



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS DA SAÚDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SAÚDE COLETIVA
DOUTORADO EM SAÚDE COLETIVA

MARIA LIDIANY TRIBUTINO DE SOUSA

**SAÚDE INDÍGENA POTYGUARA: TRAVESSIAS ENTRE TERRAS E
TERRITÓRIOS**

FORTALEZA - CEARÁ
2018

MARIA LIDIANY TRIBUTINO DE SOUSA

SAÚDE INDÍGENA POTYGUARA: TRAVESSIAS ENTRE TERRAS E TERRITÓRIOS

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Saúde Coletiva do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Saúde Coletiva. Área de concentração: Política, Planejamento e Avaliação em Saúde.

Orientador: Prof. Dr. Andrea Caprara

FORTALEZA - CEARÁ
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Estadual do Ceará

Sistema de Bibliotecas

Sousa, Maria Lidianny Tributino de.

Saúde indígena Potyguara: travessias entre terras e territórios [recurso eletrônico] / Maria Lidianny Tributino de Sousa. - 2018.

1 CD-ROM: il.; 4 ¼ pol.

CD-ROM contendo o arquivo no formato PDF do trabalho acadêmico com 175 folhas, acondicionado em caixa de DVD Slim (19 x 14 cm x 7 mm).

Tese (doutorado) - Universidade Estadual do Ceará, Centro de Ciências da Saúde, Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Fortaleza, 2018.

Área de concentração: Política, Planejamento e Avaliação em Saúde.

Orientação: Prof. Dr. Andrea Caprara.

1. Saúde Indígenas. 2. Cartografia. 3. Terra indígena. I. Título.

MARIA LIDIANY TRIBUTINO DE SOUSA

SAÚDE INDÍGENA POTYGUARA: travessias entre terras e territórios

Tese submetida ao Curso de Doutorado em Saúde Coletiva do programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Saúde Coletiva. Área de concentração: Política, Planejamento e Avaliação em Saúde.

Aprovada em: 04 de maio de 2018.

BANCA EXAMINADORA



AGRADECIMENTOS

Este é o espaço por onde escorre em palavras digitadas a gratidão pelos que fizeram parte dessa viagem nos meus esforços, desgastes, fascinações, fabulações, vertigens, encontros, perdas, despedidas e deslizes. Agradeço:

À mãe terra, a grande desterritorializada, atravessada por fluxos e intensidades.

À minha família, meu abrigo nos dias de parada sem paz e sem condições de escrita e leitura, além de preparo dos mantimentos para prosseguir.

Ao meu orientador que me deu espaço para ousar e me lançar na aventura de escrita desta tese. Assim como aos meus professores e a minha turma de doutorado que me ofereceram força e chão para prosseguir na viagem.

A esta banca que esteve em trajetórias que antecederam a tese: professor Sylvio Gadelha que me possibilitou uma aproximação com Nietzsche ainda na graduação e me abriu espaços de conversas com Foucault e Deleuze através dos grupos; Kaciano Gadelha que tateou com seu olhar meus escritos monográficos e potencializou várias andanças de decolonizações do pensamento no Laboratório de Arte Contemporânea; professora Rocineide Ferreira que deu os primeiros passos de um trabalho cartográfico na área da Saúde Coletiva e a Gisele Gallicchio que me fez ter coragem de andar-dançar com Deleuze|Guattari e que possibilitou a criação de muitos dos conceitos presentes neste trabalho, além da construção de caminhos pluriversais com potência de operar como linhas de fuga para as pesquisas em Saúde Coletiva.

À Aline Andrade, Fabiana Araújo, Fátima Café, Arimaté Noronha que me deram um canto para repouso e força para eu continuar escrevendo. Socorro Litaiff que foi tecendo as primeiras ações do projeto juntamente com o professor Andrea Caprara, a Suely Holanda que me acolheu, quando eu precisava ficar na sede de Monsenhor Tabosa e aos profissionais de saúde que compartilharam experiências.

Meus agradecimentos sem fim, aos filhos da terra, aos Potyguara, que contribuíram com cada traçado dessa longa viagem, que me ofereceram lugar para descansar meu corpo cansado, que me deslocaram, que me puseram em movimento, que me fizeram dançar, que pintaram meus dias de urucum e jenipapo e me fortaleceram com as conversas, rezas e ervas dos matos. Com vocês tenho força para continuar andando-dançando-criando-cartograf(ando)...

RESUMO

O conceito saúde indígena, na literatura acadêmica, apresenta-se, muitas vezes, empobrecido de questões que dizem respeito à vida nas comunidades indígenas. Desde seu entendimento como ausência de doença, bem-estar, até direito humano, exprime que saúde é não ser doente, não estar doente ou ter acesso a direitos humanos, ou seja, produções de um estado de coisa ou de conceitos portadores de um essencialismo e que se amparam em uma ideia de homem e cidadão balizados pela noção de unidade. São reduzidas as pesquisas sobre o cuidado em saúde dos povos indígenas, principalmente, no Nordeste brasileiro e no Ceará. Dada a invisibilidade, o cerco em que a saúde indígena, investida de sua multiplicidade e acontecimento, vem sendo colocada, realizou-se uma pesquisa intitulada **Saúde Indígena Potyguara: travessias entre terras e territórios**. Às vezes, como excursionista que realiza seu trajeto a partir de um itinerário regrado e, em outros momentos, como andarilha que não usa de um roteiro fixo, produziu-se uma viagem cartográfica pelos encontros com os Potyguara das aldeias Mundo Novo e Jacinto, em Monsenhor Tabosa, no Ceará, entre os anos de 2015 e 2017, pelos afectos provocados a partir dos filmes assistidos, músicas escutadas, participações em eventos e grupos, leituras de livros, artigos, jornais, avizinhandose de autores como Deleuze, Guattari, Rolnik, Foucault, Nietzsche, Viveiros de Castro, Goldman entre outros. A cartografia tem a potência de chacoalhar as opiniões prontas, ativando novos conceitos, saberes locais e desqualificados, redes de relações de forças. Dessa maneira, a prática do cartógrafo é política, estética e ética. A ideia de viagem é uma afirmação do desejo de movimentar o conceito de saúde indígena na Saúde Coletiva e criar multiplicidades de sentidos. Buscou-se provocar uma cartografia dos mapas de singularidades dos modos de vida para pensar uma saúde que não seja **para**, ou **dos** indígenas, mas uma saúde **com** os Potyguara, criando deslocamentos no conceito de saúde indígena na área da Saúde Coletiva. Primeiro, foi realizado um levantamento dos artigos a partir do descritor *Health of Indigenous Peoples*, na Biblioteca Virtual da Saúde, com as revistas nacionais de maior expressão na área da Saúde Coletiva, em 2016 e 2018 e, em seguida, problematizado conceitos como os de saúde indígena, “índio” e “indígena”, “cultura” e “identidade”, prosseguindo com o que os Potyguara trazem sobre saúde. Através de uma escrita fronteira entre o científico e o literário, e de composições de pessoas (Eu, Ele, Nós, Eles), produziram-se conceitos como “devir-terra do corpo indígena|devir-corpo indígena da terra”, “devir saúde|morrer sadia”, “vida Potyguara como produção de saúde”, “corpotência”, “cormospolítica”. Os modos de

viver a saúde dos Potyguara dizem de questões inseparáveis da terra, de ações que expressam relações entre se sentir saudável e estar adoecida e entre visível e invisível, de possibilidades de produção de saúde com rituais, danças, artesanatos, cantos, rezas, bem como com experimentações de cormopolíticas e do brincar com um mundo de riscos e perigos, expandindo a vida e deslocando-a por perspectivas e construções de sentidos que possuem forças para perceber a saúde com arte, política e ética.

Palavras-chave: Saúde indígena Potyguara. Atenção Primária à Saúde. Terras. Processos de Singularização. Cartografia.

RESUMEN

El concepto salud indígena, en la literatura académica, se presenta a menudo empobrecido de cuestiones que se refieren a la vida en las comunidades indígenas. Desde su entendimiento como ausencia de enfermedad, bienestar, hasta derecho humano, expresa que la salud es no ser enfermo, no estar enfermo o tener acceso a derechos humanos, o sea, producciones de un estado de cosa o de conceptos portadores de un esencialismo y que se recorren en una idea de hombre y ciudadano balizados por la noción de unidad. Se reducen las investigaciones sobre el cuidado en salud de los pueblos indígenas, principalmente, en el Nordeste brasileño y en Ceará. Dada la invisibilidad, el cerco en que la salud indígena investida de su multiplicidad y acontecimiento viene siendo planteada, propongo una investigación titulada Salud Indígena Potyguara: travesías entre tierras y territorios. A veces, como excursionista que realiza su trayecto desde un itinerario regado y, en otros momentos, como caminante que no usa de un itinerario fijo, se produce un viaje cartográfico por los encuentros con los Potyguara de las aldeas Mundo Novo y Jacinto en Monsenhor Tabosa entre los años 2015 y 2017, así como por los afectos provocados por las películas asistidas, las canciones escuchadas, las participaciones en eventos y grupos, lecturas de libros, artículos, periódicos, avizorándose de autores como Deleuze, Guattari, Rolnik, Foucault, Nietzsche, Viveiros de Castro, Goldman entre otros. La cartografía tiene la potencia de sacudir las opiniones listas, activando nuevos conceptos, saberes locales y descalificados, redes de relaciones de fuerzas. De esta manera, la práctica del cartógrafo es política, estética y ética. La idea de viajar es una afirmación del deseo de mover este concepto salud indígena en la Salud Colectiva y crear multiplicidades de sentidos. Se buscó provocar una cartografía de los mapas de singularidades de los modos de vida para pensar una salud que no sea para o de los indígenas, sino una salud con los Potyguara creando desplazamientos en el concepto salud indígena en el área de la Salud Colectiva. En primer lugar, se realizó un levantamiento de los artículos a partir del descriptor Health of Indigenous Peoples en la Biblioteca Virtual da Saúde con las revistas nacionales de mayor expresión en el área de la Salud Colectiva en 2016 y 2018 y, a continuación, problematizó conceptos como salud indígena, indio y indígena, cultura e identidad, prosiguiendo con lo que los Potyguara traen sobre salud. A través de una escritura fronteriza entre lo científico y lo literario, y las composiciones de personas (Yo, Él, Nosotros, Ellos), se produjeron conceptos como devenir-tierra del cuerpo indígena|devenir-cuerpo indígena de la tierra, devenir-salud|morir sana, vida Potyguara como producción de salud, corpotência,

cormospolítica. Los modos de vivir la salud de los Potyguara dicen de cuestiones inseparables de la tierra, de acciones que expresan relaciones entre sentirse sano y estar enferma y entre visibles e invisibles, de posibilidades de producción de salud con rituales, danzas, artesanías, cantos, rezos, así como de experimentaciones de cormospolíticas y de jugar con un mundo de riesgos y peligros expandiendo la vida y desplazándola por perspectivas y construcciones de sentidos que poseen fuerzas para desplazar nuestra manera de percibir nuestra salud con arte, política y ética.

Palabras-clave: Salud indígena Potyguara. Atención Primaria a la Salud. Procesos de Singularización. Cartografía.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Planta oferecida pelas lideranças indígenas ao grupo do projeto em 2015	33
Figura 2 – Desenho do mito de origem Potyguara realizado pelas(os) alunas(os) da escola indígena e disponibilizado pelas professoras ao grupo do projeto em 2015	90
Figura 3 – Representação gráfica da cosmovisão do povo Potyguara	107

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ACSI	Agentes comunitários indígenas de saúde
AISAN	Agente Indígena de Saneamento
Apib	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APS	Atenção Primária à Saúde
BVS	Biblioteca Virtual da Saúde
CACI	Cartografia dos Ataques Contra Indígenas
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CIMI	Conselho Indígena Missionário
CISI	Comissão Intersetorial de Saúde Indígena
CNPI	Conselho Nacional de Proteção aos Índios
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
CREAS	Centro de Referência Especializado de Assistência Social
CSF	Centros de Saúde da Família
CsO	Corpo sem órgãos
DIASI	Divisão de Atenção a Saúde Indígena
DNERu	Departamento Nacional de Endemias Rurais
DOU	Diário Oficial da União
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
EMSI	Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena
EqSF	Equipes da Estratégia Saúde da Família
FNEEI	Fórum Nacional de Educação Indígena
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
ha	Hectares
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICA	Instituto de Cultura e Arte
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LAC	Laboratório de Arte Contemporânea
MAIC	Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio
PAC	Programa de Aceleração do Crescimento

PNASPI	Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas
PSC	Partido Social Cristão
SASI	Subsistema de Atenção à Saúde Indígena
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
SUS	Sistema Único de Saúde
Susa	Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas
UECE	Universidade Estadual do Ceará
UFC	Universidade Federal do Ceará
UNIND	União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

