizinho, preparando *pohã ñana* para o uso na prevenção da covid-19



**Fonte:** Autor desconhecido (2020)

**Nota:** Compartilhada via aplicativo de mensagens



Além disso, desde a chegada da covid-19 aos territórios kaiowa, diversos *ñembo'e* e *pohã ñana* para a prevenção desta doença causada pelo Coronavírus, começaram a serem divulgados por *ñanderú*, *ñandesy* e seus parentes em grupos de aplicativos de mensagens instantâneas e redes sociais (Figura 10), ilustrando a capacidade de modularem suas práticas de cuidado perante novas questões e problemas que surgem.

O exposto até aqui, relativo à pandemia de covid-19, máscaras e práticas de cuidado, teve por objetivo apresentar a mobilização das comunidades e a capacidade dos Kaiowa de articularem conhecimentos e práticas de cuidado próprias com conhecimentos e práticas exteriores aos seus mundos, neste caso, da perspectiva biomédica não indígena e ocidental, como realização do isolamento social, uso de máscaras e aplicação de vacinas. Essas capacidades, foram definitivamente de grande importância para a prevenção da circulação de uma doença do mundo não indígena, a covid-19, nas comunidades, e são a expressão da produção de cuidado ao seu modo, relacionando práticas do mundo não indígena e o mundo kaiowa.

## 5.2 Y, caixas d'água e informação

No contexto de construção de ações emergenciais para a prevenção da covid-19, entre julho de 2020 e janeiro de 2021, foi realizado pela RAIS o projeto “Y tesãirã: água e informação para prevenção da covid-19 em aldeias kaiowa (MS)” com o apoio da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) e Dreikönigsaktion, Hilfswerk der Katholischen Jungschar (DKA - Áustria), para facilitar emergencialmente o acesso a água potável em comunidades kaiowa em Mato Grosso do Sul (Figura 11).

O acesso emergencial a água potável em comunidades indígenas foi uma demanda apresentada no “Plano Emergencial para Enfrentamento a covid-19” para territórios indígenas e comunidades tradicionais, por meio do Projeto de Lei 1.142/2020, proposto pela deputada federal Joênia Wapichana (REDE-RR) e construído em conjunto com o movimento indígena e a APIB, com o objetivo de garantir orçamento para a construção de ações para o enfrentamento da pandemia de covid-19. Entre a tramitação do projeto e o seu sancionamento, em junho de 2020, diversas concessões tiveram que ser feitas para garantir encaminhamento do



processo. Ao final ainda houve vetos em partes do projeto, quando de sua sanção. Entre os seis vetos do presidente Bolsonaro, está o referente a acesso universal a água potável, demonstrando o não compromisso do Estado brasileiro com o direito de acesso à água, que se tornou ainda mais necessário no contexto da pandemia.

**Figura 11** - Disponibilização de caixas d'água na TI Cerro'í



**Fonte:** MORETTI, Leandro Lucato (2020).

Água, Y, potável e limpa para o consumo próprio e a higiene pessoal e coletiva, é um direito humano fundamental reconhecido pela ONU, em 2010, sendo um elemento básico para a garantia de qualidade de vida das pessoas ao redor do mundo. Com a pandemia de covid-19, entre as principais recomendações das autoridades sanitárias mundiais, como a Organização Mundial Saúde (OMS), estão o distanciamento social, utilização de máscaras e a higienização frequente das mãos, o que demanda o uso de água limpa. Essa recomendação escancara a realidade de acesso a água potável nas comunidades Kaiowa e Guarani, dificultado pelo processo histórico do confinamento e pela falta de efetividade das políticas públicas atuais.

Aqui, é importante trazer para a discussão percepções dos Kaiowa e Guarani sobre as águas, os rios e suas fontes. Para tanto, trago o curta metragem “Pirakuá:



Os Guardiões do Rio Ápa”<sup>41</sup> de Gilmar Galache e produzido na Associação Cultural de Realizadores Indígenas (Ascuri), no ano de 2014. O curta é sobre a Aldeia *Pirakuá*, localizada no município de Bela Vista/MS, região de fronteira do Brasil com o Paraguai, e o cuidado com o rio Ápa, que percorre esse território.

Na fala de *Ava Apyka* apresentada no curta metragem, *Y*, água, e os *ysyry*, rios, estão em movimento e trazem saúde para os humanos e todos os seres que habitam a terra. São também espaços onde vivem e circulam animais, como os peixes e os *jaguerete*, e espaços da sociabilidade *kaiowa* e *guarani*, onde pode-se tomar banho e as crianças brincarem. Assim como segue o pensamento *kaiowa* e *guarani*, *Ava Apyka* explica que água e rios possuem seu *jary*<sup>42</sup>, o *Yryvera*, que tem aparência de sereia e protege as águas e os seus seres.

Portanto, é necessário empreender cuidados com as águas e os rios, não poluindo e sujando, e mantendo diálogos, por meio dos cantos e rezas apropriadas, com seu *jary* para tornar esses recursos consumíveis da forma correta. *Ava Apyka* conta no curta metragem que sem esses cuidados, as águas e os rios podem se tornar fonte de doenças, e que assim *Yryvera* pode causar febre e diarreia nas pessoas nestes momentos. As secas também são atribuídas a ações do dono d'água.

No curta metragem também está expressa a capacidade dos *Kaiowa* e *Guarani* produzirem rios, córregos e cursos d'água. *Ava Apyka* conta que junto com seu pai rezou para aparecer um 'riozinho', e que esse rio se tornou de grande importância para eles e os animais que ali vivem. Registrei também essa capacidade em minha dissertação (Moretti, 2017) como um feito do rezador *Pai Chiquito* em seu tempo na Aldeia *Panambizinho*, que por meio de cantos e rezas levantou um córrego existente no território, na região do *Xiru Karaí*.

Posto isso, o título do projeto, proposto pelas colegas da RAIS, a professora Rosa Colman e Tatiane Klein, buscam articular água, em *guarani*, *y*, a sua importância na produção de condições de saúde, *tesãi*, com o sufixo *rã*, que expressa futuro, compondo então a ideia 'água para se ter saúde' - *Y tesãirã*.

Para contribuir com o acesso emergencial a água potável, foram disponibilizadas 134 caixas d'água de 500 litros para as famílias de oito comunidades *kaiowa* com um adesivo informativo, em língua *Guarani*, sobre a pandemia e

<sup>41</sup>Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=fimYQplpyHY&t=256s&ab\\_channel=AscuriBrasil](https://www.youtube.com/watch?v=fimYQplpyHY&t=256s&ab_channel=AscuriBrasil)  
Acesso em 05 de agosto de 2020.

<sup>42</sup> Os espíritos que são como os donos das coisas.



orientações gerais de prevenção da covid-19, assim como orientações específicas sobre a forma recomendada de higienizar as mãos. Foram disponibilizados também sabão, suportes para as caixas d'água, torneiras e adaptadores necessários. O abastecimento emergencial de água foi realizado por meio de um caminhão de abastecimento (pipa) (Figura 13), atendendo 91 casas, cerca de 450 pessoas. As oito comunidades beneficiadas (Figura 12) foram: TI *Guyra Roka*, no município de Caarapó (MS); TI *Paso Piraju*, no município de Dourados (MS); TI *Cerro'i*, no município de Guia Lopes da Laguna (MS); Aldeia *Laranjal* e Aldeia *Takuaju*, no município de Jardim (MS); Aldeia *Aroeira*, Aldeia *Laranjeira Nanderu 1* e Aldeia *Laranjeira Nanderu 2*, no município de Rio Brilhante (MS).

**Figura 12** - Mapa: Terras Indígenas e Aldeias kaiowa e guarani participantes do projeto Y'Tesairã

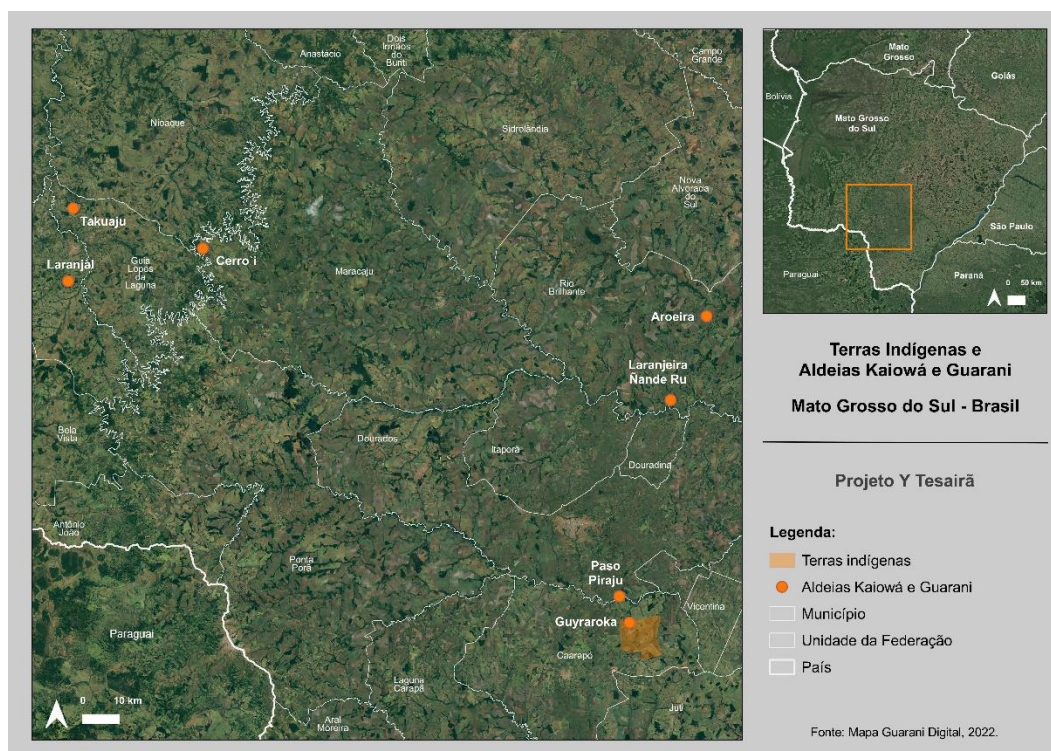


**Figura 13** - Disponibilização de água via caminhão de abastecimento na Aldeia Laranjal





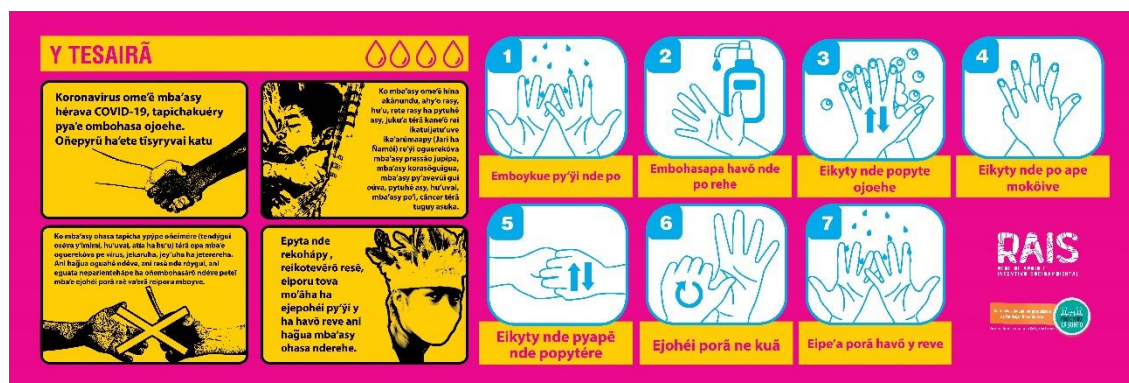
**Fonte:** MORETTI, Leandro Lucato (2020)

As comunidades que participaram do projeto, naquele momento, apresentavam poucos casos, ou até mesmo nenhum caso confirmado de covid-19. Esses territórios, não apresentam grandes concentrações demográficas e adotaram protocolos para restringir a circulação de pessoas, como barreiras sanitárias, que foram respeitados durante a construção do projeto. Além disso, também houve a adesão ao uso de EPIs que contribuem na prevenção do vírus.

A opção pela utilização de um adesivo nas caixas d'água (Figuras 14 e 15) se deu por ter se detectado a necessidade da circulação de informações seguras a respeito da covid-19 e a sua prevenção, devido à dificuldade de acesso à internet, televisão e rádio em algumas regiões. Nesse sentido, foi proposto a construção de um material, na língua Guarani, que trouxesse informações gerais sobre a pandemia, sobre o vírus, como se propaga e os seus riscos; e orientações de prevenção, como a não circulação fora da aldeia, evitar o compartilhamento de objetivos e como higienizar as mãos, de forma mais detalhada. Considerando outras experiências em comunidades indígenas, que utilizaram materiais impressos, os quais apresentaram baixa efetividade, além da geração de lixo, foi proposta a utilização dos adesivos, uma vez que ficam fixos nos equipamentos e serviriam de apoio para a orientação por parte

de profissionais e da equipe do projeto. Esse material foi validado pelo apoio técnico da Fiocruz, buscando dialogar ao máximo com a realidade dos Kaiowa e Guarani.

**Figura 14 - Adesivo informativo na língua Guarani**



Fonte: MORETTI, Leandro Lucato (2020)

**Figura 15 - Adesivo informativo na língua Portuguesa**



Fonte: MORETTI, Leandro Lucato (2020)

Em síntese, a ação foi organizada seguindo as seguintes etapas: produção e tradução do material informativo com o apoio técnico da Fiocruz; aquisição e disponibilização dos materiais às comunidades atendidas; fornecimento emergencial de água potável por meio do caminhão de abastecimento.

Destacou-se como importância dessa ação o fornecimento emergencial de água potável, considerando as dificuldades de acesso nas comunidades kaiowa. Essa questão de acesso à água e saneamento básico, discutida a seguir, é complexa e apresenta-se de diferentes formas, considerando os contextos dos territórios, demandando políticas públicas e ações que garantam o direito dessas pessoas a água potável. Soma-se a isso o contexto da pandemia da covid-19, que demanda a adoção



do distanciamento social e práticas de higienização, como lavar as mãos, para a prevenção da doença.

Com relação aos resultados da ação, foram entregues 134 caixas d'água de 500L adesivadas com material informativo em língua Guarani a respeito do Coronavírus, da covid-19 e com orientações para a higienização das mãos, além de materiais para higiene. Foram fornecidos 98.500l de água potável que abasteceram 58 caixas d'água distribuídas nas comunidades que solicitaram o fornecimento de água emergencial; em algumas das comunidades atendidas com disponibilização de caixas d'água foi possível providenciar água de outras formas, como redes de distribuição e abastecimento da própria comunidade.

Por meio dessa ação, pude acompanhar a situação, descrita na tabela 4, sobre o acesso a água potável em oito comunidades kaiova atendidas. Em geral, essas comunidades enfrentam dificuldades para acessar a água potável, demandando que as famílias realizem deslocamentos e esforço físico para buscar água em fontes próximas, como minas d'água, poços artesianos e 'caipiras' ou 'rurais'. Isso também, limita a capacidade de armazenagem das casas, levando as famílias a criarem formas para lidar com a baixa disponibilidade de água para contemplar o uso para consumo próprio e higiene pessoal e coletiva.

**Tabela 1** - Situação de acesso à água nas comunidades atendidas pelo projeto Y  
Tesairã

| Áreas                                        | Casas | Acesso água                | Acesso energia | Atendimento SESAI | AIS | AISAN | Poço SESAI | Caixa d'água para distribuição | Rede de distribuição |
|----------------------------------------------|-------|----------------------------|----------------|-------------------|-----|-------|------------|--------------------------------|----------------------|
| <b>TI Guyra Roka</b><br>Caarapó/MS           | 22    | Poço artesianos coletivos  | Sim            | Sim               | Sim | Sim   | Sim        | Sim                            | Sim/parcial          |
| <b>TI Paso Piraju</b><br>Dourados/MS         | 26    | Poço artesianos coletivos  | Sim            | Sim               | Sim | Sim   | Sim        | Sim                            | Sim/parcial          |
| <b>TI Cerro í</b><br>Guia Lopes da Laguna/MS | 15    | Poço artesianos coletivos  | Sim            | Sim               | Sim | Não   | Sim        | Sim                            | Não                  |
| <b>Aldeia Laranjal</b><br>Jardim/MS          | 5     | Mina d'água e poços rurais | Não            | Não               | Não | Não   | Não        | Não                            | Não                  |



|                                                         |   |                      |     |         |         |         |     |     |         |
|---------------------------------------------------------|---|----------------------|-----|---------|---------|---------|-----|-----|---------|
| <b>Aldeia Takuaju</b><br>Jardim/MS                      | 2 | Poço 'rural'         | Não | Não     | Não     | Não     | Não | Não | Não     |
| <b>Aldeia Laranjeira Ñanderu I</b><br>Rio Brilhante/MS  | 6 | Bica d'água          | Não | Não     | Não     | Não     | Não | Não | Não     |
| <b>Aldeia Laranjeira Ñanderu II</b><br>Rio Brilhante/MS |   | Sim                  |     | Parcial | Parcial | Parcial | Sim | Sim | Parcial |
| <b>Aldeia Aroeira</b><br>Rio Brilhante/MS               | 7 | Rede de distribuição | Não | Não     | Não     | Não     | Não | Não | Não     |

**Fonte:** Elaborada por MORETTI, Leandro Lucato (2020)

**Nota:** Informações obtidas por meio de trabalho de campo (2020)

Observa-se uma nítida diferença entre contextos de territórios demarcados e reconhecidos pelo Estado, que contam com o atendimento de políticas de saneamento básico de responsabilidade da SESAI e FUNASA, e territórios não demarcados ou que aguardam a conclusão de seus processos demarcatórios, e que não contam com os equipamentos das políticas públicas. Durante a realização da ação pude ter contato com essas duas modalidades de territórios, sendo três áreas atendidas pelas políticas públicas (TI *Guyra Roka*, TI *Paso Piraju* e TI *Cerro I*) e cinco não atendidas (Aldeia Laranjal, Aldeia *Takuaju*, Aldeias *Laranjeira Ñanderu I* e *II* e Aroeira), e que serão descritos a seguir.