1	A-PARTIDA: TRAÇADOS DE UMA LONGA TRAVESSIA.....	13
2	INICI(A)ÇÃO: SAÚDE INDÍGENA EM TERRITÓRIO ACADÊMICO	17
3	OBJETIVOS: QUERER DIZER DE DESEJOS	27
4	DESCOLONIZANDO MUNDOS COM A CARTOGRAFIA	29
4.1	CARTOGRAFIA: POR NOVAS FORÇAS DE COMPOSIÇÃO ETNOGRÁFICA	29
4.2	CARTOGRAFIA: POR UMA ESCRITA DE EXPERIMENTAÇÕES E DE VEREDAS E CANIBAL E INTEMPESTIVA E INCOMPLETA E... ..	31
4.3	CARTOGRAFIA: POR NOVOS MODOS DE PESQUISAR NA SAÚDE COLETIVA	43
5	POSSIBILIDADES DE TERRAS E O PERDER-SE NA SAÚDE DOS POTYGUARA	51
5.1	ANDANÇA I: ANTROPOLOGIA E A DECOLONIZAÇÃO DO PENSAMENTO	52
5.2	ANDANÇA II: CULTURA E IDENTIDADE?! LIMIARES DE PROBLEMATIZAÇÕES E PASSAGENS	63
5.3	ANDANÇA III: INDÍGENAS, POLÍTICAS INDIGENISTAS E POLÍTICA DE SAÚDE: UMA PARADA EM TERRAS QUE SE PARECIAM FIRMES	72
5.4	ANDANÇA IV: SER OU NÃO SER POTYGUARA? ESTA NÃO É A QUESTÃO!	82
5.5	ANDANÇA V: A SAÚDE COMO TERRA: DEVIR-TERRA DO CORPO INDÍGENA E DEVIR-CORPO INDÍGENA DA TERRA	95
5.6	ANDANÇA VI: DEVIR SAÚDE E MORRER SADIA	106
5.7	ANDANÇA VII: DO CUIDADO DE SI PARA A VIDA POTYGUARA COMO PRODUÇÃO DE SAÚDE	120
5.8	ANDANÇA VIII: A CRIANÇA QUE BRINCA CRIANDO NOVOS VALORES ATRAVÉS DO JOGO QUE É A VIDA COM SEU CARÁTER DE RISCO	134
5.9	ANDANÇA IX: POR OUTRAS CONFIGURAÇÕES POLÍTICAS E ESTÉTICAS DA PRODUÇÃO DE SAÚDE NA SAÚDE COLETIVA	139
6	MUITAS TERRAS PARA PERCORRER	156
	REFERÊNCIAS.....	163

1 A-PARTIDA: TRAÇADOS DE UMA LONGA TRAVESSIA

“Poderia iniciar com rodeios ou floreios, mas estou tão assustada que o jeito é começar de repente em uma tragada apreensiva e atordoada. Meio sem jeito acadêmico, um pouco destoante e desengonçada, trago-me para falar sobre minhas travessias aberrantes. De forma forte e intensa, expresso não um lamento, mas um grito de afirmação”.

(Lidiany Tributino)

Esse trabalho de escrita foi para mim uma viagem, apesar de não gostar de viagens, de ser difícil partir, sair de casa. Preparar o projeto foi um desafio: deslocar-me, colocar-me em movimento, sair do lugar, viajar, conhecer outras terras e territórios, retornar e perceber estranheza nos lugares que me eram familiares. Poderei, às vezes, parecer uma excursionista que realiza sua viagem através da prescrição de um itinerário regado por princípios e fundamentos fixados de antemão e, em outros momentos, tomar o corpo de uma andariça por lugares desconhecidos, que não se utiliza de um roteiro fixo na tentativa de conhecer outros horizontes, e até de passar por caminhos antes percorridos, mas sob outras perspectivas.

Escolhi terras que para mim pareciam familiares e que foram se revelando estrangeiras. Apresento o trabalho de um mapa que pode ser o traçado de longas viagens, mas que também se mostra como um diário viajante dos meus percursos, que abarcam não só encontros, mas também o se sentir perdida.

Não sei demarcar quando começou o desejo em fazer uma viagem na temática “Saúde Indígena”. Poderia acreditar que tenha iniciado no doutorado em Saúde Coletiva da Universidade Estadual do Ceará (UECE) cuja linha de pesquisa “Política, Planejamento e Avaliação em Saúde” mostrou-se como uma oportunidade de continuar os estudos sobre saúde, integralidade e cultura do Mestrado em Saúde da Família. O doutorado colocou-me diante do projeto de pesquisa do professor doutor Andrea Caprara intitulado “Práticas Etnomédicas e Educação Permanente Intercultural dos Profissionais de Saúde: uma pesquisa com os índios Potyguara de Monsenhor Tabosa – Ceará”.

Nas discussões no doutorado em Saúde Coletiva, a Antropologia era apontada como dispositivo capaz de orientar a ação sanitária e, no âmbito dos artigos lidos sobre saúde indígena, percebi que eram reduzidas as pesquisas sobre essa temática, principalmente, no que tange ao Nordeste brasileiro e ao Ceará.

Diante da memória desses ensejos que podem ter produzido uma busca em ingressar no grupo de estudo do professor Caprara para pesquisar a respeito das práticas tradicionais de adoecimento e cura pelos Potyguara e a articulação com a formação dos profissionais de saúde da Atenção Primária, assaltaram-me as lembranças das minhas incursões nos estudos sobre cultura e os passeios às comunidades indígenas Tapeba e Tremembé no curso de graduação de História, bem como das aulas que ministrei sobre Psicologia e Antropologia da Saúde em uma faculdade particular de Sobral no Ceará. Recordo-me ainda do Mestrado com as disciplinas Cultura, Saúde e Doença e a denominada Cultura e Práticas Populares de Cuidado em Saúde, que me expuseram diante de uma diversidade experiencial de saberes e de práticas de saúde.

Os grupos de estudo, que aconteciam no Programa de Saúde Coletiva da UECE sobre Foucault e as obras de Deleuze e Guattari, coordenados pela professora Doutora Gisele Gallicchio, puseram-me em contato com leituras que alimentaram minha coragem de realizar uma cartografia e trabalhar com uma geopolítica dos espaços móveis de conexão e mobilidade.

Dada a impossibilidade dos grupos no doutorado da UECE continuarem, fui convidada a participar de outras discussões com os textos de Deleuze e Guattari, que aconteciam quinzenalmente no Instituto de Cultura e Arte (ICA) da Universidade Federal do Ceará (UFC), coordenadas pelas professoras doutoras Ada Kroef e Gisele Gallicchio e das que ocorriam, semanalmente, no Laboratório de Arte Contemporânea (LAC) com o discente do pós-doutorado em Artes, Kaciano Gadelha, assim como me integrei ao grupo animado pelo professor doutor Sylvio Gadelha sobre Deleuze, aos espaços de conversa sobre Pensamento Ameríndio, no curso Psicologia da UFC, alavancados por André Feitosa e às conversas no PragmaCult do curso de linguística da UECE a partir dos textos de Viveiros de Castro. Esses encontros prosseguiram alimentando meus desejos e impulsionando a escrita desse trabalho.

Lembro-me de tantas coisas que podem ter incentivado esse projeto que me recuso a passar mais tempo na tentativa de construir linearmente um traçado de reminiscências que apontem uma origem, uma partida. Essa pesquisa, como uma criança, procurou se desvencilhar das memórias como marcas e laçar-se à vida com seu caráter de risco e de imprevisibilidade, tornando-se um convite a arriscar novos modos de viver.

Inocência é a criança, e esquecimento, um começar-de-novo, um jogo, uma roda rodando por si, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim, para o jogo do criar, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: sua vontade quer agora o espírito, seu mundo ganha para si o perdido do mundo (NIETZSCHE, 1996, p. 214).

A memória recrudescida pela história, deificada em uma identidade, repleta de marcas, cicatrizes e sofrimento, cria um modo de subjetivação repleto de reminiscências, que está sempre "remoendo" e por isso não cria, não age, só ressentido. A criança, por não ter ainda essa memória de marcas, põe-se a perscrutar a vida em um constante "dizer sim" aos riscos e à invenção. Por isso, acredito que se pode compor uma pesquisa que não seja a comemoração de memórias do passado, uma narrativa memorialística, mas um tornar-se bloco de sensações, fabulações¹ que se aproximem dos modos de criação pelo esquecimento, que provoquem intensidades, afetos, movimentos através do falso, dos interstícios, das forças de singularidade, que propiciem a configuração de novos mundos.

Acho, como Lispector (1999, p. 32), que "[...] nada se começa. É isso: só quando o homem toma conhecimento através do seu rude olhar é que lhe parece um começo". Por isso trago o que promoveu um desconforto em meu corpo dos artigos lidos sobre saúde indígena, das discussões nos grupos de estudo e aulas do doutorado, dos filmes vistos, das reportagens com as quais me deparei, do que foi ouvido e vivido com os Potyguara e profissionais de saúde, ou seja, como não sei começar, seguirei os conselhos clariceanos e iniciarei pelo meio e sem ligar para nada.

Vejo que Ângela não sabe como começar. Nascer é difícil. Aconselho-a a falar mais facilmente sobre fatos? Vou ensiná-la a começar pelo meio. Ela tem que deixar de ser tão hesitante porque senão vai ser um livro todo trêmulo, uma gota d'água pendurada quase a cair e quando cai divide-se em estilhaços de pequenas gotas espalhadas. Coragem, Ângela, comece sem ligar para nada (LISPECTOR, 1999, p. 36).

¹ Deleuze (2005) nos movimenta a pensar a potência do ato de ficcionar como falsificação da memória, problematização da noção de verdade, da existência de um homem verídico e de valores superiores. Fabular não é buscar o passado para extrair uma imagem-verdade. Pela fabulação não se captura o passado em si, mas a singularidade do intempestivo, sendo assim, torna-se uma faculdade voltada para o futuro. A construção de uma imagem-fábula opera de maneira maquínica e inorgânica destronando o esquema sensório-motor e a memória como centro de conservação de verdades, além de nos lançar à criação de novos mundos, do futuro que põe o presente em risco, obrigando a produção do presente que está por vir, afirmando constantemente a mudança. Deleuze segue trazendo que é possível apreender o real fora de uma relação verídica e mostra que há ligações entre a vida e a ficção, pois a potência do ato de ficcionar, de falsificar, de fabular ganha corpo na criação de novas e potentes imagens-forças que forcem o presente a passar e abrir-se ao futuro fabricando blocos de sensações e afetando o real.

Tentei fugir da produção de uma pesquisa que fosse um simples lamento do modo como a saúde indígena aparece nas publicações de Saúde Coletiva e busquei transformar esta escrita em um grito de afirmação, no sentido de cartografar os modos de vida dos Potyguara como afirmação de devir, a partir de uma perspectiva do movimento e do jogo de forças. Lancei-me na busca das possibilidades de mapear novos modos de vida e existência, que exercitassem a afirmação na saúde, promovendo linhas de fuga aos modos de sujeição.

Recusando a ideia do desejo como falta, desejo este trabalho como uma afirmação de algo que percorro. Lispector (1999, p. 16) escreve:

Cada novo livro é uma viagem. Só que é uma viagem de olhos vendados em mares nunca dantes revelados - a mordaca nos olhos, o terror da escuridão é total. Quando sinto uma inspiração, morro de medo porque sei que de novo vou viajar sozinho num mundo que me repele.

Se temo as viagens, receio mais ainda fazê-las só, por isso as|os convido a viajarem comigo nos meus esforços, desgastes, fascinações, fabulações, vertigens, encontros, perdas, despedidas e deslizes.

2 INICI(A)ÇÃO: SAÚDE INDÍGENA EM TERRITÓRIO ACADÊMICO

“Quem me dera ao menos uma vez/Que o mais simples fosse visto/Como o mais importante/Mas nos deram espelhos e vimos um mundo doente”.

(Letra da música Índios - Legião Urbana)

Quando iniciei o doutorado, já havia um projeto em curso sobre saúde indígena, pertencente ao grupo “Cultura, Saberes e Práticas em Saúde”, do professor e orientador dessa pesquisa, Andrea Caprara, bem como diversos materiais (entrevistas audiogravadas, vídeos de eventos e atividades realizadas e registradas em trabalhos escritos pelos estudantes) que as professoras das Escolas Indígenas das aldeias Mundo Novo e Jacinto em Monsenhor Tabosa-Ceará disponibilizaram.

Para explanar sobre o projeto existente e como era a participação das professoras indígenas, dedico um tempo para escrever que, em 2008, o Mestrado Acadêmico em Saúde Pública da UECE desenvolveu a primeira etapa de um plano piloto sobre “Saúde Intercultural”, a partir da identificação e formação das lideranças indígenas que demonstravam interesse em pesquisar seus rituais de cura e a relação com o sistema de saúde formal nas áreas indígenas de Monsenhor Tabosa, no Ceará. Desse modo, duas líderes, também professoras indígenas, participaram das disciplinas de Antropologia da Saúde e Etnografia no Mestrado. Após as disciplinas, as educadoras iniciaram um trabalho de pesquisa juntamente com o projeto “Práticas Etnomédicas e Educação Permanente Intercultural dos Profissionais de Saúde: uma pesquisa com os índios Potyguara de Monsenhor Tabosa – Ceará”, realizando diários de campo, e, juntamente com os alunos das escolas indígenas, entrevistas (83) e fotografias (145). Das entrevistas obtidas, durante 2 anos de pesquisa, há conversas com rezadeiras, pajés, parteiras, agricultores, contadores de estória, apicultores, caçadores e mezinheiros², que versam sobre diferentes temáticas: visagem, ficante³, doenças

² Trabalham com mezinhas, ervas do mato, plantas de cura.

³ Pajé Darico conta para as pesquisadoras Potyguara em 2009, registrado em diário de campo, que O Ficante “foi a figura mais falada da Serra e do Sertão. Ele chegou em Monsenhor Tabosa por volta de 1901. Ele era conhecido e conhecia tudo: Boa Viagem, Oitir dos Melos, Catolé, Águas Belas, Sapucaíba, Videl e, principalmente, o Chupador, no município de Monsenhor Tabosa. Ficante andava muito também nas casas dos vizinhos do Saco dos Belchior e Saco dos Veados, localidade já no município de Catunda. Ficante era um índio cheio de bravura. O Ficante era ótimo caceteiro, ele brigava de pedra, cacete e até de dente, e morava no mato, andava com a ‘casa na cabeça’, como diz o ditado. Ele carregava toda sua bagagem em um saco feito de embira do rato: rede, pífano, prato de barro, colher de pau. Quando chegava em uma casa, ficava no terreiro,

espirituais, alimentação, agricultura, caça, mito de origem, práticas de cura, rezas, cantigas, lugares sagrados, entre outras.

O projeto mencionado foi uma etnografia realizada pelas pesquisadoras indígenas, que, além das entrevistas e fotografias, disponibilizaram atas das reuniões das aldeias e trabalhos escritos das(os) alunas(os) da escola indígena a respeito das manifestações culturais, histórias de trancoso, canções em tupi, vocabulário, calendário e da formação familiar. As líderes, através das redes sociais, principalmente, em suas páginas do *facebook*, colocavam, frequentemente, fotos dos eventos da comunidade e, no início do projeto, compartilhavam vídeos feitos por elas.

A minha travessia pelos territórios da temática saúde indígena foi ganhando outros deslocamentos, a partir dos encontros com os Potyguara e dos materiais apresentados pelas professoras. Esses contatos provocaram uma reviravolta no meu projeto de pesquisa, desorientando-me e colocando em movimento o conceito de “saúde indígena”, que procurei cartografar, inicialmente, nas revistas nacionais de maior expressão na área da Saúde Coletiva.

Alguns questionamentos começaram a ganhar relevo: **quais os enunciados produzidos a respeito da saúde indígena pela literatura acadêmica nacional na área da Saúde Coletiva? Que verdades são produzidas? Que normas são colocadas? Que efeitos são engendrados no sistema formal de saúde?**

Desse modo, realizei uma pesquisa em 2016 com o descritor *Health of Indigenous Peoples*, através da Biblioteca Virtual da Saúde (BVS), e encontrei um total de 1.057 estudos, estando somente 552 disponíveis. Dos 1.057, tinha-se 804 em bases de dados internacionais e 80 em bases nacionais (58 do Brasil), liderados pela MEDLINE, sendo 186 com o Brasil como país em questão. A maioria das produções era no formato de artigos (643), possuindo as revistas *Cadernos de Saúde Pública* e a *Social Science & Medicine*, maior quantidade de trabalhos.

Os 186 estudos com o Brasil como país de assunto foram, em sua maior parte, do tipo estudos epidemiológicos, etnográficos, de revisão (integrativa, sistemática, bibliográfica) e relatos de casos, concentrados nos anos (2013, 2014), período que coincide com o início do Programa Mais Médicos⁴ e a entrada de médicos cubanos nos Distritos Sanitários Indígenas.

fazia seu fogo, assava as caças e só pedia farinha nas casas para misturar com a caça assada. Ele também dormia fora das casas, atava sua rede nas atadas das casas. [...]Aquele índio era puro, dos que morava no mato mesmo”.

⁴ O Programa Mais Médicos do Brasil foi implantado em 2013 pelo Ministério da Saúde a partir da Medida Provisória nº 6211 cujo objetivo era fortalecer a Atenção Primária, reduzir as desigualdades em saúde e

A maioria dos trabalhos foi publicado nos Cadernos de Saúde Pública com temas relacionados ao prognóstico, diagnóstico, etiologia e ao tratamento das doenças. As produções versavam prioritariamente sobre doenças transmissíveis e crônicas, alcoolismo, desnutrição, suicídio, ações afirmativas, papel do agente comunitário indígena, participação social, interculturalidade, bem como uso de agrotóxico.

Em fevereiro de 2018, repeti a pesquisa na BVS, utilizando o mesmo descritor e me deparei com 1.614 escritos, sendo 938 estudos disponíveis, 1.286 em bases de dados internacionais, 162 em bases nacionais, 232 desses tendo o Brasil como país de assunto. Foram encontrados 1.158 artigos, a maioria das publicações lideradas pela MEDLINE e tendo os Cadernos de Saúde Pública e o *International Journal of Circumpolar Health* com maior quantidade de trabalhos.

Encontrei também uma recente pesquisa de análise pós-colonial, que explorava as relações entre colonização, racialização e desigualdades em saúde, a partir dos conteúdos educacionais dos estudantes de reabilitação no Canadá (HOJJATI *et al.*, 2017).

Já as pesquisas com o Brasil como país em questão eram, em sua maior parte, estudos de casos e controles, bem como relatos de casos. Dos 232 trabalhos, a maioria estava concentrado no ano de 2013, apresentando somente 7 no ano de 2017 (sendo um artigo repetido, ou seja, havia 6 trabalhos) que tratavam da mortalidade infantil segundo cor de raça, mortalidade entre indígenas e não indígenas, acesso dos usuários indígenas aos serviços de saúde, anemia e níveis de hemoglobina em crianças indígenas, desnutrição infantil e o Projeto Mais Médicos na saúde indígena.

Os Cadernos de Saúde Pública continuavam liderando essas publicações. As produções contemplavam aspectos sobre doenças crônicas e infectocontagiosas, assistência aos cuidados em saúde, nutrição, educação sanitária, alcoolismo, suicídio, política de saúde, participação social e interculturalidade, bem como meio ambiente e questões sobre habitação.

Teixeira e Dias da Silva (2013) analisaram publicações do Banco de Teses da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) com o objetivo de

ampliar a cobertura de profissionais médicos na atenção básica em áreas vulneráveis. Apoia-se em três eixos estratégicos: a) infraestrutura das Unidades Básicas de Saúde; b) formação médica no Brasil pelo aumento de vagas em cursos de medicina e de residência médica; c) provimento de médicos brasileiros e estrangeiros no interior do país e nas periferias das cidades. Informações sobre o programa disponíveis em: <<http://maismedicos.gov.br/>>. Saliento que esse programa que aproxima o profissional de medicina das aldeias indígenas é importante dentro de um contexto de recusa por parte dos profissionais brasileiros, na sua maioria, em se deslocarem para regiões rurais, afastadas dos grandes centros. Surge como questão: o que os mantém afastados desses territórios? Será a falta de condições para o trabalho? Será a presença de concepções elitistas de clínica e cuidado em saúde na formação?

traçar uma genealogia da importância do tema saúde indígena, bem como a contribuição antropológica para a discussão dessa temática.

As autoras trazem, em seu artigo, questões como: a inserção do descritor “saúde indígena” em 1988 no item “assunto” (o que pode estar relacionado às leis ligadas à educação diferenciada e à demarcação de territórios presentes na Constituição Brasileira), o maior número de publicações no século XXI, com os programas de saúde pública/coletiva liderando as produções, e o debate dessa temática para além das teses e dissertações, acontecendo em grupos e simpósios realizados pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Em relação às publicações, os primeiros trabalhos que versam sobre saúde indígena no banco de teses da CAPES são os de Ackernecht em 1963 e a tese de doutorado de Jean Langdon em 1974.

Segundo as autoras do artigo, as primeiras preocupações com a saúde indígena estão relacionadas à produção de diagnósticos sobre as condições de saúde desses povos, nas décadas de 40 e 50, com a expedição Roncador-Xingu, as aberturas de rodovias, a criação do Departamento Nacional de Endemias Rurais (DNERu) e do Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (Susa).

A partir da análise dos trabalhos, as escritoras comentam que estes podem ser divididos em duas grandes áreas de estudo: processo de adoecimento e cura, a partir de estudos etnológicos e sobre as relações políticas nas quais se inserem os conflitos na assistência à saúde indígena. Para as autoras, os escritos apontam as problemáticas da saúde indígena nas suas relações com as instâncias estatais, discursos higienistas de benevolência e de inclusão cívica.

No Brasil, há expoentes no que se refere às pesquisas sobre saúde indígena, política de atenção à saúde dos povos indígenas, formação dos agentes comunitários indígenas de saúde (ACSI), implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) e financiamento do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI), como: Luiza Garnelo (2004).

Garnelo possui produções com outros autores (GARNELO; LANGDON, 2005; GARNELO; MACEDO; BRANDÃO, 2003; GARNELO; SAMPAIO, 2003, 2005; GARNELO; PONTES, 2012; GARNELO *et al.*, 2009) e, juntamente com Carla Costa Teixeira, organizou, em 2014, um livro intitulado “Saúde Indígena em Perspectiva: explorando suas matrizes históricas e ideológicas”, que traz uma discussão a respeito do indigenismo e do sanitarismo brasileiro, assim como ressonâncias nas práticas dos profissionais de saúde no cotidiano do subsistema de saúde indígena.

Uma reconhecida pesquisadora na área é Esther Jean Langdon, que tem uma significativa produção sobre xamanismo, Antropologia da Saúde, Alcoolização, Rituais, Gênero, Saúde Indígena (1998, 2001, 2005, 2007), entre outras. Langdon tem publicações com Garnelo (2004), Eliana Elisabeth Diehl (2007) e, em 2012, junto com Diehl e Dias-Scopel, escreveu um artigo cujo título foi a “Contribuição dos agentes indígenas de saúde na atenção diferenciada à saúde dos povos indígenas brasileiros”.

Outro estudioso no assunto, que traz contribuições para o tema, é Coimbra Jr. (1998, 2014), com trabalhos de natureza epidemiológica, interligando saúde, nutrição, educação, habitação e saneamento, tratando de questões indígenas relacionadas às desigualdades sociais, saúde da mulher, doenças crônicas e infectocontagiosas com outros autores, como Ricardo Ventura Santos (COIMBRA JR; SANTOS, 1991, 2001). Em 2005, foi lançado um livro intitulado “Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil” cujos organizadores são Coimbra Jr., Ricardo Ventura Santos e Ana Lúcia Escobar.

No nordeste brasileiro, há escritos como a tese de Azevedo (2003) acerca do acesso à saúde nas terras indígenas dos Xukuru do Ororubá, a partir de uma análise com base na sociologia de Pierre Bourdieu, bem como foi encontrado, de um professor da Universidade Federal da Paraíba, Palitot, um artigo de 2008 sobre o processo de territorialização e a etnicidade dos Xukuru do Ororubá, e um livro de 2009, organizado por ele, que reúne diferentes capítulos sobre as contribuições da presença indígena no Ceará.

Em relação ao Ceará, há duas produções na área da saúde que não estão na BVS: uma que trata das questões indígenas relacionadas ao processo de trabalho no monocultivo do coco e os riscos gerados à saúde para os indígenas Tremembé, e outra sobre o conflito Ambiental no território indígena Tapuya Kariri e suas implicações à saúde (RIGOTTO; BRAGA, 2013; VASCONCELOS; RIGOTTO, 2014).

Ainda em relação às produções no Ceará, deparei-me com a dissertação do professor Ronaldo Santiago Lopes (2014) sobre os processos de territorialização e a dimensão simbólico-cultural concernentes à comunidade Tremembé, bem como livros de autoria dos professores indígenas Tremembé de Almofala, lançados pela UFC no ano de 2016.

Em 2007, Palitot apresentou um trabalho na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Porto Seguro, na Bahia, sobre o processo de constituição das aldeias urbanas Tabajara, Kalabaça, Kariri, Tupinambá e Potyguara, em Crateús, tratando

desde as primeiras ocupações de terrenos públicos, em 1990, até a disputa entre indígenas e não indígenas⁵.

A maior parte das publicações sobre os indígenas no Ceará são, principalmente, de pesquisadores da Antropologia e História, trabalhando com questões sobre territorialização, etnicidade e espiritualidade.

A maioria das produções na área da saúde que constam nas revistas de maior impacto, revela que a morbidade da população indígena está relacionada a uma alta incidência de doenças infecciosas, crônicas, assim como diz respeito a casos de desnutrição, mas, em menor número, discute as condições que fragilizam o estado de adoecimento, como: precariedade das condições de vida, expropriação, intrusão das terras indígenas, formação dos profissionais de saúde e habitações em regiões de fronteira, ou áreas sob influência de grandes projetos de desenvolvimento econômico e social (agronegócio, construção de barragens, estradas, empreendimentos de exploração mineral etc.).

Os estudos expõem que a população indígena ainda vivencia, desde o período colonial, situações de exclusão, marginalidade e discriminação que a coloca em situação de fragilidade frente aos agravos à saúde, sendo marcos na atual Política Indígena: a I Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio (1986) e a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI) de 1999, regulamentada pelo Decreto n.º 3.156, de 27 de agosto de 1999, e pela Lei n.º 9.836, de 23 de setembro de 1999, conhecida como Lei Arouca, que estabelece o SASI no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS).