A Política Federal de Saneamento Básico<sup>43</sup>, tem como um de seus objetivos criar “condições adequadas de salubridade ambiental aos povos indígenas e outras populações tradicionais, com soluções compatíveis com suas características socioculturais” e determina que o Plano Nacional de Saneamento Básico (PLANSAB)<sup>44</sup>, aprovado somente em 2013, trate de ações relativas ao saneamento básico em comunidade indígenas. Nos territórios reconhecidos pelo Estado, o acesso a água potável é de responsabilidade das políticas públicas de saneamento básico e saúde indígena. A SESAI, que mantém o Departamento de Determinantes Ambientais

<sup>43</sup> Lei Federal n. 11.445/2007

<sup>44</sup> Importante destacar que o PLANSAB será revisto perante necessidades do Novo Marco Legal do Saneamento Básico, aprovado em 2020. Para saber mais: <https://www.ecodebate.com.br/2020/07/02/novo-marco-regulatorio-consequira-resolver-os-gargalos-do-saneamento-de-decadas-artigo-de-sucena-shkrada-resk/>.



da Saúde Indígena (DEAMB<sup>45</sup>), executa ações e obras, como poços, captação de água, sistemas de saneamento, para garantir condições de qualidade de vida para as famílias indígenas. A FUNASA também constrói ações, como por exemplo formação de Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e Agentes Indígenas de Saneamento Básico (AISAN), e controle e tratamento da água destinada às comunidades indígenas.

Dourado & Silva (2019) apresentam a fragmentação administrativa e burocrática e a não definição clara de competências e responsabilidades entre esses órgãos como uma dificuldade da consolidação desses serviços de saúde.

As políticas do Estado de saneamento básico em áreas indígenas também são compostas pela presença dos AISAN nas comunidades, que atuam integrados com os AIS, na construção de ações de saneamento básico, educação em saneamento básico, levantamento de demandas e construção de arranjos necessários para a execução de projetos que perpassam a qualidade de vida dessas famílias, como o acesso e tratamento de água. É importante dizer que, recai ao AISAN e AIS, o trabalho de construir pontes interculturais entre as formas de lidar com as questões de saneamento básico, o que se torna um grande desafio.

As três áreas reconhecidas pelo Estado e atendidas pelas políticas públicas (TI *Guyra Roka*, TI *Paso Piraju* e TI *Cerro I*) com que tive contato, para a construção da ação *Y Tesairã*, contam com obras de poços artesianos que atendem coletivamente essas comunidades.

Esse modelo de fornecimento de água potável não garante as redes de distribuição que cheguem até as casas, devido à limitação do alcance das políticas públicas, o que não elimina a necessidade de deslocamentos e esforço físico das famílias para acessar a água. As comunidades, então, ficam responsáveis pela parte da distribuição de água para as residências, a partir dos poços artesianos implementados, assim como por todo o equipamento necessário para seu funcionamento, como bombas d'água e reservatórios d'água. Nesse sentido, contribuir com a implementação das redes de distribuição de água pode conferir uma complementariedade para com as políticas públicas, facilitando a mobilização das famílias a buscarem soluções para suas demandas e garantindo o acesso a água potável, sem a necessidade de deslocamentos e esforço físico.

<sup>45</sup> Site: <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/sesai/departamento-de-determinantes-ambientais-da-saude-indigena>



Na TI *Guyra Roka*, a água chega por meio de uma rede de distribuição construída pela comunidade, abastecida por um poço e uma caixa d'água grande para armazenamento e distribuição. Na época inicial da construção da ação, foi relatado por uma liderança que duas casas ficavam sem abastecimento, por problemas na rede de distribuição, e essas famílias buscavam água em um pequeno rio próximo. Também foi relatado que já ficaram por anos sem abastecimento de água devido a problemas nos equipamentos do poço. A rede elétrica utilizada no funcionamento do poço, vem de uma propriedade rural vizinha e algumas vezes é interrompida por dois ou três dias, desabastecendo de água a comunidade por não possuírem reservatórios nas casas para esses períodos. Nesse sentido, a disponibilização de caixas d'água, por meio do projeto (Figura 16), para serem instaladas nas residências contribuiu para a resolução parcial dessa questão. Além disso, posteriormente foram disponibilizados 200 metros de encanamento necessários para atenderem residências que estavam sem o fornecimento de água (Figura 17).

**Figura 16** - Orientação a partir do material adesivado na TI *Guyra Roka*



**Fonte:** MORETTI, Leandro Lucato (2020)

**Figura 17** - Instalação de rede distribuição na TI Guyra Roka



**Fonte:** CABALLERO, Arnulfo Morinigo (2021)

Em *Paso Piraju*, há um poço construído pela SESAI com uma caixa d'água de 10.000L para armazenamento e distribuição, com quatro torneiras, para a comunidade. No período inicial da construção da ação, a bomba d'água estava com problemas técnicos, que foram resolvidos pela SESAI. A rede de distribuição construída pela comunidade ainda não contempla todas as casas, além do que, o poço foi construído em uma área baixa na comunidade, não possuindo força e pressão para atender casas mais distantes. A disponibilização de caixas d'água para casas atendidas por essa rede de distribuição, as quais foram instaladas pelos moradores, contribuiu para o armazenamento de água das casas (Figura 18). Já para as casas que não são atendidas pela rede de distribuição, foi fornecida água, emergencialmente, por meio do caminhão de abastecimento (pipa) da ação.

A TI *Cerro Í* conta com um poço, uma caixa d'água para armazenamento e distribuição e torneiras que atendem coletivamente as famílias (Figura 19). Algumas das casas ficam afastadas cerca de 1 km de distância do ponto de fornecimento de água, demandando que as famílias realizem grandes deslocamentos e criem formas para reduzir o grande esforço físico necessário. As caixas d'água que foram



disponibilizadas contribuíram para a capacidade de armazenagem das casas e foram atendidas, com o fornecimento emergencial de água com o caminhão de abastecimento, algumas localidades pontuais, de acordo com demandas apresentadas pela comunidade. Ainda existe a demanda de construir uma rede de distribuição que atenda a comunidade por completo.

**Figura 18** - Caixa d'água instalada em residência na TI Paso Piraju



**Fonte:** CABALLERO, Arnulfo Morinigo (2021)

Já em territórios não reconhecidos pelo Estado, como retomadas e aldeias que aguardam a conclusão de processos demarcatórios, o acesso a água potável se torna ainda mais dificultado, sem o apoio da política pública de saneamento básico via ações da saúde indígena. As famílias recorrem a minas d'água e poços caseiros, muitas vezes aumentando a necessidade de deslocamento e de esforço físico, reduzindo também a disponibilidade de água para o consumo coletivo nas casas. Além disso, essas fontes de água não são tratadas regularmente para serem adequadas ao consumo humano.



Na Aldeia Laranjal, no município de Jardim/MS, a principal fonte de água é uma mina d'água que fica na margem do território, próxima à rodovia (Figura 20) que dá acesso à comunidade. Duas parentelas que ficam nas regiões mais extremas da comunidade possuem poços 'caipiras', construídos por conta própria, sendo que um desses, conforme relatado, 'vive secando' devido a sua profundidade não ser a ideal para garantir água continuamente. A liderança relata que há tempos buscam apoio para garantir água e energia, porém, enfrentam muitas dificuldades impostas por burocracias e questões financeiras.

**Figura 19** - Estrutura para disponibilização de água na TI Cerro'í



**Fonte:** MORETTI, Leandro Lucato (2020)

Na Aldeia Laranjal, no município de Jardim/MS, a principal fonte de água é uma mina d'água que fica na margem do território, próxima à rodovia (Figura 20) que dá acesso à comunidade. Duas parentelas que ficam nas regiões mais extremas da comunidade possuem poços 'caipiras', construídos por conta própria, sendo que um desses, conforme relatado, 'vive secando' devido a sua profundidade não ser a ideal para garantir água continuamente. A liderança relata que há tempos buscam apoio

para garantir água e energia, porém, enfrentam muitas dificuldades impostas por burocracias e questões financeiras.

Nessa comunidade, as caixas d'água disponibilizadas pelo projeto foram utilizadas como cisternas (Figura 21) e abastecidas emergencialmente pelo caminhão de abastecimento. No momento da escrita deste trabalho, venho realizando a tentativa de elaborar um projeto com a comunidade para a construção de um poço e rede de distribuição para atender as sete casas, contemplando todas as famílias.

**Figura 20** - Mina d'água na Aldeia Laranjal



**Fonte:** MORETTI, Leandro Lucato (2020)

A Aldeia *Takuaju*, também na região do município de Jardim/MS, conta com um poço 'caipira' para atender as duas parentelas que vivem na comunidade. Apesar de não estar distante das casas, demanda esforço físico para a retirada da água de forma manual, além da construção improvisada, que pode gerar riscos às pessoas, caso desabe ou sofra erosão. As caixas disponibilizadas para a comunidade foram utilizadas como cisternas e abastecidas emergencialmente pelo período de atendimento do projeto.

**Figura 21** - Caixas d'água utilizadas como cisternas na Aldeia Laranjal



**Fonte:** MORETTI, Leandro Lucato (2020).

Na Aldeia *Laranjeira Ñanderu I*, região do município de Rio Brilhante/MS, o acesso se dá por meio de uma pequena mina d'água que passa ao lado da comunidade e possui um equipamento manual para coletar água que, está quebrado. Foram disponibilizadas caixas d'água para o uso como cisternas, sendo abastecidas emergencialmente pelo caminhão pipa do projeto. Nessa comunidade, houve uma dificuldade extra, porque a entrada para o local precisa ser realizada por uma estrada que passa dentro de uma propriedade rural vizinha e, na primeira ida com o caminhão de abastecimento, houve uma reclamação por parte do proprietário. Porém, há uma decisão do Ministério Público Federal que garante o livre trânsito da comunidade por essa estrada, contemplando então a entrada do caminhão de abastecimento.

Na Aldeia *Laranjeira Ñanderu II*, também região do município de Rio Brilhante/MS, existem diferentes formas de acesso à água. Há disponível uma estrutura que era da propriedade rural que estava instalada ali antigamente, que conta com poço, caixa d'água e rede de distribuição até próximo de algumas casas. Devido a conflitos relacionados à questão da terra ali existentes, algumas vezes esse equipamento acaba sendo desligado, desabastecendo as famílias.



Outras casas, contam também com poços 'caipiras' (Figura 22) para suprirem suas demandas. Nessa comunidade algumas das caixas d'água disponibilizadas foram utilizadas como cisternas e outras instaladas na rede de distribuição para atender as casas, e, portanto, a comunidade não solicitou o fornecimento emergencial, afirmando que deveríamos atender as outras comunidades que estão com mais dificuldade.

**Figura 22** - Poço 'caipira' na Aldeia Laranjeira Ñanderu II



**Fonte:** MORETTI, Leandro Lucato (2020)

A comunidade Aroeira, localizada no distrito também chamado Aroeira, do município de Rio Brilhante/MS, havia solicitado o apoio do projeto de acesso a água. Porém, na chegada para disponibilização dos materiais, a comunidade havia se dispersado e a liderança com quem fora feito contato estava morando com algumas famílias em um terreno já na região urbana do distrito. Foram disponibilizados as caixas d'água e o restante dos materiais a essas famílias, que conseguiram realizar a instalação na rede pública de água, o que contemplou suas demandas, não sendo necessário o abastecimento emergencial via caminhão pipa.



Os registros apresentados aqui permitem construir algumas reflexões e considerações sobre o acesso a água potável em comunidades kaiowa. É uma questão complexa, ligada ao contexto histórico do confinamento, e está inserida nas redes de relações e organização social kaiowa, e que demanda arranjos complexos para assegurar o direito a água potável.

Por conta dessa complexidade, iniciativas, como as desenvolvidas por parte do Estado, via política pública de saúde indígena, encontram dificuldades para se concretizarem de forma contínua. Há territórios com grande concentração populacional, como a Reserva Indígena de Dourados (RID), e que demandam estruturas de água e saneamento básico capazes de fornecer condições de saúde e de qualidade de vida para seus moradores.

No caso da RID, pude registrar durante a atuação no projeto *Y Tesairã* que a implementação de mais um poço no território acabou por interferir na vazão de outros poços já existentes, desabastecendo diversas famílias<sup>46</sup>, o que ilustra essa complexidade e a necessidade de estudos, pesquisas e investimento no campo do saneamento básico em áreas indígenas.

Além disso, essas iniciativas muitas vezes, são realizadas de formas que não dialogam com a realidade e organização das comunidades kaiowa. O modelo adotado de obras de acesso a água pela SESAI, com poços coletivos instalados, não resolve algumas questões, como o deslocamento e esforço físico para buscarem água, e esbarra na dificuldade financeira e falta de apoio para as famílias consolidarem redes de distribuição plenamente efetivas. Nas comunidades com que tive contato por meio do projeto *Y Tesairã*, com muita organização e mobilização dessas, já havia redes de distribuição parcial instaladas, atendendo algumas das casas, apresentando ainda demanda de apoio material para que todas recebessem água de forma efetiva. Em alguns dos casos, foi possível atender essas demandas contribuindo com a disponibilização de materiais.

Os caminhos do acesso à água também são reveladores da capacidade inventiva e criativa dos Kaiowa para buscarem solucionar suas demandas, como a utilização de um carrinho com adaptação própria, para diminuir o esforço físico

<sup>46</sup> Mais informações em: <<https://www.progresso.com.br/cidades/justica-determina-que-uniao-forneca-agua-na-reserva-de-dourados/374492/>>.



necessário na tarefa de abastecer os tanques de água da casa. Pude registrar essa iniciativa em uma das visitas referentes ao projeto (Figura 23).

**Figura 23** - Carrinho utilizado para buscar água na TI Cerro'í



**Fonte:** MORETTI, Leandro Lucato (2020)

A construção do projeto, revelou dinâmicas sociais das comunidades e sua relação com a água e suas fontes. Por exemplo, os rios são também espaços da sociabilidade kaiowa, onde as crianças podem brincar, aprender com os mais velhos e onde também se exerce o trabalho espiritual. Em uma das entregas de materiais para as comunidades, as crianças demonstraram um pouco de sua forma de brincar, expressando os modos de lidarem com a água (Figura 24), e, ao mesmo tempo, a necessidade de terem seus direitos garantidos com relação a acessarem os recursos necessário para sua sobrevivência.

As fontes de água potável, com toda a importância para a vida dos Kaiowa, muitas vezes se tornam também lugares de disputas com proprietários de terras, vizinhos das comunidades, com a imposição de dificuldades, como cercas, e até mesmo a proibição da circulação de indígenas em minas d'água, córregos e rios. Foi registrado durante a execução do projeto, um relato sobre conflitos relacionados aos



equipamentos de acesso a água com um proprietário de terra, gerando o desligamento destes por alguns períodos. Também foi registrada uma queixa de um proprietário de terra sobre a entrada do caminhão de abastecimento em uma comunidade. Esses ocorridos exemplificam as estratégias adotadas pelos ruralistas para dificultar o apoio e a vida desses grupos, de maneira explícita.

**Figura 24** - Crianças brincando em caixa d'água na Aldeia Laranjeira Ñanderu I



**Fonte:** MORETTI, Leandro Lucato (2020)

Além disso, o acesso à água está inserido nas redes de relações dos Kaiowa, seguindo a lógica dos fogos familiares, implicando na necessidade de recorrerem a arranjos e acordos políticos entre as parentelas para construírem soluções efetivas para os seus problemas. Essa questão deve ser sempre considerada na construção de políticas públicas com os Kaiowa, sendo central no arranjo necessário com as parentelas envolvidas.

Por fim, foi possível considerar que a ação construída serviu como uma forma de iniciar os diálogos necessários a respeito da questão de acesso a água nas oito comunidades envolvidas. Esses diálogos, possibilitaram a construção de algumas formas para garantir o acesso a água potável de forma efetiva nas casas dessas

peessoas. Porém, com a complexidade dessa questão, algumas comunidades ainda apresentam dificuldades para acessarem água, o que se agrava em períodos de estiagem, quando muitas das fontes d'água secam ou diminuem muito a sua vazão.

Devo ainda destacar a necessidade de se garantir água de qualidade para os Kaiowa e que esse é um dever do Estado por meio das políticas públicas, considerando a importância das águas, minas d'água, córregos, rios entre outros para a vida e a organização social desses povos, frente ao processo histórico de poluição e degradação dos rios por parte dos não indígenas, além das dificuldades impostas para o acesso a esses locais com o confinamento.

Nesse sentido, são necessários a execução de obras efetivas de saneamento básico, para garantir qualidade de vida aos Kaiowa, a construção de projetos de preservação e recuperação de rios, córregos, lençóis freáticos e nascentes, e a fiscalização de poluição e descarte de resíduos e produtos químicos nas águas, como o uso de agrotóxicos que poluem as águas ao redor, além do desmatamento de matas ciliares, que ocasionam o assoreamento dos rios e córregos.