Segundo Langdon (2005), a atenção diferenciada deve contar com a etnomedicina e a antropologia simbólica na busca de entender as experiências de adoecimento, a partir do meio sociocultural. O dito por Langdon inclui outro questionamento à pesquisa: **como a etnomedicina e a antropologia respondem às demandas culturais?** Assim como me fez lembrar o quanto esta ciência instalou uma fixação cultural nos povos que escapavam da missão civilizatória eurocêntrica, e aquela impulsionou uma adaptação dos saberes indígenas aos enunciados médicos e às instituições de saúde, ambas a partir de uma matriz estrutural de equivalência e com um centro de referência para integrar às variáveis culturais.

As fragilidades na atuação dos profissionais de saúde, quando apontadas, são vistas como devidas à formação, que não trata das especificidades étnicas, dos sistemas de

⁵ Esta apresentação encontra-se disponível em meio eletrônico em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2034/Artigo%20RBA%202008%20Est%C3%AAv%C3%A3o%20Palitot%20GT%2034.pdf>.

adoecimento e de cura, porém não como efeitos da colonização e racialização nos corpos dos trabalhadores, bem como na oferta e execução dos serviços de saúde.

Na literatura acadêmica, a temática saúde indígena é representada ainda fortemente pelo discurso biomédico, ou seja, por um modelo em que as pessoas que necessitam de cuidados acabam sendo assujeitadas à condição de depositárias de doenças e de terapêuticas, sobretudo, centradas nas prescrições dos profissionais de saúde, sendo os trabalhadores, principalmente os médicos, reconhecidos e legitimados como detentores de um saber que diagnostica e prognostica doenças.

Em sua maioria, os artigos em saúde e as produções no plano jurídico-institucional trazem um enquadramento da vida dos indígenas aos padrões definidos pelo Estado, pelas ciências (Antropologia, Etnomedicina) e pelas instituições propondo um modelo de saúde com traçados mais moldáveis e flexíveis do que eram realizados nas décadas de 1940 e 1950 (com a expedição Roncador-Xingu, as aberturas de rodovias, a criação do DNERu e do Susa), contudo, continuam gerindo a vida de forma contínua e longitudinal, através de mecanismos abertos, exercendo uma integração das diferenças, contanto, que essas estejam dentro do limite do que é esperado.

É perceptível, em alguns escritos, uma postura de denúncia às políticas e às práticas dos profissionais de saúde, mas a partir de uma postura normativa e sem a problematização das condições e forças que levam as pessoas a adotarem determinadas atitudes.

A literatura acadêmica, com sua concepção de saúde, apresenta-se muitas vezes mutilada de questões que dizem respeito à vida nas aldeias indígenas. Desde seu entendimento como ausência de doença, bem-estar, até direito humano, exprime que saúde é não ser doente, não estar doente, ou ter acesso a direitos humanos, ou seja, produções de um estado de coisa, e de um modelo moderno colonial de vida no qual se amparam as ideias de “homem saudável” e “cidadão” balizadas pela noção de “unidade”, de “uno”, além de conterem um convencimento de que esses povos precisam “ser alguém”, ou seja, um determinado sujeito, um determinado povo, para demandar direitos e ter acesso a determinados tipos de serviços. Porém, a ocupação dessa posição de cidadão de direitos a uma atenção especial também os deixa suscetíveis a se tornarem alvos de obrigações.

As questões do direito e da cidadania, que são apresentadas como instaurando uma novidade e uma ampliação no conceito de Saúde, retornam para o sujeito, como instância dotada de direitos e deveres, ou seja, estados de coisa que desconsideram os processos de subjetivação.

A identidade e o sujeito encontram-se inseparáveis da noção de representação que permeia os discursos apresentados. Para Deleuze (2000), a lógica da identidade e semelhança sustenta o pensamento da representação, definindo enunciados através da qualificação do ser pela desvalorização do devir. Herança da filosofia metafísica e representacional é a ideia de identidade, de um sujeito que sustenta um eu pensante capaz de conhecer a verdade, fixado em um território.

O processo de subjetivação é produzido por agenciamentos maquínicos e de enunciação por parte de instituições, linguagem, ciência, trabalho, para citar alguns, postos em circulação na vida e capturando aquilo que Guattari|Rolnik (2005)⁶ denominam como “processos de singularização”.

Podia ter partido do tratamento dado à saúde indígena como um território firme, sem questionamentos *a priori*. Porém, o terreno começou a se revelar movediço, despontando nuances, quando das aproximações com as lideranças indígenas.

Deparei-me com a expressão “saúde indígena” sendo apresentada em algumas publicações científicas como um atributo natural, existindo desde sempre nos grupos indígenas, incluindo ideias de algo fixo, subsistente e relacionado à ausência de doenças e ao controle pelos programas de saúde. Uma expressão da qual se parte e um limite para além do qual não se pode ir, e do qual não há a garantia de se obter asserções sobre as condições que este conceito é conjecturado nem sobre nosso modo de pensar e agir em relação a ele. Dito de outra maneira, percebi que o conceito “saúde indígena” não era problematizado, posto em questão.

O jogo discursivo da saúde indígena na literatura acadêmica, com as normas que produzem uma série de instruções impostas aos moradores das aldeias indígenas, torna-se território identitário. Destarte, a expressão “saúde indígena” não somente “impede” (efeito negativo) de romper com as teleologias transcendentais, como tem o poder de “produzir” (efeito positivo) verdades e normas.

A maneira como era apresentada a expressão “saúde indígena” inquietou-me, e, ao longo do trabalho de campo/trabalho de mato e dos encontros com as lideranças, surgiram indícios que apontaram para o adoecimento dessa expressão, “saúde indígena”, na literatura acadêmica, e o pensamento marginal e “minoritário” dos Potyguara e de diferentes autores Deleuze|Guattari, Foucault, Nietzsche, Viveiros de Castro, Spivak, Kilomba, Kopenawa|Albert, entre outros, abriram possibilidades de linhas de fuga para estudar esta

⁶ A barra (|) marca uma relação que não é de contraste como o indicado pela utilização do “x” nem de união como o hífen, mas de síntese disjuntiva, que trata de uma relação em que se consideram as diferenças.

temática, colocando-a em questão, criando frestas em campos institucionais e sociais rígidos, pois se percebe que mesmo com a criação de identidade fechadas, algo “vaza de todos os lados” (DELEUZE, 2000, p. 127).

Prossegui na busca dos vazamentos, o que me levou à **tese de que existem modos de vida dos Potyguara que questionam os modos colonizados de saúde e que possibilitariam deslocar o conceito de “saúde indígena” na Saúde Coletiva**, bem como a realizar uma cartografia não só no intuito de uma crítica aos valores que fundamentam esse conceito, mas **dos processos de singularização dos Potyguara, para pensar uma saúde que não seja para ou dos indígenas, mas uma saúde com os Potyguara, promovendo deslocamentos no conceito de saúde indígena na área da Saúde Coletiva.**

Os processos de singularização não são uma posse, um território, mas terras, criações de corpos e de maneiras de viver, uma espécie de deslocamento, de escapatória dos valores capitalísticos. Singularização é “algo que frustra esses mecanismos de interiorização dos valores capitalísticos, algo que pode conduzir à afirmação de valores num registro particular, independente das escalas de valor que nos cercam e espreitam de todos os lados” (GUATTARI; ROLNIK, 2005, p. 56).

Amy Winehouse disse, em 2011, para o *The Journal* da Trinity Mirror: "Eu sentia que não havia nada que eu conseguiria escutar à época (...) Tendo ouvido grandes compositores como James Taylor e Carole King, percebi que nada do que estava a ser lançado àquele momento representava a maneira como eu me sentia, então eu comecei a escrever as minhas próprias canções"⁷. Assim, a criação só acontece, quando a representação finda, quando não nos sentimos representados, quando percebemos que o que existe ou tenha sido feito por alguém não traz as experiências do viver. A criação distingue-se da política identitária, pois não está presa a um repertório estável, mas se abre para incorporar novos mundos com suas cartografias.

As incertezas desse processo colocaram-me diante de uma tarefa que é de abertura ao inusitado, às tentativas de produzir diferenças, por isso trago uma pesquisa cartográfica, apostando em sua plasticidade. Uma pesquisa que não seja a produção de um saber desvinculado da estética, da política e da ética como composição.

⁷ Entrevista de Amy Winehouse, em 2011, ao *The Journal* da Trinity Mirror disponível em: <<http://archive.is/FduJK>>.

Trabalhei feito uma artesã que trama linhas, cria conexões teóricas, estéticas, éticas e políticas, traçando planos de referência, de composição e de imanência⁸, ou seja, nesta trajetória houve a produção de enunciados científicos atravessados por blocos de sensações, bem como por conceitos na busca de traçar ordenadas intensivas e criar sentidos afirmativos e expansivos para o conceito de “saúde indígena”.

Este entrelaçar de planos surge da possibilidade de criar conceitos táteis, efeitos, sentidos, perceptos capazes de contaminarem a expressão da ciência por blocos de sensações comprometidos com a expansão e a afirmação da vida. Criar conceitos com cor, textura, viscosidade, sabor, cheiro e rachar o mesmo.

Avizinhei-me dos pensadores não de modo subserviente, mas na tentativa de andar, dançar e criar (por isso, os capítulos recebem o nome de andanças) com seus conceitos. Como se perceberá, esse projeto foi traçado a partir do encontro com espaços diferentes de vivências, de formação e de produções escritas: projetos, disciplinas, filmes, grupos de estudo, cursos, conversas com as lideranças indígenas, pajé, rezadeiras, mezinheiras, caciques, profissionais da atenção à saúde indígena, dentre outros. Busquei conectar saberes de diferentes territórios, realizar alianças⁹ a partir de intercessores¹⁰ diversos, desde textos, falas, até filmes, desenhos, fotos, poesias, danças, coisas, plantas, não no intuito de semantizar, mas de quebrar a hegemonia da significação, desterritorializar e reterritorializar as palavras e imagens, tramar com planos diversos sem sínteses apaziguadoras.

Não desejo tornar este trabalho uma espécie de descobrimento da saúde Potyguara. Embrulha-me o estômago e paralisa-me a história dos conquistadores. A ideia de viagem surge do desejo de falar dos deslocamentos possíveis no conceito “saúde indígena” produzidos pelos modos de vida Potyguara. A ideia de viagem é uma afirmação do desejo de movimentar o conceito de saúde indígena na Saúde Coletiva.

⁸ Deleuze|Guattari (1992) trazem que o plano de referência, nas ciências, diz das condições que desaceleram as velocidades do caos, para que um corpo ganhe forma, enquanto o plano de imanência na filosofia preserva as velocidades infinitas do caos, dando-lhes consistência para criação dos conceitos e o plano de composição procura coabitar com o caos para a produção de blocos de sensações. Assim, pela intersecção entre Filosofias, Ciências e Artes, as funções, os conceitos e os blocos de sensações garantem a formação e a consistência de caóides.

⁹ A aliança se processa pelo entre, produzindo ramificações sem início e sem fim, conectando uniões ilícitas e escoando para além dos limites instituídos pela produção filiativa (DELEUZE, GUATTARI, 2004).

¹⁰ Os intercessores podem ser pessoas, coisas animadas ou inanimadas que operam não como origem, mas órbitas realizando agenciamentos e colocando filósofos, artistas, cientistas não na busca de causa, mas no “entre” dos planos de imanência, composição e referência. São tratados como conceitos que forcem o pensamento a entrar em movimento através da criação de problemas (DELEUZE, 1992). Diferem da intersecção, pois enquanto esta supõe os pontos comuns entre dois conjuntos fechados, a intercessão diz de relações, agenciamentos entre diferentes (DELEUZE, 2005).

3 OBJETIVOS: QUERER DIZER DE DESEJOS

Essa pesquisa foi ganhando força a partir dos questionamentos: quais os enunciados produzidos a respeito da saúde indígena pela literatura acadêmica nacional na área da Saúde Coletiva? Que verdades são produzidas? Que normas são colocadas? Que efeitos são engendrados no sistema formal de saúde? Como a etnomedicina e antropologia respondem às demandas culturais? Quais outras forças de composição etnográfica? O que pode devir desse movimento? Quais as experiências de saúde vivenciadas pela comunidade Potyguara? Como os Potyguara sentem seus rituais de cura e o que pensam a respeito desses? Como a saúde se manifesta nos corpos em movimento e em contato com outros corpos nos rituais, nas danças? O que podem esses corpos atravessados por esses rituais, rezas, danças? Como pensar em modos de produção de vida na população indígena dos Potyguara? Que potência têm os corpos na desorganização do rosto, de escaparem das redundâncias, caminhando na produção de um CsO a partir dos rituais de cura, das danças, das pinturas?

Quantas perguntas! Lembro que passei muito da vida acadêmica escutando que precisávamos aprender a questionar e não só regurgitar respostas prontas. Acho que aproveitei as aulas do doutorado (quando dado espaço) e a construção do projeto para eu me exercitar nessa ordem. Porém, não foi e nem é uma tarefa fácil, mesmo que técnicas tenham aparecido no intento de fornecer subsídios para nos esmerarmos nesse processo.

As perguntas, muitas vezes, saem contendo aquilo que já queremos como resposta. Os questionamentos podem sair truncados devido a tanto tempo de subserviência a tantas pessoas e pensadores, e à impossibilidade de expressar incompreensões, indignação ou inconformismo. Portanto, pode-se ver, neste escrito, reverberar ainda muita subserviência e perguntas truncadas, dificuldades em problematizar.