### 5.3 *Kokue* e o cuidar dos territórios

Este tópico é referente a construção de uma ação, ainda em andamento durante a escrita desta tese, relacionada com produção de alimentos em comunidades kaiowa. O *kokue*, o que traduzimos enquanto roças, é a forma de produzir alimentos realizada de forma específica pelos kaiowa, em que se tem uma ampla diversidade de espécies cultivadas e que se relacionam com outros recursos da mata e ambiente. Lescano (2021), a partir de diálogos com Benites (2021), apresenta uma boa descrição do *kokue* e a sua importância na organização social kaiowa, como algo que mobiliza parentes e sua coletividade:

Atualmente *kokue* é traduzido como roça, na roça as crianças brincam, aprendem e compartilham os alimentos feito no local. As mulheres preparam os assados, coletam as frutas e junto com os maridos cuidam da limpeza e da manutenção das sementes. As pessoas sentem-se felizes quando veem a sua plantação verde e cheia de vida, dando sentido a sua existência. As atividades da roça são colheita, controle das ervas daninhas, plantio, preparo da terra, construção de



armadilhas, seleção de sementes e mudas. Os horários de trabalho são definidos pela necessidade de se efetuar uma tarefa, o tempo de trabalho é a dimensão da tarefa orientada pela religiosidade tradicional. (BENITES, 2021, p.2 apud. LESCANO, 2021, p.28-29).

O atual cenário, de acirramento do contexto de insegurança alimentar nas comunidades kaiowa, tanto pela descontinuação de ações do Governo Federal e desmonte das políticas públicas, quanto pela chegada da pandemia de covid-19, conforme já apresentado aqui, justifica a construção de projetos e ações em conjunto com as aldeias que promovam formas de garantir a produção de alimentos e sementes. Além disso, as implicações espirituais e de produção do corpo que o fazer *kokue* são também formas de fortalecer esses coletivos e seus territórios, promovendo autonomia na gestão e governança dos territórios.

**Figura 25** - Mapa: Terras Indígenas e aldeias kaiowa e guarani participantes do projeto Kaiowa Kokue



Participam dessa ação quatro comunidades kaiowa (Figura 25), Guyra Roka, Passo Piraju, Cerro'í e Panambi Lagoa Rica, listadas no mapa a seguir. A população



envolvida diretamente nesta ação é de 232 famílias participantes, favorecendo o levante de roças em seus territórios e casas.

Por meio da ação, foram disponibilizados aproximadamente 940 quilos de sementes e mudas, crioulas e orgânicas, de 40 espécies diferentes como por exemplo milho branco, pipoca e batata doce de diferentes cores, e vários tipos de abóboras, melancia, entre outras espécies. Com isso, buscou-se garantir a diversidade de espécies que é de interesse para o modo de produzir em *kokue*, e possibilitar uma maior gama de alimentos e nutrientes para compor a alimentação das famílias (Figura 26). Além disso, foram disponibilizadas ferramentas, como enxadas, enxadões facões, foices, matracas entre outras demandadas pelas comunidades para viabilizar as produções no territórios.

**Figura 26** - Sementes disponibilizadas na TI Guyra Roka



**Fonte:** MORETTI, Leandro Lucato (2021)

Dentro dessa lógica de produção, as trocas de sementes entre as parentelas evidenciam-se como uma expressão da construção de relações sociais, apresentando proximidades e distanciamentos entre grupos. Além disso, o trabalho em mutirões nas



*kokue*, também apontam para a sociabilidade kaiowa em que se busca garantir a produção coletiva e o fortalecimento do território. Nesse sentido, o favorecimento de trocas de sementes entre as parentelas e realização de mutirões propostos na ação, aponta no sentido de estabelecer relações mais harmônicas entre parentes e contemplar ações de aproximações entre grupos mais distantes fisicamente, mas que mantêm relações com diversas comunidades e aldeias (Figura 27).

**Figura 27** - Mudas e sementes enviadas pela TI Cerro'í e recebidas pela TI Guyra Roka



**FONTE:** ARAÚJO, Nicolý (2022)

As visitas nas aldeia e acompanhamento técnico das *kokue* (Figuras 28 e 29), realizado de forma primorosa pelos colegas que compõe o projeto, é de extrema relevância para o desenvolvimento das roças, uma vez que é onde capta-se demandas para a produção, e busca pensar em conjunto com as famílias soluções e caminhos para superar essas dificuldades. Como por exemplo, a condição dos solos das comunidades em geral, apresentam degradações e a presença de pragas que podem dificultar a produção dos alimentos e plantas, o que se constitui, de acordo

com relatos de campo, como um fator que pode desanimar algumas famílias seguirem no trabalho.

Apesar da ação ainda em andamento, é possível traçar alguns resultados e considerações alcançados nas etapas já realizadas. O levante dos *kokue* segue o

**Figura 29 – Avatí Jakaíra, milho branco**



**Figura 28 - Kokue de mandioca crescendo**



**FONTE FIGURAS 28 e 29: ARAÚJO, Nicolý (2022)**

calendário de plantio kaiowa, o que demanda a chegada de apoios nos tempos corretos, a fim de garantir esse diálogo com essa forma de produção de alimentos e plantas. As ações e políticas públicas neste campo, não favorecem a produção uma vez que as sementes e equipamentos que chegam as comunidades não seguem essa lógica, chegando em momentos distintos e não cumprindo padrões agroecológicos demandados pelas comunidades.

Além dessa descontinuidade, há também a falta material de apoio, não contemplando muitas famílias das comunidades, o que de certa forma acaba por acirrar relações sociais, indo ao contrário do objetivo de construir relações mais harmônicas e equilibradas. O fazer roça, central no modo de vida kaiowa, é também dificultado pelas condições dos recursos, onde o solo e as matas encontram-se



degradadas, necessitando ações específicas de recuperação ambiental construídas em conjunto com as comunidades.

De acordo com Valiente (2019), dentro de uma perspectiva kaiowa, essas dificuldades relatadas são a expressão de uma doença específica que aflige a terra, *yvy rasy*, “com a degradação da terra *yvy*, impossibilitando-a para a agricultura tradicional – *kokue*” (p.48). O antropólogo esclarece que:

É importante esclarecer o termo *yvy rasy*. Os Kaiowá se referem a ele quando o assunto é a produção dos fazendeiros que envenenam continuamente as terras, prejudicando a sua qualidade natural. *Yvy* é a terra, e *rasy* é doente. A terra é como quaisquer outros seres vivos, por isso deve-se tomar muito cuidado ao mexer nela (VALIENTE, 2019, p.48)

Evidencia-se aqui, novamente, a incompatibilidade entre o modo de produção do *karaí* e o *kokue*. Na visão dos Kaiowa, o uso amplo de agrotóxicos e fertilizantes químicos são entendidos como *envenenamentos* da terra, produtores de doenças, desencadeando uma série de implicações que impossibilitam a produção das *kokue*. Assim como um corpo doente, ou qualquer outro ser vivo, é necessário então que cuidados sejam tomados, no sentido de recuperar a boa saúde da terra, e conseqüentemente, do corpo. São desprendidos aqui cuidados espirituais, por meio do diálogo com os *jará* da terra, plantas e roças, com rezas, cantos e rituais, além da necessidade de se produzir de maneira ideal nesses territórios, fortalecendo assim a sua boa saúde, garantindo condições para a prática do *teko porã*.



## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do apresentado nesta tese, é possível construir algumas considerações a partir dos diálogos propostos. Primeiramente, é importante destacar que a pesquisa parte da premissa de se constituir enquanto uma pequena contribuição aos Kaiowa em MS, partindo do campo da Psicologia. A relação da psicologia com os povos indígenas, pode ser considerada como um campo que vem se intensificando recentemente com o aumento de pesquisas, publicações, trabalhos e eventos científicos realizados por psicólogas e psicólogos em conjunto com as comunidades indígenas por todo Brasil.

Conforme apontado aqui, essa relação ocorre de forma diversa. São 305 povos indígenas no Brasil, falantes de 274 línguas, estimados em mais de oitocentas mil pessoas, vivendo em diferentes modos de vida, contextos e territórios em todas as regiões do Brasil, produzindo conhecimentos próprios. Soma-se a isso, a psicologia como um campo diverso com diferentes perspectivas e campos de atuação, que se prepara e chega as comunidades indígenas por meio das políticas públicas de saúde indígena, mais especificamente a saúde mental indígena, educação escolar indígena, FUNAI, atuação em conjunto com o movimento indígena, universidades com pesquisas e projetos de extensão, grupos de trabalho de Conselhos Regionais de Psicologia (CRPs), produção de pareceres e relatórios psicossociais, entre outros campos em que psicólogas e psicólogos se inserem nos contextos dos povos indígenas.

Esta pesquisa, é construída em conjunto com o povo Kaiowa, um grupo Guarani e que na região sul do estado de MS, se relacionam historicamente com os Guarani Nandeva. O contexto da região é marcado por intensas disputas por projetos políticos da sociedade não indígena, dos *karaí*, pautados em atividades econômicas, do chamado agronegócio, para o plantio de, principalmente, soja e mais recentemente cana de açúcar.