Viajei com o objetivo de provocar uma cartografia dos mapas de singularidades dos modos de vida Potyguara (aldeias Mundo Novo e Jacinto) em Monsenhor Tabosa, para pensar uma saúde que não seja para ou dos indígenas, mas uma saúde com os Potyguara, criando deslocamentos no conceito saúde indígena na área da Saúde Coletiva.

Busquei:

- a) questionar as condições de possibilidade que fizeram com que esta expressão fosse cunhada na Saúde Coletiva:
 - apontar os valores e efeitos produzidos por esses discursos;
 - perceber os possíveis modos de ultrapassagem.
- b) fazer uma travessia pelos modos de vida dos Potyguara:

- potencializar que eles causem mutações nos discursos sobre saúde indígena e na maneira de pesquisar em saúde coletiva.
- c) tratar das relações entre saúde, na literatura acadêmica, e saúde com os Potyguara;
- d) contribuir para a produção da “saúde indígena” como nova política, estética e ética na área da Saúde Coletiva.

O desejo esteve em percorrer os mapas de singularidades que não estão, completamente, subjugados pelas tramas das instituições, identidades e categorias conceituais, buscando cartografar segmentos, conexões, descontinuidades, rupturas a partir dos modos de vida dos Potyguara de Monsenhor Tabosa, bem como novos possíveis espaços ainda não territorializados, provocando deslocamentos em nosso conceito de saúde indígena, métodos de pesquisa e na escrita acadêmica.

Gostaria de afirmar que não tive o propósito de marcar as diferenças e semelhanças entre o modelo de saúde formal indígena e a saúde Potyguara, em uma perspectiva dialética, cujo intento fosse produzir sínteses. Procurei vizinhanças na tentativa de destituir as ontologias e fundamentos presentes no nosso conceito de saúde indígena. Os leitores desta tese perceberão que não está em questão descrever atributos universais de saúde indígena, mas pontos de ultrapassagem e problematizações das práticas de subjetivação dos nossos modos de produzir saúde na área da Saúde Coletiva.

Assim, fui cruzando vozes, gritos, gestos, rezas, escritos, danças, rituais de cura e brincadeiras dos Potyguara, com conceitos de autores como Deleuze|Guattari, Foucault, Nietzsche, Guattari|Rolnik, Viveiros de Castro, Goldman, entre outros que tratam de questões como: a vida como devir; jogo de força e vontade de potência; aproximação da Antropologia e da Filosofia; crítica aos conceitos de cultura e identidade; o corpo como produção de vida e afecções; a capilaridade das estratégias de poder; política e suas articulação com a estética; como outros tantos conceitos que atravessaram esta pesquisa me possibilitando marcar os fluxos de desejo a partir de uma Cartografia.

4 DESCOLONIZANDO MUNDOS COM A CARTOGRAFIA

4.1 CARTOGRAFIA: POR NOVAS FORÇAS DE COMPOSIÇÃO ETNOGRÁFICA

Ao iniciar os estudos e a escrita sobre saúde indígena, vivenciei uma crise por conceber que só seria possível a partir de um conhecimento fiel dos pressupostos da Antropologia e da Etnografia. Preocupei-me em realizar a matrícula nas disciplinas do curso de pós-graduação em Ciências Sociais da UFC e em comprar livros dos clássicos da área. Lembrei-me de Nietzsche e me senti como um camelo sem sair do lugar, imóvel devido ao peso dos valores que integravam esse pensamento. Então, busquei avizinhar-me de autores como Viveiros de Castro, Goldman e João Biehl, na tentativa de novas leituras na pesquisa etnográfica e antropológica.

Goldman (2008) discute a Etnografia como “devir”, como saber “minoritário”, já que os conceitos etnográficos constroem-se contaminados e afetados pelas experiências concretas. Esse pensamento, inspirado pela filosofia de Deleuze|Guattari, expõe a Etnografia como cartografia de territórios existenciais, ou em vias de existir. O autor aventa a possibilidade de uma “esquizoetnologia”, pela qual a potência do par “pacienteanalista” se deslocaria para o de “nativoetnógrafo”, o que denota que os afectos atravessam tanto antropólogos como nativos, possibilitando uma situação de “comunicação involuntária” entre eles. Trata-se-ia de uma “etnografia em movimento”, que procura se situar nas zonas de interferência entre diferentes saberes e entre conceitos e experiências.

A partir de Malinowski e Lévi-Strauss, Goldman (2003) considera que o trabalho de campo não se reduz aos objetivos de uma profissão nem tampouco a aplicações de uma técnica, mas é atividade construtiva, já que os fatos etnográficos não existem e são fabricados a partir de inferências. Essa atividade de criação extrapola a mera observação de comportamentos e não remete a uma forma de conversão ao ponto de vista do outro. Para ele, não se trata de se tornar nativo, mas trabalha-se com “devir-nativo”. Devir, no sentido de ser arrancado, arrastado da própria condição, por meio de uma relação de afectos e entrar em constante movimento de diferir. Desse modo, o trabalho de campo diz de relações, de interferências, de contatos, contatos que desmontam a relação reificada entre sujeito de conhecimento e objeto de estudo.

O trabalho da Etnografia, segundo Goldman (2003, 2008, 2009), influenciado por Malinowski, seria o de criar “Teorias etnográficas”, ou seja, conceitos nativos, percebidos “em ato”, que se tornem matrizes de inteligibilidade para outros contextos.

Viveiros de Castro (2002) e Goldman (2003, 2008, 2009), atravessados por questões da filosofia de Deleuze|Guattari, entre outros teóricos, como Pierre Clastres e Bruno Latour, consideram que a Antropologia trabalha não só na busca de saber o que as pessoas dizem, como se comportam, mas como, diante de um pensamento que difere do nosso, suportamos e somos transformados, colocados em movimento, no sentido de uma desestabilização das nossas ideias e de deambulações para novas conexões.

Assim, continuo com problemas, colocando esta pesquisa em movimento: **Quais outras forças de composição etnográfica? O que pode devir desse movimento?** Quem sabe essa pesquisa se aproximou de uma etnografia andarilha, sem controle, nem certezas. Uma etnografia que se faz no processo de pesquisa, nos encontros em direções imprecisas.

Houve um momento que surgiu a pergunta: por que não utilizar a Etnografia nessa pesquisa? Lembrei que, inicialmente, a proposta era dar continuidade a um projeto de metodologia etnográfica, mas, ao começarem as participações nos grupos de estudo mencionados, mudanças aconteceram. Recordo-me que realizei leituras sinópticas de autores como Malinowski (1978), Lévi-Strauss (1996) e Geertz (1989), e que percebia, no escopo dos seus escritos, a valorização de uma pesquisa com pretensões interpretativas de um “outro”, para compreendê-lo, e dos contextos estudados por meio de trabalhos de campo cuja importância estaria, sobretudo, na quantidade de conversas e duração da convivência. Anotações nos diários deveriam ser realizadas com a finalidade de possibilitar uma lembrança do que fora visto e ouvido e muito menos para problematizar as implicações dos pesquisadores nessas situações. Havia uma crença em sentidos ocultos dos signos, que precisariam ser desvelados por especialistas, que poderiam abstrair, mediante procedimentos comparativos e interpretativos, os sentidos como realidades objetivas, e não verdades-efeitos de agenciamentos.

Mesmo, lendo Biehl (2008) e Goldman, notei que não conseguiria seguir com a proposta de fazer uma etnografia. Penso que desejei seguir novas direções diante das sempre colocadas, pois surge quase como uma obrigação metodológica utilizar-se da Etnografia, quando a pesquisa traz em seu bojo alguma preocupação com questões indígenas.

Como diz a primeira parte do escrito, estes são traçados de uma longa travessia e meu engajamento foi com o deslocando de conceitos, maneiras de escrita e métodos, caminhando a partir de processos inventivos de indagações. Procuro um “pensamento nômade”, como diz Deleuze (1985), para andar, conhecer lugares, criar trajetórias e traçar linhas de fuga. Aquilo que escapa, que vaza, saindo dos repetitivos e indo para feitura que dizem de novas escritas e modos de pesquisa.

4.2 CARTOGRAFIA: POR UMA ESCRITA DE EXPERIMENTAÇÕES E DE VEREDAS E CANIBAL E INTEMPESTIVA E INCOMPLETA E...

“Em minha travessia eu quero acordar estrela
 Desejando devir constelação
 Compor-me em diferentes combinações
 Decompor-me irradiando luz pela fusão
 Combinar-me em processos radiantes e
 conectivos
 Formar outros aglomerados, galáxias em
 movimentos intempestivos
 Orientar navegantes, desorientar dançantes,
 anoitecendo estrela”.

(Lidiany Tributino)

As doutrinas do uno, permanente, universal foram fortemente combatidas por Nietzsche (2006), sendo concebidas como frutos da nossa linguagem, que não é capaz de expressar o vir-a-ser, mas apenas o comum, o gregário, o que é idêntico, devido ao seu caráter simplificador. Para esse pensador, a busca do fundamento nos leva ao afundamento.

As pretensões discursivas remetem-nos ao gregário, ao idêntico e ao uniformizante, não exprimindo as verdades, a não ser, as verdades convencionais. A linguagem possui um caráter simplificador e, ao utilizá-la, somos forçados a imaginar as coisas mais simples do que realmente são.

Nietzsche considera, que no âmbito da efetividade, não há estado em si, mas só atribuições plurais de sentido. As significações e os referentes findam em modelizações e proposições normativas e explicativas, mas os sentidos devêm da imanência, encarnando conexões. Logo, não há “coisas em si”, porque cada coisa só se dá sempre em uma rede de relações de significados. Isso implica que as coisas são trabalhos do “sujeito” que as representa, e esse sujeito é, ele mesmo, também uma criação. Não é o agente da ação, mas antes seu efeito (VAN BALEN, 1999).

Sujeito e objeto são efeitos desse processo de pesquisar. O “eu” não representa um sujeito conciliado, mas cindido, o homem não é um *individuum*, mas precisa ser percebido como *dividuum*.

Para ilustrar esta impossibilidade de atribuir *status* de unidade absoluta ao sujeito e à vida, tratarei do exemplo abordado por Van Balen (1999, p.49) na figura do Arlequim. Arlequim era um imperador que fez uma longa viagem através de vários países. Após regressar ao seu reino, a multidão pergunta o que ele havia visto de diferente. Ele então responde que “tudo era igual em todo lugar”, “todo lugar é como aqui”, “nada há algo de novo sob o sol”, mas após o silêncio causado pela resposta, alguém aponta o manto de Arlequim, formado por vários pedaços diferentes em cores, tamanhos e em formas. Sentindo-se ridículo, o imperador despe-se para mostrar que, por baixo desta multiplicidade de retalhos, jaz uma unidade. No entanto, Arlequim é hermafrodita, trazendo em seu corpo a diversidade.

Em Nietzsche, não há o “sentido original”. Ele é força como potência de criação, que não possui princípio nem fim, sendo simplesmente um efeito. A respeito do sentido, Deleuze (1994a, p.21) observa:

[...] O sentido consiste precisamente numa relação de forças, segundo a qual algumas agem e outras reagem num conjunto complexo e hierarquizado. [...] porque a essência da força é estar em relação com outras forças: e, nesta relação, ela recebe a sua essência ou qualidade.

Para Deleuze, as impressões sensoriais podem se tornar um objeto definido, quando subjugadas a uma linguagem que as ordena e configura. Logo, as palavras, ao longo de sua história, nada mais são do que interpretações e, sendo assim, estaremos sempre diante de uma cadeia de interpretações que são prisioneiras umas das outras. Desse modo, não há como considerar a existência de significados e significantes prévios. Essa consideração permite-nos entender sua afirmação mais difundida, de que não há nada, no fundo, a se interpretar, salvo interpretações já feitas.

Nietzsche refere-se aos filósofos que estão por vir como os experimentadores (MARTON, 1996), e Deleuze (1992, p. 132) dirá que “Pensar é sempre experimentar, não interpretar [...]”, pois significar é capturar. De tal modo, não completamente fora da linearidade de uma escrita acadêmica que titubeia, procurei escapar, vazar para as possibilidades de sentidos, para diferentes perspectivas, não no propósito de interpretar, mas de criar, experimentar e fazer os sentidos escaparem e produzirem novos. Não proponho conceitos unívocos, que assinalem a exposição de um sentido posto como *o* sentido, mas alvitro a possibilidade de construir indagações e me perguntar como as coisas podem acontecer em novas maneiras.

Assim,

[...] não devemos partir de conceitos, nem devemos nos preocupar em chegar a conceitos estáveis e seguros em nossas pesquisas, já que acreditar que eles tenham tais propriedades é acreditar que a própria linguagem possa ser estável e segura – uma suposição que não faz o mínimo de sentido nessa perspectiva. Muito mais interessante e produtivo é perguntarmos e examinarmos como as coisas funcionam e acontecem e ensaiarmos alternativas para que elas venham a funcionar e acontecer de outras maneiras (VEIGA-NETO, 2011, p. 19).

Entendo, muito próximo de Veiga-Neto, que os objetos de estudo não estão prontos no mundo à espera de serem conhecidos por métodos de pesquisa, mas que são inventados. Destarte, rejeito a ideia de uma saúde indígena como substância e parto para modos de existência, de singularidades e de intensidades, para as composições, como elementos capazes de mostrar novos sentidos para saúde indígena.