Essa forma de produção, que visa gerar lucros, demanda uma ampla ocupação de terras e degrada com o meio ambiente da região, por meio do desmatamento e o amplo uso de agrotóxicos, que contaminam o solo, rios e ar. Isso coloca pressão nos territórios kaiowa, cada vez mais populosos, e que não garantem as condições necessárias para reprodução de seus modos de vida e organização social, devido aos



conflitos ocasionados pelos interesses econômicos sobre as terras. Historicamente, as frentes e ações coloniais na região por parte do Estado brasileiro, assumem a função política de liberar terras e territórios para a produção agropecuária e visam a consolidar a ocupação não indígena e seus projetos políticos e econômicos.

É a partir disso, que urge a necessidade da psicologia se colocar como aliada dos Kaiowa, e dos povos indígenas em geral, em suas lutas pela garantia de seus direitos<sup>47</sup>, territórios, fortalecendo seus modos de vida e conhecimentos. É partir disso, que estrutura esta pesquisa, que teve por objetivo investigar, identificar e dialogar com a produção de formas coletivas de cuidado e saúde entre os Kaiowa, perpassando pelas concepções de pessoa e corpo que estão aqui relacionadas. Especificamente, buscou-se identificar e descrever: práticas de cuidado a que recorrem e que acionam quando consideram necessário, naquilo que chamamos de casos de saúde mental; como identificam possíveis agravos e/ou enfermidades e como classificam formas de agir vistos negativamente; como se dá a construção do cuidado por meio das práticas próprias e do acionamento dos equipamentos da saúde indígena disponíveis.

Para tal, foi necessário adotar um olhar da psicologia de forma crítica, como uma ciência moderna, construída em espaços não indígenas, da sociedade ocidental, permeada por paradigmas que marcam essa produção de conhecimento. É nesse sentido, que a Psicologia Sócio Histórica permitiu a construção de um diálogo simétrico com conhecimentos kaiowa, abrindo possibilidades para se pensar além dos paradigmas corpo e mente, subjetividade e objetividade que marcam o pensar da área da psicologia.

As suas bases materialistas históricas e dialéticas garantem a possibilidade de se pensar a relação entre pessoas e sociedades de forma a superar esses paradigmas modernos, considerando os contextos sociais, históricos e culturais em que as relações são construídas. Além disso, o movimento de se pensar e produzir conhecimentos a partir da realidade brasileira fundamenta também esta escolha, afirmando assim o compromisso social e ético político necessário da psicologia com os Kaiowa e os povos indígenas do Brasil em geral.

Para a produção de dados e informações em conjunto com os Kaiowa, a perspectiva sócio histórica e crítica da psicologia foi complementada pelo método

---

<sup>47</sup> Estruturados pelos artigos 231 e 232 da CF de 1988, convenção 169 da OIT e Estatuto do Índio de 1973.



etnográfico, característico da antropologia, que permitiu aproximações, por meio da observação participante, as formas de pensar e produzir conhecimento do povo kaiowa, considerando os registros em caderno de campo que pude construir a partir de minhas vivências.

A organização social e modo de vida kaiowa, pautado nos fogos domésticos, concepção que expressa o suporte das relações entre parentes e parentelas, conforme já explicitado aqui, é atravessado pela relação com o modo de vida não indígena, o que impulsiona transformações sociais, que demandam reorganizações dos Kaiowa onde está, expressa a capacidade de resistência destes povos.

A saúde kaiowa, pensada enquanto um processo de produção de saúde, fundamentada a partir da relação de noção de pessoa e produção de corpo, permite abarcar esse contexto de transformações sociais e de corpos, onde o corpo considerado saudável, frio e leve, demanda do equilíbrio de condições ambientais, sociais e cosmológicas.

O corpo, em uma perspectiva kaiowa, é composto por uma dualidade de almas, *nhẽ'e* e *ã*, e a sua produção decorre na produção de formas de ser e agir, onde um jeito de agir com sabedoria é considerado adequado e objetivo da vida kaiowa. Enquanto a relação histórica com a sociedade não indígena, geradora de transformações sociais e desequilíbrios nos âmbitos ambientais, sociais e cosmológicos da vida kaiowa, favorecendo a produção de outros corpos, como o corpo pesado e quente, associado diversas vezes as formas de ser e agir consideradas quentes, por exemplo, violentas.

Essas formas de ser e agir são recorrentemente explicadas por meio da concepção dos *anguery*, que surgem a partir da alma *ã* de pessoas que falecem, resultado de uma série de fatores ligados as desarmonias ambientais, sociais e cosmológicas. O *nhemoyro* também é um estado, uma forma de tristeza e ressentimento, que os Kaiowa recorrem para explicarem casos considerados negativos.

Em respostas a essas questões consideradas problemáticas, os Kaiowa recorrem as práticas de cuidado, que são tudo aquilo que compõe o modo de vida e cultura kaiowa. Foram consideradas aqui nesta tese enquanto produtoras do corpo ideal, a medida em que operam um esfriamento daquilo que é considerado não ideal, de certa forma quente. É a partir deste movimento entre o quente e o frio que se



espraíam as concepções de saúde, cuidado e os processos de cura dentro de uma lógica kaiowa.

A partir desses diálogos, fundamentei a possibilidade de atuação na produção de condições objetivas, favorecendo equilíbrios ambientais, sociais e cosmológicos em comunidades kaiowa. Por meio de projetos construídos pela RAIS foi possível a aproximação de algumas questões específicas, como a pandemia de covid-19, o acesso a água potável para consumo nas comunidades e a produção de *kokuei*, o plantio de roças, e que expressaram mobilizações, ações políticas e a capacidade de resistência perante a dificuldades impostas aos seus modos de vida.

Aqui, proponho um campo de contribuição vasto em que a psicologia deve se inserir, considerando que vai no sentido do cuidado com o corpo e com o territórios, este primordial para a prática do *teko porã*. O atuar em conjunto com este cuidado e na produção de condições que favorecem o estabelecimento dos equilíbrios necessário para a vida, se torna político, uma vez que fortalece as lutas e busca concretizar projetos políticos dos Kaiowa para os territórios e para o futuro de suas vidas.

Posto essa trajetória, onde se desenrolou a discussão proposta nesta pesquisa, considero válida a tese inicialmente pensada, de que os Kaiowa produzem sua própria forma de conceber aquilo que, nós não indígenas, convenciamos chamar de psicologia, a partir do que vão explicar os processos de construção de pessoas, corpos e subjetividades, utilizando categorias nativas pautados em suas redes e conjuntos de conhecimentos.

A capacidade de produzirem práticas de cuidado e organizar seus sistemas de conhecimentos a respeito da saúde, para darem respostas às questões que consideram problemáticas, constantemente elaboradas e reelaboradas, são consideradas aqui enquanto uma capacidade de resistência, enquanto uma recusa perante as constantes ações colonizadoras que buscam normatizar a vida kaiowa.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADA, C. F. **Etnografias em Psicologia Social**: notas sobre uma aproximação fecunda Ponto Urbe [Online], 7 | 2010, posto online no dia 31 dezembro de 2010.

BOCK, A. M. B. **As aventuras do Barão de Munchhausen na psicologia**: um estudo sobre o significado do fenômeno psicológico na categoria dos psicólogos Tese de doutorado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/SP, 1997.

\_\_\_\_\_. & FURTADO, O. Dimensão subjetiva: uma categoria potente em vários campos da Psicologia in BOCK, Ana M. B.; GONÇALVES, M. Graça M.; ROSA, E. Z. (orgs.) **Dimensão subjetiva da realidade – uma proposta para uma leitura crítica em psicologia** (e-book). São Paulo: Cortez, 2020, p. 17-38.

\_\_\_\_\_. GONÇALVES, M. G. M.; ROSA, E. Z. (orgs.) **Dimensão subjetiva da realidade – uma proposta para uma leitura crítica em psicologia** (e-book). São Paulo: Cortez, 2020, p. 17-38.

\_\_\_\_\_. **A Psicologia Sócio-histórica**: uma perspectiva crítica em psicologia. in BOCK, A. M.B.; GONÇALVES, M.G.M. e FURTADO, O. (orgs) **Psicologia Sócio-histórica: uma perspectiva crítica em Psicologia**. 6ª. edição. São Paulo: Ed.Cortez, 2015.

\_\_\_\_\_. **Pensando a profissão de psicólogo ou Eu, caçador de mim**. Dissertação de mestrado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/SP, 1991.

BRAND, A. **O confinamento e seu impacto sobre los Pai-Kaiowa**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUC-RS, 1993.