Não pretendi fazer uma narrativa do estado das coisas que demanda uma fragmentação, uma análise, mas busquei trazer investimentos, marcações. Tramar as linhas que não são tecidas, marcar as tramas do vivido.

Escrever, como diz Lispector (1999), nos coloca na cilada das palavras. Kopenawa|Albert (2015) afirmam que a escrita dos brancos não tem o poder de conter a multiplicidade das palavras dos xapiris (espíritos). Deleuze|Guattari (2011, p. 19), asserveram que “escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir”.

Figura 1 - Planta oferecida pelas lideranças indígenas ao grupo do projeto em 2015



Fonte: elaborada pela autora

Esta imagem é de uma planta trazida pelas lideranças indígenas. Esse entrelaçar, que impede de dizer onde há um começo e um fim, traz a vontade dessa pesquisa que esteve em ultrapassar a descoberta científica feita de ordenações, organizações, explicações e codificações, apostando em uma escrita nômade, de encontros, que fosse rizomática.

Sem futuro e nem passado, comunico-me com vários tempos e espaços. Nem o histórico, como tampouco o eterno, procurei o intempestivo, ou seja, não algo de conhecido, mas desconstruções do reconhecido para possibilidades de criação do insólito.

Move-se pelos meios, e o pensamento nômade alegra o movimento com a destituição dos fundamentos. Se for para falar de um lugar dessa escrita, fala-se dos espaços das fronteiras, das zonas de interferência, das encruzilhadas, das intensidades, das velocidades que se inscrevem ininterruptamente nas bordas. Deambulação pelas zonas de movimento, pelos lugares de instabilidade, contágio e afecção. Espaços de conflito e confronto, nos limiares dos quais há capturas e fugas. Seguindo como estrangeira, como selvagem que deforma a linguística, que escuta a falas corporais, que grita.

Em 2017, fiz uma viagem no período do doutorado para Montreal, a fim de realizar uma parte desse meu curso. Esse estágio tomou contornos diversos como diferentes eram as temperaturas nessa cidade, mesmo estando no verão. No primeiro momento, senti-me em um projeto que parecia roubar meu tempo e me afastar da temática sobre saúde indígena, pois se tratava da saúde dos migrantes. Contudo, comecei a escutar, nas histórias e eventos sobre o acesso ao sistema de saúde, por parte dos imigrantes, as mesmas frases tão presentes em noticiários, artigos lidos e nas falas dos indígenas como: sem voz, invisibilidade, fronteiras.

No curso de francês, em Montreal, com o propósito de cumprir apenas uma obrigação, iniciei a leitura da autobiografia de uma refugiada vietnamita que foi viver no Canadá. Ela, mãe de uma criança com autismo, compara as experiências de vida do filho às suas em um novo mundo. Ela, por causa da língua, muitas vezes, sentiu-se sem poder comunicar este novo mundo, por mais que o percebesse feito um turbilhão de coisas.

Fui lembrando que a sensação de ser bombardeada por tantas ideias e não conseguir lançá-las, com a mesma intensidade por causa da língua, era terrível. Esse sentimento muitas vezes me impulsionou a ficar longe dos contatos, das fronteiras.

Em outro país, experimentei o medo de me mover pelos meios, pelos espaços fronteiriços. Acredito que não tenha sido só por uma questão de domínio da língua, mas muito pelos códigos de racialização que eu levo em meu corpo, em meu sotaque, em minha nacionalidade e que eu sabia, pelas histórias que escutei, que nos colocam em situações

periféricas nos diferentes locais de fronteira, como durante a vistoria das malas e no momento com o agente da alfândega.

Por falar em fronteiras, deparei-me com expressões do tipo SEM FRONTEIRAS, e isso me incomodou bastante. Sabia que se tratava da situação de controle, devido à criação do muro fronteiro Estados Unidos-México para impedir a entrada em território estadunidense de imigrantes mexicanos e de centro-americanos procedentes da fronteira sul. Porém, o mal-estar era o debate circunscrito a este tipo de fronteira, sem a percepção que zonas fronteiriças em diferentes espaços e de diversos modos são construídas como lugares de morte, onde um “outro” é criado e marcado pelos arquivos de racialização, passando a ser visto como risco e ameaça, precisando ser eliminado, invisibilizado e impedido em suas travessias.

Recordo-me de uma pergunta que fizeram em uma aula do professor Caprara a uma professora/enfermeira que lecionava em Roraima e estava na UECE para fazer a inscrição de seleção para o doutorado. A questão foi se os indígenas com os quais ela trabalhava eram do Brasil ou da Venezuela, ao que ela ofereceu como resposta que eles não obedeciam às fronteiras entre os países. Esta falta de obediência geopolítica diz de outra percepção de terra e de fronteira, que questiona nossas ideias de território e zonas fronteiriças de morte, criadas a partir de uma axiomática perversa que contempla as delimitações imposta por um Estado.

Não é fácil deambular pelas zonas de movimento, pelos lugares de instabilidade, contágio e afecção. Contudo, a questão não é anular as fronteiras, mas perceber quais as potências destes “entres” que são temidas.

Se a fronteira é, de várias maneiras, o lugar do perigo e do medo por excelência, está claro hoje que o mundo contemporâneo pode ser tudo, menos um mundo sem fronteiras – a famosa “fronteira final” de Star Trek é a molecularização universal da fronteira. Para lembrar uma distinção de Crapanzano (2003, p. 14), hoje todo lugar é fronteira (frontier), isto é, uma borda (border) ou limite que não pode ser cruzado. Imagine-se então o medo que é viver hoje no “centro” de um mundo que é só fronteira e termo, horizonte e clausura. O fim do mundo passa a estar em toda parte, e seu verdadeiro centro, em lugar nenhum (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 887).

Mesmo não sendo um lugar de paz, de tranquilidade, é uma zona de diferenças, de novos relevos, dimensões, assim como espaço onde os subalternos se movimentam e o lugar através do qual eles podem andar, gritar, lutar. A situação de fronteira flerta com a possibilidade de desterritorialização e reterritorialização, com a possibilidade de deslocamentos.

No caso dos sedentários, as fronteiras delimitam os espaços de circulação dos cidadãos, circunscrevem identidades, impõem e policiam os limites para que os outros não ultrapassem. No caso dos nômades, é o percorrer que vai criando as fronteiras.

Chego a afirmar que o medo das fronteiras deve estar ligado ao medo dos outros. Segundo Viveiros de Castro (2012), o medo é aprendido em torno de um risco que a própria sociedade cria como modo de viver, e este medo é, sobretudo, medo do outro.

O medo do “outro” nos leva a esquecermos de que ele também diz de um medo de nós, já que somos o outro dos outros e, como expõe Kilomba, no primeiro capítulo *The Mask* do livro *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*, traduzido por De Jesus (2016, p. 174):

O ‘Outro’ torna-se então a representação mental do que o sujeito *branco* teme reconhecer sobre si mesmo, neste caso: o ladrão/ a ladra violento(a), o(a) bandido(a) indolente e malicioso(a). Tais aspectos desonrosos, cuja intensidade causa muita ansiedade, culpa ou vergonha, são projetados para o exterior como um meio de escapar dos mesmos. Em termos psicanalíticos, isso permite que os sentimentos positivos em relação a si mesmo(a) permaneçam intactos – branquitude como a parte ‘boa’ do ego – enquanto as manifestações da parte ‘má’ são projetadas para o exterior e vistas como objetos externos e ‘ruins’.

Kilomba prossegue “A negritude serve como forma primária de alteridade, pela qual a branquitude é construída. O ‘Outro’ não é outro per se; ele/ela torna-se tal através de um processo de absoluta negação” (DE JESUS, 2016, p. 175). Estes “outros” são construídos com o que se nega de um eu-ideal, que na nossa história colonialista é o homem branco, europeu, civilizado. A partir do eu-ideal-branco e do outro-indígena-negro, outras binaridades são construídas como bem/mal, racional/primitivo, de tal modo que imagens e enunciados do ponto-de-vista colonial forjem conhecimentos a partir de conteúdos dominantes, pretensamente neutros que não cessam de calar certas vozes, empurrar a subalternidade para lugares geográficos, raciais e sexualmente não hegemônicos onde não há conhecimento, possibilidade de fala e nem de escuta.

No texto “O medo dos outros”, Viveiros de Castro (2012, p. 890) acrescenta: “Todos temos medo de alguma coisa. Por exemplo, e talvez antes de mais nada, da boca do inimigo, isto é, dos animais predadores de nossa espécie”.

Recordo-me novamente do capítulo *The Mask*, no qual Kilomba traz a imagem feita por um desenhista francês, Jacques Arago, entre dezembro de 1817 e janeiro de 1818, da escrava Anastásia com uma mordaca na boca. Esta máscara expõe a boca como lugar reterritorializado de mudez, dor, medo de tortura, bem como apresenta o colonialismo com

suas políticas de dominação e silenciamento, por medo do que pode ser dito. É nesse silenciamento que se consolida a validade da fala colonial como verdade e a inaudibilidade da fala do outro.

Volto para as lembranças da minha estadia em Montreal e recordo-me de um momento em que estava em uma cervejaria, juntamente com os assistentes de pesquisa do projeto de saúde dos migrantes nos despedindo de um amigo francês, e, ao fazer meu pedido ao garçom, escutei de uma francesa, também participante da equipe de trabalho, a seguinte colocação: “o garçom deve ter gostado do seu sotaque exótico”. Percebi as marcas no sotaque ao atravessar essas escutas colonialistas e racializantes.

Para Spivak (2010), as vozes das pessoas que têm seus corpos marcados por códigos que são efeitos da subalternização, são silenciadas. Esta mudez, segundo a escritora, não se dá por uma impossibilidade de fala, mas de escuta.

Em uma entrevista de Kilomba a Suely Rolnik para ARTE, ela diz “Então não é que a gente não tenha estado a produzir conhecimento e narração. A gente sempre fala, a gente sempre entrega conhecimento, mas não escutam nossa narração, não escutam nossa história”¹¹. Kilomba aponta que o problema não são as falas, mas a escuta que evidencia regimes de autorizações que legitimam escutar algumas vozes e colocar outras em lugares de subalternidade e silenciamento.

Spivak (2010) apresenta, no título do seu livro, a seguinte indagação: Pode o subalterno falar? E responde radicalmente: Não. Porém ela não afirma uma impossibilidade dessas vozes articularem um discurso, mas delas não poderem ser escutadas ou lidas. Desse modo, a escritora, redireciona o problema da fala ao da escuta e apresenta que a condição de subalternidade é a de silêncio no discurso hegemônico, que desclassifica os conhecimentos do colonizado, furtando-lhe o poder de enunciação epistêmica, fazendo-o ocupar lugares nos quais sua voz não será ouvida, conferindo a especialistas o poder e o direito de falarem em nome dos subalternizados.

Para Jota Mombaça¹², as falas subalternas vibram fora do campo de audibilidade da escuta dominante e projetam um novo regime de escuta, desorganizando espectros sonoros hegemônicos. Inspirado por Spivak e Krabbe, invoca alguns questionamentos: que ocorre quando umx subalternx fala? Pode um saber dominante escutar uma fala subalterna, quando ela se manifesta? Desse modo, no lugar de colocar em questão a capacidade do subalterno

¹¹ Entrevista de Grada Kilomba a Suely Rolnik para ARTE disponível em: <<http://www.portalafricas.com.br/v1/a-descolonizacao-do-pensamento-na-obra-de-grada-kilomba/>>.

¹² Texto de Jota Mombaça disponível em: <<https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>>.

formular saberes, problematiza a capacidade dos marcos epistemologicamente consolidados hegemonicamente reconhecerem as diferenças.

O texto de Mombaça é intitulado a partir de um questionamento: pode um cu mestiço falar? Ao que elx responde: Sim, em um sentido político, trazendo Verarschung como emanção dessa afirmação. Falar, pensar pelo ânus mestiço engendra novos espaços políticos de enunciação contra-hegemônicos.

Se a boca do outro foi reterritorializada colonialmente como lugar de não-fala, a heterossexualidade determinou o ânus como lugar de não-prazer, reduzindo a potência de experimentações com esses órgãos. Boca e ânus se tornaram lugares interditados dos corpos negros, indígenas, de mulheres, de trans, em um campo politicamente regulado. São zonas corporais que todos têm, mas que nem todos podem experienciar em sua potência. São planos que dissolvem as fronteiras branco/outro, masculino/feminino e instauram um corpo|político do pensar que desterritorializa as cabeças masculina-branca-europeias do pensamento hegemônico.

Assim como os outros, os orifícios, os buracos provocam temores. Para Viveiros de Castro (2012), o medo, assim como o ânus, é o que funciona no plano corporal como válvula de escape nos momentos de aperto da vida, bem como algo presente em homens, mulheres, animais. O ânus, esta zona indiferenciada de prazer, centro erógeno universal, torna-se vetor de criação da Filosofia, espaço de experimentações criativas, através de aliança demoníaca sem reprodutores (PRECIADO, 2014), impulsionando revoluções, como diz um colega de Guattari, Guy Hocquenghem: “o buraco do meu cu é revolucionário” (*apud* GUATTARI; ROLNIK, 2005, p. 89). Para Preciado (2009), Hocquenghem instaura a potência da fala e do pensamento anal, ultrapassando fronteiras na produção do saber.