\_\_\_\_\_, A. **O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra**. Tese de Doutorado em História, PUC/RS. Porto Alegre, 1997.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

\_\_\_\_\_. Ministério do Desenvolvimento Social. **Estudos Etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre Povos Indígenas**. Brasília, DF: MDS, Secretaria Nacional de Assistência Social, 2016. Disponível em: <https://fpabramo.org.br/acervosocial/estante/estudos-etnograficos-sobre-o-programa-bolsa-familia-entre-povos-indigenas/>. Acesso em: 24 mar. de 2022

BUCHILLET, D. **Contas de vidro, enfeites de branco e potes de malária**. in ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (orgs.) **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte Amazônico**. São Paulo: Universidade Estadual Paulista/Imprensa Oficina do Estado, p. 113-142, 2002



BUSARELLO, F. R. **Minha cor não é branca, minha cor não é negra, minha cor é canela:** Análise psicossocial da vivência urbana dos Xokleng/Laklãnõ na cidade loira de Blumenau/SC. Dissertação de mestrado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/SP, 2017.

CARDOSO, R. C. **O trabalho do antropólogo.** Brasília/São Paulo, Paralelo Quinze/Editora da Unesp, 1998.

CARIAGA, D. E. **Relações e Diferenças: a ação política kaiowá e suas partes.** Tese de doutorado em Antropologia Social, UFSC, Florianópolis, SC, 2019.

CASTRO, E. V. de. **A fabricação do corpo na sociedade xinguana.** Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32, p. 40-49, 1979.

CFP (org.) **Referências técnicas para atuação de psicólogos (os) em questões relativas à terra.** Brasília, DF: CFP, 2019.

CHAPARRO, Y. **Este é nosso corpo a terra:** caminhos e palavras Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu para além do fim do mundo. Tese de doutorado em Desenvolvimento Local pela Universidade Católica Dom Bosco, 2019.

CIAMPA, A. **Estória do Severino e a História da Severina:** Um Ensaio de Psicologia Social. Tese de doutorado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/SP, 1986.

CIAMPA, A. **Identidade; ideologia; metamorfose humana; psicologia social; valores sociais; álgebra cognitiva.** Dissertação de mestrado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/SP, 1977.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado.** Tradução Theo Santiago, Edição Cosac Naify Portátil, São Paulo, Editora Cosac Naify, 2013.

CRESPE, A. C. **Mobilidade e temporalidade kaiowa:** do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha Tese de doutorado, UFGD, 2015.

CRP/SP (org.) **Povos indígenas e psicologia:** a procura do bem viver. São Paulo/SP, 2016.

CRP/SP (org.) **Psicologia e povos indígenas,** São Paulo/SP, 2010.  
**diálogo entre a etnologia e a saúde mental.** Monografia. Universidade de Brasília,

DOURADO, D. G. & SILVA, R. P. **Saneamento e saúde em terras indígenas** - Tellus, Campo Grande, MS, ano 19, n. 40, p. 103-122, set./dez. 2019.

FARIA, L. L. **Psicologia em movimento com os/as kaiowa e guarani:** diálogos fronteiriços e desobedientes. Dissertação de Mestrado em Psicologia, Universidade Federal da Grande Dourados, 2021.



FERNANDES, T. de O. **Sobre os Encontros e Desencontros do Trabalho em Saúde:** um relato de experiência sobre o ser/estar residente em saúde indígena, Trabalho de Conclusão de Residência Multiprofissional, UFGD, 2015.

FERRAZ, I. T. & DOMINGUES, E. **A Psicologia Brasileira e os Povos Indígenas:** Atualização do Estado da Arte artigo publicado em Psicologia: Ciência e Profissão Jul/Set. 2016 v. 36 n°3, 682-695, 2016.

FERREIRA, L. O. **Práticas de Autoatenção e Estratégias Comunitárias** in FIOCRUZ, **Bem-viver: Saúde Mental Indígena**, curso on-line promovido pela Fiocruz em 2021.

FUNAI, **I Oficina sobre povos indígenas e necessidades decorrentes do uso do álcool: cuidado, direitos e gestão** Relatório Final, Brasília, DF, 2018. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/outras-publicacoes/relatorio-geral-oficina-povos-indigenas-alcool/relatorio-geral-oficina-povos-indigenas-alcool.pdf> Acesso em: 10 de Fevereiro de 2020

FURTADO, O. **Dimensões Subjetivas da Realidade:** um estudo da subjetividade social no Brasil. Tese de doutorado em Psicologia Social pela Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/SP, 1998.

GALLOIS, D. T. **Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?** In: FANY, R. (Org.) **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza.** 1 ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, v., p. 37-41, 2004. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/dgallois-1.pdf](https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/dgallois-1.pdf). Acesso em: 12 de dezembro de 2021

GARNELO, L. **Crise de suicídios indígenas no Brasil:** o que nós sabemos sobre a psicologia indígena? [19 de janeiro de 2018] Associação Brasileira de Saúde Coletiva. Disponível em: <https://www.abrasco.org.br/site/ocultar-home/crise-de-suicidios-indigenas-no-brasil-o-que-nos-sabemos-sobre-psicologia-indigena/32846/> Acessado em: 15/07/2021.

GRÜNBERG, G. **Por que os Guarani Kaiowá estão se matando?** Tempo e Presença ano 13, n. 258, p. 32-7, il. Rio de Janeiro: CEDI, 1991

GONÇALVES, B. S. **Parecer Psicossocial da Violência contra os Povos Indígenas Brasileiros:** o Caso Reformatório Krenak. Revista Psicologia Ciência & Profissão, 37 (spe), 2017.

GONÇALVES, M. G. M, **Psicologia, subjetividade e políticas públicas** São Paulo: Editora Cortez, 2010

\_\_\_\_\_. **Psicologia Sócio-histórica e políticas públicas - a dimensão subjetiva de fenômenos sociais.** Tese de doutorado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/SP, 2003.



\_\_\_\_\_. & BOCK, A. M.B. **Indivíduo-sociedade: uma relação importante na psicologia social.** in BOCK, A. M.B. (org) A perspectiva sócio-histórica na formação em psicologia. Petrópolis: Ed.Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Universidade: Crise ou Projeto?** - Representações dos professores da Faculdade de Psicologia da PUC/SP. Dissertação de mestrado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/SP, 1992.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Brasileiro de 2010.** Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

JOÃO, I. **Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowa de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul.** Dissertação de Mestrado, Dourados, UFGD, 2011.

LANE, S. T. M. **O que é Psicologia Social.** 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

LANE, S. T.M. e CODO, W. (orgs) **Psicologia Social: o homem em movimento.** Ed Brasiliense, São Paulo, 1984.

LANE, S. T.M. e SAWAIA, B. B. **Novas Veredas da Psicologia Social.** São Paulo: EDUC e Ed. Brasiliense, 1995.

LESCANO, M. M. **Roças Kaiowá: cuidados práticos, rituais e técnicas de cultivo na reserva Taquaperi** Dissertação de mestrado em Educação e Territorialidade) - Faculdade Intercultural Indígena, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2021.

MACDOWELL, P. L. **Sujeito e subjetivação no pensamento ameríndio, ou por um Mapa Guarani Continental Povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai** Equipe Mapa Guarani Continental (EMGC), Campo Grande, MS, 2016.

Mapa Guarani Digital, disponível em: <https://guarani.map.as/#!/> Acesso em: janeiro de 2022

MEIHY, J. C. S. B. **A morte como apelo para a vida: o suicídio Kaiowa.** In: SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA JÚNIOR, Carlos E. A. (Orgs.). Saúde e povos indígenas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p. 243-51.

\_\_\_\_\_. **Canto de morte Kaiowa:** história oral de vida. São Paulo: Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. **Suicídio Kaiowa.** Carta, Brasília: Gab. Sen. Darcy Ribeiro, n. 9, p. 53-60, 1993.

MELIÀ, B.; GRUNBERG, G. e GRÜNBERG, F. **Los Paî-Tavyterã: Etnografia guarani del Paraguai contemporâneo.** Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo, 9 (1-2), 1976



MORETTI, L. L. **Modos de beber em áreas indígenas no Mato Grosso do Sul: aproximações entre a psicologia social e perspectivas kaiowá e guarani.** Dissertação de mestrado em Psicologia Social, PUC/SP, São Paulo/SP, 2017.

\_\_\_\_\_. **Como foi que isso se tornou necessário? Sobre relações entre os Kaiowá e a Saúde Indígena** in SCHWEICKARDT, J. C. et al. (org.) **Saúde Indígena: práticas e saberes por um diálogo intercultural** 1.ed. - Porto Alegre: Rede UNIDA, 2020. Disponível em: <http://editora.redeunida.org.br/wp-content/uploads/2018/11/SAUDE-INDIGENA-praticas-e-saberes-por-um-dialogo-intercultural.pdf> Acesso em: 11 de novembro de 2021.

MURA, F; SILVA, A. B. Tradição de conhecimento processos experienciais e práticas de cura entre os Kaiowa. In PONTES, A. L; GARNELO, L. **Saúde Indígena: uma introdução ao tema Brasília**, MEC-SECADI, 2012.

NEVES, V. F. A. **Pesquisa-ação e Etnografia:** Caminhos cruzados. Pesquisas e Práticas Psicossociais, v. 1, n. 1, São João Del-Rei, jun. 2006.

NIMUENDAJU, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani** São Paulo: Editora da USP/Hucitec, 1987. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1987-apapocuva>

PEREIRA, J. M. & MARTINS, C. P. **Desafios na produção de saúde com os Kaiowa e Guarani em Dourados em Mato Grosso do Sul.** In SCHWEICKARDT, J. C. (org.) et al. **Saúde indígena: práticas e saberes por um diálogo.** 1.ed. - Porto Alegre: Rede UNIDA, 2020.

PEREIRA, L. M. **Imagens Kaiowa do Sistema Social e seu Entorno.** Tese de Doutorado, USP, 2004.

\_\_\_\_\_. **Os Kaiowa em Mato Grosso do Sul:** módulos organizacionais e humanização do espaço habitado. Dourados, Editora UFGD, 2016.

\_\_\_\_\_. **Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul:** módulos organizacionais e humanização do espaço habitado. Dourados, Editora UFGD, 2016.

\_\_\_\_\_. **Parentesco e organização social kaiowa.** Dissertação de Mestrado de Antropologia, UNICAMP/SP. Campinas, 1999.

PESSOA, M. G. **Suicídios Guarani Kaiowá: Território Tradicional e Identidade Étnica.** Trabalho de Conclusão de Curso em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil, 2016

PIMENTEL, S. K. Aty Guasu, as grandes assembleias kaiowa e guarani: Os indígenas de Mato Grosso do Sul e a luta pela redemocratização do país. In CHAMORRO, G; COMBÊS, I. (orgs.) **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul:** cultura e transformações sociais. Dourados, Editora UFGD, 2015. Gallois 2004.



\_\_\_\_\_. **Aty Guasu, as grandes assembleias kaiowa e guarani: Os indígenas de Mato Grosso do Sul e a luta pela redemocratização do país.** in CHAMORRO, G; COMBÊS, I. (orgs.) **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: cultura e transformações sociais.** Dourados, Editora UFGD, 2015.

PSCHISKY, C. de O. M. **Os sistemas de atenção à saúde dos Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul: da assistência esporádica à assistência sistemática (1910 a 2013)** Dissertação de mestrado, UFGD, 2014.

RODRIGUES, P. A. dos S. **Oguata pyahu e a residência multiprofissional em saúde indígena: um novo caminhar no desafio de (sus)tentar.** Trabalho de Conclusão de Residência Multiprofissional, UFGD, 2016.

SANTOS, J; G. dos. **Entre homens e diabos: Uma etnografia dos Guarani-Nhandeva acometidos pelo -jepotá.** Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Toledo: Universidade Estadual do Oeste do Paraná. 2012.

SATO, L.; & SOUZA, M. P. R. **Contribuindo para desvelar a complexidade do cotidiano através da pesquisa etnográfica em psicologia.** *Psicologia USP*, 12 (2), (p.29-47), 2001.

SAWAIA, B. B. **A consciência em construção no trabalho de construção da existência.** Tese de doutorado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/SP, 1987.

\_\_\_\_\_. **Ibitinga - suas práticas econômicas e representações sociais.** Dissertação de mestrado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/SP, 1979.

SEEGER, A. DA MATTA, R. CASTRO, E. V. de. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras.** Boletim do Museu Nacional, v. 32, p. 2-19, 1979.

SERAGUZA, L. **Cosmos, corpos e mulheres kaiowa e guarani: de aña à kuña.** Dissertação de mestrado em Antropologia, UFGD, 2013.

\_\_\_\_\_. **Do fluxo do sangue aos cortes da vida em reserva: sangue, ritual e intervenção entre as mulheres Kaiowa e Guarani em MS** Revista TELLUS ano 17, n. 33, maio/ago. 2017. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/444>. Acesso em: 15 de Maio de 2019.

SILVEIRA, N. H. **Equipamentos de saúde e processos de atenção: Tópicos para pensar ações do Estado voltadas aos povos indígenas** Anuário Antropológico, Brasília, UnB, v. 43, n. 1: 197-222, 2018

STALIANO, P., MONDARDO, M. L. & LOPES, R. C. **Onde e Como se Suicidam os Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul: Confinamento, Jejuvy e Tekoha.** *Psicologia: Ciência e Profissão* [online]., v. 39, n. spe, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221674>. Acesso em: 10 de Dezembro de 2020



SOAVINSKI, C. **Terra pela qual se luta, terra na qual se vive: o refazer da vida e da terra dos Avá-Guarani do Oeste do Paraná após o desterro.** Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

TIVIROLLI, J. C. F. **A palavra humanizada:** línguas e existências políticas. Trabalho de Conclusão de Residência Multiprofissional, UFGD, 2017.

\_\_\_\_\_. **Em torno da fogueira: algumas reflexões ontológicas sobre encontros e narrativas em torno da Saúde Indígena** dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade Federal da Grande Dourados, 2020

VALIENTE, C. A. **Modos de produção de coletivos Kaiowá na situação atual da reserva de Amambai, MS** Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade Federal da Grande Dourados, p.192, 2019.

VIETTA, K. **“Pastor dá conselho bom”:** missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowa e os Guarani em Mato Grosso do Sul. Revista Tellus, ano 3, n. 4, p. 109-135, Campo Grande, 2003.

VITALE, M. P. e GRUBITS, S. **Psicologia e povos indígenas:** um estudo preliminar do ‘estado da arte’. Revista Psicologia e Saúde, v. 1, n. 1, jul./dez., 2009 p. 15-30.

VIGOTSKI, L. S. **Manuscrito de 1929.** Educação & Sociedade [online]., v. 21, n. 71, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-73302000000200002>. Acesso em: Janeiro de 2022.

YUKA, M. Cidade do Amparo, 2017 (música epígrafe)



## ANEXOS

### Anexo A

#### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Você está sendo convidado por Leandro Lucato Moretti para participar da pesquisa de doutorado em psicologia social: “*Nhagareko*: formas coletivas de produção de cuidado e saúde entre os Kaiowá e Guarani”. A sua participação não é obrigatória e a qualquer momento você pode desistir de participar e retirar seu consentimento. Isso não trará nenhum prejuízo a você.

- 1) Comitê de ética: Essa pesquisa foi submetida a avaliação do Comitê de Ética em Pesquisa da PUC/SP, para garantir que não colocará os participantes envolvidos em risco e que seguirá os procedimentos éticos na construção e análise das informações.
- 2) Sobre a pesquisa: Esta é uma pesquisa, que dialoga com a produção de cuidado e saúde entre os Kaiowá e Guarani, passando pela produção de saúde e as práticas de cuidado que recorrem quando consideram necessário. É de caráter etnográfico. Sua participação consistirá em entrevistas, conversas e atividades construídas em conjunto com o pesquisador.
- 3) Riscos: A sua participação na pesquisa não gerará nenhum risco e desconforto, seja físico ou psicológico. Caso sinta-se incomodado de conversar sobre algum tema é só comunicar e não precisa responder. Lembrando que você é livre para retirar o seu consentimento a qualquer momento
- 4) Benefícios: Ao participar desta pesquisa você não terá nenhum benefício direto, como pagamento. Entretanto, espera-se que este estudo contribua com as demandas da comunidade e a construção de informações que estejam de acordo com o olhar do grupo.
- 5) Confidencialidade: As informações deste estudo são estritamente confidenciais e sua privacidade está garantida. O pesquisador tomará todos os cuidados éticos em preservar os dados da(o) voluntária(o), e os dados não serão divulgados de forma a possibilitar sua identificação.
- 6) Liberdade de recusar ou retirar o consentimento: Você tem a liberdade de retirar seu consentimento a qualquer momento e deixar de participar do estudo a qualquer momento
- 7) Contato: Você receberá uma cópia deste termo com o telefone do pesquisador, da sua orientadora e do comitê de ética, podendo tirar suas dúvidas sobre a pesquisa a qualquer momento.



## CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, \_\_\_\_\_, após a leitura e compreensão destas informações, entendo que minha participação de é voluntária, e que posso me retirar a qualquer momento do estudo, sem prejuízo algum. Confiro que recebi cópia deste termo de consentimento e autorizo a execução do trabalho de pesquisa e a divulgação dos dados obtidos neste estudo.

Obs.: Não assine esse termo se ainda tiver dúvida a respeito.

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_ de 20\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
Assinatura do Participante da Pesquisa

\_\_\_\_\_  
Assinatura do Pesquisador

### Informações do pesquisador

Nome: Leandro Lucato Moretti

Instituição: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) – Programa de Psicologia Social (PSO)

Telefone: (11) 97501-0166/ (67) 3426-2827

E-mail: le\_moretti@hotmail.com

Endereço:

Orientadora: Maria da Graça Marchina Gonçalves

### Cômite de Ética da PUC/SP

Telefone: (11) 3670-8466

E-mail: cometica@pucsp.br

Endereço: Rua Ministro Godói, 969 - sala 63 C – São Paulo/SP – atendimento segunda a sexta feira das 9h às 18h