Sabe-se que, no espaço acadêmico, quem faz uso do corpo matéria de expressão para as intensidades corre sérios riscos, como o de não publicar, de ter sua tese coberta de poeira e presa nos arquivos bibliotecários. Deparamo-nos com estruturas epistêmicas de trabalhos científicos que, além de forçarem a produção e reprodução de binaridades e julgamentos, estão comprometidas com sistemas de silenciamento de corporeidades indígenas, negras e de outras tantas geopoliticamente não hegemônicas.

“A academia pode ser uma estrutura prisional dicotômica com paredes que dividem o fora e o dentro, o ter ou não ter. Grades de coordenadas semióticas que abrigam uma

presi-diária ressentida, decalcando, identificada pelo código do seu crime: produzir multiplicidade. Pergunto-me: o que pode o corpo entre estas grades e coordenadas? Uma cadeia de fluxos? Fugas? Estas possibilidades aumentarão sua pena? Pena? Da punição para a plumagem diferencial, para os voos, para outras travessias. Ei, essa história não é minha, é nossa. Sem país, origem, centro, me faço, refaço em movimentos, segmentos e continuo DEVIR, com o desejo de ir, prosseguir, um desejo trans, múltiplo, que tem a arte de potencializar”.

(Lidiany Tributino)

Novamente, volto para as autoras com suas reflexões sobre a boca e a fala, para pensar em vizinhanças com a ideia de boca como devoração, trazida por Viveiros de Castro (2012).

De acordo com Viveiros de Castro (2012), dentro da cosmopolítica indígena, o canibalismo é percebido como um processo que envolve ver, ser visto, comer e ser comido, ou seja, quem é visto primeiro perde a fala e é devorado, porém tal devoração indígena não implica aniquilamento, extermínio do outro, mas sua incorporação. Na sabedoria ameríndia, quando uma pessoa encontra-se sozinha com outra que a interpela, caso ela aceite o diálogo, a pessoa interpelada será comida passando a ser um parente da mesma espécie que o locutor. Assim, os matadores Araweté, ao canibalizarem o outro, pronunciam nos cânticos: Eu para falar do inimigo e Ele para falar de si. O Ele é o que desumaniza, devora, canibaliza. Não se sabe, nessa relação, quem age e qual a origem da ação, pois para ser devorado é importante várias situações como sentir medo, estar só, ser interpelado.

A afinidade, segundo o autor, remete a círculos de relações cada vez mais distantes, o que mostra uma busca de transformação a partir da abertura ao diferente. O outro não se inscreve como sinônimo de atraso, de falta, de primitivo, mas como parte constitutiva do que está por vir, impulsionador de movimento. Ele não é uma unidade, mas direções modificáveis e sem começo e fim, sempre meio, “entre”. Não é uma posição, mas uma força e

abertura, uma afirmação da diferença. O outro é indispensável, mas não como modelo, ponto de chegada, mas como forças que impulsionam a vida a diferenciar-se. As concepções de inimigo, cunhado, contrário e fronteira são ditos, em tupiguarani antigo, utilizando o mesmo termo: *tovajar* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a).

Desse modo, o outro, na cosmologia ameríndia, não é uma ameaça à sociabilidade indígena, mas condição de possibilidade. O lugar da narrativa e da configuração de mundo pode ser ocupado por outros seres em sua multiplicidade de mundos. A devoração não confere superioridade no discurso a um dos termos, como se quem devorasse fosse mais poderoso que o devorado. O canibalismo não implica em tornar o outro um ninguém para ser aniquilado, mas diz de uma limitação para se comunicar, tal como os outros, sendo a questão não resolvida por meio da comunicação, mas do encontro entre mundos e corpos, pelo qual a pessoa, ao ser devorada, é ontologicamente deslocada, assumindo a espécie daquele que a interpelou. Canibalizar implica a devoração das diferenças do inimigo para deslocar ambos os pontos de vista.

O medo da boca parece nos levar a perceber esse órgão como potência de fala, interpelação e de devoração. Por isso, o medo da boca do “outro” que nos interpela, que nos desloca. Assim, é possível problematizar a ideia de que somente o pesquisador/humano possui potência de pensar e construir conceitos, além de perceber o quanto nossa sociedade colonial se organizou dentro de regimes de verdade e de autorizações que legitimam algumas pessoas, instituições, saberes, falas, espécies em detrimento de outras.

Pergunta-se: **como o pesquisador pode interpelar sem amordaçar as bocas? Como ele pode escutar as interpelações das vozes subalternizadas?** Como diz Viveiros de Castro (2012), o canibalismo não é uma postura de mão única, pois o outro contra-ataca. Segundo Andrade (1996), não fomos somente catequizados pelas Cruzadas, fizemos carnaval com os símbolos da civilização que canibalizamos, e fomos canibalizados por aqueles que devoramos, por isso somos fortes.

Se o pesquisador, além de só interpelar, deixar-se ser interpelado, canibalizado, deslocado, estabelecendo uma relação de aliança com quem o devora, percebendo o que este outro diz dele, pode produzir um relato de si na relação com o outro não como de sujeito e objeto, mas assumindo o pronome de indeterminação Ele, um devir, como no canto dos Araweté e no conto “Meu tio o Iauaretê” de João Guimarães Rosa (2001).

O conto não só dá voz, mas escuta as falas dos modos de vida de um mestiço, caçador de onças, que abriga, em um rancho, um viajante perdido nas terras de Minas Gerais. O sertanejo passa a noite contando ao seu visitante suas histórias pelas fronteiras entre

homens e onças. Iauaretê é um termo que vem de jagaretê, que significa jaguar (onça). Contudo, percebe-se que, mesmo que a história seja como um diálogo, não se tem as réplicas do viajante, não se lê e não se escuta a voz do interlocutor, apesar disso não se impede, no conto, uma relação dialógica que se torna evidente em várias questões que o mestiço coloca ao viajante, como a pergunta “você está me ouvindo?”, e as palavras do passante surgem enunciadas dentro do discurso do mestiço.

O relato de Rosa é uma mestiçagem, não só do personagem (filho de uma índia e de um branco), mas também da linguagem que atravessa o tupi, a língua regional de Minas Gerais, o português, as onomatopeias, os barulhos de onça, levando-nos a uma língua de experimentação e a uma dúvida sobre se o personagem é um homem mestiço ou uma onça.

A língua torna-se não um fundamento de verdades, normas, mas criação de mundos. Rosa (2001), assim como Kafka, provoca desterritorialização da língua materna e subverte a sintaxe, criando uma nova e insólita língua. Uma estranha língua, “[...] não é uma outra língua, nem um dialeto regional descoberto, mas um devir-outro da língua, uma minoração dessa língua maior, um delírio que a arrasta, uma linha de feitiçaria que foge ao sistema dominante” (DELEUZE, 1997, p. 16).

O mestiço foi ser caçador de onças, porém a vida nessa borda provocou condições de aliança com uma onça, a quem ele deu o nome de Maria-Maria. Uma relação que não é da ordem da reprodução, mas demoníaca, pois se trata de uma união ilícita que evoca o devir como processo de desejo, em que um e outro passam por desterritorialização.

Não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar. Tampouco dois termos que se trocam. A questão "o que você está se tornando?" é particularmente estúpida. Pois à medida que alguém se torna, o que ele se torna muda tanto quanto ele próprio. Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 10)

Para devir é preciso no mínimo dois. Não é tornar-se o outro, mas outra coisa que não é nem um nem outro. São potências que desalojam e criam zonas de indeterminações, quebrando a figura do sujeito, do ser, e produzindo um texto de rastros que impulsiona exercícios de deslocamentos. Mesmo quando o personagem diz “Eu oncei”, há, na escrita, uma transformação do substantivo em verbo, um hibridismo entre um termo que remeteria a uma substância com um termo que nos leva ao fluxo da ação.

O personagem fala da sua relação de parentesco com as onças e de como o medo torna impossível o movimento de devir-onça. A história termina com grunhido, rosnado,

barulhos de onça, bem como incompleta, inacabada e nos colocando em zonas de indeterminações, pois não se sabe se o visitante, ao sacar a arma, mata o mestiço|onça ou se aquele que conta a história, Ele|onça, canibalizou o visitante. Pois, como diz Castro (2012, p. 905), “É preciso ter quase morrido para poder contar”. Entre uma escrita que gagueja, grita, há um quase-evento da morte inferida pelo leitor.

Assim, como no processo de canibalismo, pode-se buscar, com uma escrita de experimentação, algo que estabeleça vizinhança com as práticas xamânicas: esta capacidade de comunicar e administrar perspectivas de fronteira, zonas de determinações, agenciamentos de enunciações polifônicos.

Esta pesquisa não trata de realizar uma síntese de concepções, entre o que diz a literatura acadêmica e o que nos falam os Potyguara sobre saúde, colocando-as em oposição ou complementaridade, mas de trazer o que tem o poder de borrar, atrapalhar as binaridades pelas fronteiras. Também não é só uma questão de ampliar o número de concepções, pois como nos advertem Deleuze e Parnet (1998, p. 153):

O que define o dualismo não é um número de termos, tampouco se escapa ao dualismo acrescentando outros termos ($x > 2$). Só se sai efetivamente dos dualismos deslocando-os à maneira de uma carga, e quando se encontra entre os termos, sejam eles dois ou mais, um desfiladeiro estreito como uma borda ou uma fronteira que vai fazer do conjunto uma multiplicidade, independentemente do número das partes.

Escrever é um caso de devir sempre embaralhando tempo e espaço, palavras e corpos, “[...] sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer experiência vivível ou vivida” (DELEUZE, 1997, p. 11), fazendo do trabalho cartográfico um empreendimento não pronto, mas com potência de montagens com vetores diversos e diferentes orientações.

Escutando vozes e falando em terceira pessoa para que os outros falem ou, às vezes, em primeira pessoa do singular ou plural, provooco uma cartografia também de quem escreveu e pesquisou. Tornei visíveis às pessoas pelas falas e sem a utilização de pseudônimos. Não passei as questões só adiante, mas interpelei a mim mesma e me deixei interpelar por problemas para os quais não estava preparada em me deparar e muito menos responder. Marquei minhas linhas e busquei contaminar-me com os processos em um trabalho de dar conta de mim, mas sabendo que tal tarefa só seria possível considerando a relação com o outro que me interpela. Escrevi também para experimentar sair de mim, não parar, não padecer, não adormecer, não normadecer.

Trabalhar com “outros” saberes leva-me a um movimento em minha direção, e eu espero não me esquecer de onde falo, como falo e as várias linhas que me atravessam. É uma escrita que força pensar com o corpo, sentir os movimentos e a luta contra a fixação em um pronome único (Eu, nós, ele). O trabalho é cartografar as linhas de constituição dos modos de vida nas aldeias Potyguara, o que incluí meus movimentos em fronteiras. Por isso, parti das inquietações que inspiraram a minha escolha e tratarei de apresentar, nas andanças, algumas questões com maior intensidade e extensão, a fim de que isso possa facilitar posteriormente a percepção sobre essa pesquisa de encontros e de partidas, de descobertas e perdas.

Assim, continuaram-se as travessias em terras que não principiam nem serão moradas, e fronteiras que não serão limites. Vou transformando meu corpo em terra cheia de povoamentos e vivo o desejo de percorrer “veredas”.

Os Potyguara chamam as ligações entre as aldeias de “veredas”. Tidas como antigos, estreitos e difíceis caminhos, as “veredas” possibilitam, além do contato entre-aldeias, o parentesco por terra entre os Potyguara de duas aldeias: Jacinto e Merejos.

O que pulsa aqui em mim é uma vontade de adensar as fronteiras, de se perder, sair de casa, experimentar inseguranças, fazer e desfazer alianças, de ser nômade, sair pelas “veredas” ao sabor dos ventos. Vou escrevendo pelas “veredas”!

4.3 CARTOGRAFIA: POR NOVOS MODOS DE PESQUISAR NA SAÚDE COLETIVA

Não adstrita a um procedimento metodológicos delimitado, a Cartografia contrapõe-se à ideia platônica, para quem o mundo do sensível é enganoso e o pensamento é compreendido como representação do mundo das ideias, apoiada em analogias e semelhanças. O trabalho do pensamento platônico é o de acessar o mundo das essências inteligíveis que se opõe ao mundo das aparências, das ilusões, da experiência sensível e, desse modo, reproduzir e representar as verdades contidas no mundo das ideias.

Em face desse pensamento, perdemos o terreno, primeiro, da experiência, e nos deparamos com binaridades do tipo: essência e aparência, verdadeiro e falso, inteligível e sensível, bem como com a valorização de um elemento em detrimento do outro. Segundo Latour (1994), o projeto epistemológico da modernidade esteve baseado nessas dicotomias e na purificação de um dos extremos, criando entidades para lhes dar sustentação.

Em uma história marcada pelo colonialismo, há uma repetição infinita, uma representação constante da imagem colonial, branca, europeia, como ideal de humanidade, e o indígena é tido como cópia degradada desse ideal.

Valores como permanência, substância, unidade foram tomados como superiores à vida, que deve ser julgada, medida e redimida em nome desses que aniquilam os múltiplos sentidos. Sintetizando: o pensamento platônico, que está presente na racionalidade moderna, afirma a ideia em oposição à vida, reduz nossa capacidade de agir, nos despotencializa, produzindo modos sedentários de pensar e existir.

A unidade sustenta a sedentarização do pensamento, instaura uma verdade, bem como promove o estabelecimento de um pensamento de Estado, em que se busca controlar as multiplicidades, codificar signos, relacionar signo-significado-verdade, impulsionando-nos ao desvelamento e à decifração, ou seja, passamos a acreditar em uma realidade objetiva do signo, sem conhecer que suas verdades são efeitos de operações.

Pela cartografia, busca-se novos pensamentos que fujam da tutela, que liberem e tragam a afirmação da vida pela diferença. A vida é a mais forte! Não se busca a verdade, mas perceber como os regimes de verdade são engendrados e o que é feito nas pessoas a partir do que se institui como verdadeiro. Assim, a cartografia não se restringe a um método, mas está ligada a uma convocação de percepções, sensações e afetos vividos, apostando no “entre” do coletivo de forças, a partir da desestabilização das “verdades”. Pensar os termos a partir de suas relações e não as relações, a partir dos termos.

Entende-se que o conceito é inventado, produzido, e não descoberto, e as verdades não estão fora da vida, mas se aproximam do vivido. Para Deleuze (1992), a filosofia é a arte de inventar conceitos, rompendo as estruturas de forma, corrompendo a suposta unidade, levando à multiplicidade e tornando os campos ideacionais abertos ao mundo da vida. Os conceitos não podem determinar essências, mas dizer dos acontecimentos.

Até mesmo os conceitos são hecceidades, acontecimentos. O que há de interessante em conceitos como desejo, ou máquina, ou agenciamento, é que eles só valem por suas variáveis, e, pelo máximo de variáveis que eles permitem. Não somos a favor dos conceitos tão enormes quanto vazios, A LEI, O MESTRE, O REBELDE (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 167).

A cartografia dá lugar ao tempo do acontecimento, às relações de forças no entre- instantes. É o que força o pensamento, uma vez que os acontecimentos dizem respeito a problemas. Não é a busca pelo familiar, mas pelo estranho, o insólito, pelo virtual.

Na cartografia não se enquadra, marcam-se os agenciamentos que operam rompendo os padrões, os repertórios binários. O cuidado, aqui, é para não espantar o devir, nem impossibilitar os encontros, os contágios, as afecções, silenciando vozes tantas vezes

caladas. Assim, a cartografia problematiza o sistema arborescente¹³, a partir do pensamento rizomático, aberto às modificações permanentes com múltiplas entradas e saídas. No sentido de Deleuze|Guattari (2011, p. 48):

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo "ser", mas o rizoma tem como tecido a conjunção "e... e... e..." Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. Para onde vai você? De onde você vem? Aonde quer chegar? São questões inúteis. Fazer tabula rasa, partir ou repartir de zero, buscar um começo, ou um fundamento, implicam uma falsa concepção da viagem e do movimento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...).

O rizoma diz dos sistemas acentrados, coabitação pelo meio, afirmação da multiplicidade e de agenciamentos. Aqui não cabem as dicotomias (isso x aquilo, isso ou aquilo), pois a multiplicidade faz a vida se rizomatizar, ramificar-se em interseções e... e... e... que vão se tornando encontros, produzindo transmutações que desinstalam os fundamentos, as ontologias e dizem de conexões linguísticas, sonoras, perceptivas, gestuais incessantes.

Deleuze|Guattari, para falarem de cartografia, parecem se inspirar no princípio de multiplicidade espinosiano. Como expõem: “O problema não é mais aquele do Uno e do Múltiplo, mas o da multiplicidade de fusão, que transborda efetivamente toda oposição do uno e do múltiplo. Multiplicidade formal dos atributos substanciais que constitui como tal a unidade ontológica da substância” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 15).

Multiplicidade (n-1) não forma um todo, não se reduz ao múltiplo e nem ao que se acresce ao número um, somando-o ou multiplicando-o, pois não se refere à ordem quantitativa, mas ao qualitativo das intensidades de devires. Assim, n -1 torna-se a subtração daquilo que unifica o indefinido, daquilo que homogeneiza um conjunto de diversas variáveis, sejam elas linguísticas, sonoras, visuais. É como um rizoma que se faz das relações entre planta e raiz e umidade e luz e..., não havendo origem, começo, meio, fim, centro.

Existem produtos de mapas interativos, como o apresentado pela plataforma de Cartografia dos Ataques Contra Indígenas (Caci)¹⁴ e que fornecem, online, os locais de assassinatos de indígenas no Brasil a partir dos registros do Conselho Indigenista Missionário e da Comissão Pastoral da Terra.

¹³ O pensamento de raiz opera a maneira hierárquica da árvore linguística de Chomsky, que começa em um ponto S, uma unidade principal do Significante, do Ser, e prossegue bifurcando-se em dicotomias, ou seja, parte de um ponto central de referência, produzindo decalques, estruturas dicotômicas, redundâncias.

¹⁴ Mapas interativos da plataforma de Cartografia dos Ataques Contra Indígenas disponíveis em: <<http://caci.cimi.org.br/#/!/?loc=-13.068776734357694,-63.80859374999999,4>>.

Encontram-se, também, trabalhos de cartografia social¹⁵ que tratam dos grandes empreendimentos econômicos no Norte e Nordeste do Brasil que atingem ou atingiram grupos de comunidades pesqueiras, indígenas e quilombolas. Esse ramo da ciência cartográfica iniciou-se na década de 1970 no Canadá, com o “Projeto de Uso e Ocupação de Terras pelos Esquimós”, e desenvolveu-se no Brasil a partir do “Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia”, coordenado por Alfredo Wagner, visando provocar a construção de mapas sociais participativos para o conhecimento espacial e coletivo das terras. Esses trabalhos têm promovido a caracterização espacial de territórios em disputa, a elaboração de políticas fundiárias e ambientais, o acesso aos serviços públicos, a construção de planos de gestão territorial, a defesa de direitos, porém estas cartografias ainda se restringem a uma representação do espaço geográfico contendo escalas, coordenadas geográficas e/ou métricas, convenções, e, mesmo, incorporando estatísticas, fotografias, vídeos, textos, captam só o que é visível, e deixam de abordar os territórios existenciais que não podem ser trazidos somente por este conjunto de símbolos e signos.

Enquanto relação de forças, a cartografia é um diagrama, um mapa. Não um mapa no sentido de oferecer uma forma padronizada por técnicas para representar o território como lugar estável, mas como marcação de passos, impasses, acidentes e descobertas de novas terras.

Em uma cartografia marcam-se os fluxos, as forças, as rupturas e as diferenças. Traçam-se linhas na busca de viajar, atravessar, vazar uma rede que não tem origem, nem sujeito, objeto ou fim. Como diz Kroef (2003, p. 8) “o importante não é o resultado final, mas o processo de cartografar as produções nas redes de relações de forças”. O mapa está em composição com outros mapas e com princípios e preocupações que são redesenhados constantemente.

O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como uma obra de arte, construí-lo como uma ação política ou uma meditação (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 30).

São mapas de desejo, de geografia, das relações de forças, de densidade, de intensidade que possuem infinitas possibilidades de montagem. Segundo Deleuze (1992, p. 47), “[...] cada coisa tem a sua geografia, sua cartografia, seu diagrama. O que há de

¹⁵Informações sobre Cartografia Social disponível em: <<http://www.mobilizadores.org.br/entrevistas/cartografia-social-vem-se-consolidando-com-instrumento-de-defesa-de-direitos/>>.

interessante, mesmo numa pessoa, são as linhas que a compõem, ou que ela compõe, que ela toma emprestado ou que ela cria”.

Os processos de subjetivação são constituídos por linhas que percorrem uma nas outras, intervêm uma nas outras: as linhas duras ou molares, que detêm a divisão binária e que classificam, conservam e sobrecodificam os sujeitos; as linhas de fuga, que precipitam seu quanta convergindo em processos que trazem novo enunciado, modos de existência, rupturas com o sujeito fixo, identitário e as linhas flexíveis, moleculares e de experimentações, que marcam os territórios e encontram-se entre as linhas molares e as linhas de fuga, podendo afluir para uma direção ou outra. Embora haja uma distinção entre as linhas, há prolongamentos em fluxo dos segmentos, que os fazem deslizar mutuamente uns sobre os outros.

Sob as linhas duras, têm-se as segmentaridades binárias, codificando máquinas de binarização, as segmentaridades circulares, tornando-se concêntricas e remetendo-se a uma máquina de ressonância e as segmentaridades lineares, que traçam segmentos determinados em uma substância.

Três linhas, sendo uma linha nômade, a outra migrante, a outra sedentária [...]. Ou então haveria apenas duas linhas, porque a linha molecular apareceria apenas como oscilando entre os dois extremos, ora levada pela conjugação dos fluxos de desterritorialização, ora relacionada com a acumulação das reterritorializações (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 159).

Em todo caso, as três linhas são imanentes, tomadas umas nas outras. Temos tantas linhas emaranhadas quanto a mão. Somos complicados de modo diferente da mão. O que chamamos por nomes diversos – esquizoanálise, micro-política, pragmática, diagramatismo, rizomática, cartografia – não tem outro objeto do que o estudo dessas linhas, em grupos ou indivíduos (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 102).

Os processos de subjetivação operam por planos de força que ora estão em movimentos molares, nos quais a direção é para o já estabelecido, sobrecodificado, localizável, hierárquico, estabelecendo um padrão, ora a favor das máquinas moleculares de agenciamentos desejanter inventivos.

Deleuze|Guattari parecem criar escolhas dualísticas, mas por estas resultarem em multiplicidades com n dimensões, elas borram as fronteiras, embaralham binaridades, não recaindo nas dicotomias. Como eles dizem “Invocamos um dualismo para recusar um outro. Servimo-nos de um dualismo de modelo para tingir um processo que se recusa todo modelo”. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 42). Assinalam-se termos para desbinarizá-los, recorre-se a um dualismo metodológico para superar os limites impostos pela linguagem, que condena a fala a termos opostos.

A cartografia percorre os fluxos e devolve ao desejo a produção das intensidades, destacando os perigos das linhas (fascista, de demência ou de suicídio), criando corpos sem órgãos (CsO) e novas subjetividades, que exercem pressão sobre os axiomas capitalísticos.

A axiomática capitalística funda o desejo como falta, sendo, desse modo, a falta produzida no desejo. Logo, rouba-se do desejo a intensidade e o marca com a falta e com a necessidade de consumo do que falta. O desejo é impulsionado à reprodução do *status quo* e à busca de um território-identidade perdidos. Desse modo, neurotiza-se os indivíduos e os mantêm separados do desejo e da sua processualidade, tornando-os presas fáceis e carentes da busca dos referentes que são oferecidos como preenchimento dessa falta. Assim, as coisas se tornam para o mercado e não para intensificação da vida e do desejo.

Deleuze|Guattari (2004) recusam a concepção psicanalítica, idealista e negativa do desejo como falta, constituído em referência a uma unidade ausente. Avizinhando-se de Marx, esses autores devolveram a positividade do desejo ao percebê-lo como produção, tornando incoerente a distinção sujeito-objeto, pois quem deseja é também “desejado”. Nunca se deseja uma coisa, mas um conjunto de coisas. Logo, o desejo é maquinado por agenciamentos de enunciação, desconhece a falta, funciona na intensificação, tornando-se uma afirmação de algo que se quer.

Os agenciamentos coletivos de enunciação querem dizer de regimes de signos compartilhados que determinam o uso dos elementos da língua e intervêm nos agenciamentos maquínicos de corpos, nas relações entre os corpos humanos, corpos animais, corpos cósmicos, a um estado de mistura (DELEUZE; GUATTARI, 1995).

A cartografia é o estudo das linhas, marcação dos planos de força, que não consiste em interpretar, mas em perguntar sobre os segmentos, agenciamentos coletivos de enunciação e agenciamentos maquínicos de corpos, fluxos e processos de desterritorializações e de reterritorializações. Na interpretação pergunta-se: o que quer dizer isso? E na cartografia: como se dispõe? Como se produz?

Os lapsos, os atos falhos, os sintomas, são como pássaros que vem bater seus bicos no vidro do janela, não se trata de “interpretá-los”. Trata-se, isto sim, de situar sua trajetória para ver se eles têm condições de servir de indicadores de novos universos de referência, os quais poderiam adquirir uma consistência suficiente para provocar uma virada na situação (GUATTARI; ROLNIK, 2005, p. 269).

A cartografia é um trabalho de itinação, percurso, deslocamento, ato de mapear mundos, e não visões de mundo, mapear o presente com suas circunstâncias, no sentido de produzir desvios, libertar o que está aprisionado. Captar o virtual e produzir novas expressões.

Cartografar torna-se marcar as linhas de desejo que se produzem nos encontros. Como é impossível prever os encontros que experimentaremos e as linhas que nos atravessarão, a cartografia é uma “anticiência” em movimento, que não possui intenção explicativa, a partir de analogias e regularidades. Sem modelos, conclusões, não se utiliza de procedimentos de reprodução, dedução e indução, mas de itinação. Logo, a cartografia é uma “ciência nômade”, vaga, vagabunda, no sentido da errância que se dá em trânsito por uma multiplicidade que não pretende a verdade, a explicação, a precisão. O trabalho é mais de uma pragmática, como criação pela experimentação, do que semântico.

Difere da ciência régia, para qual o que importa é o real, o status, as regras, as leis, e que funciona como os encanamentos na construção das primeiras cidades, que serviram para conectar, unificar e centralizar, fazendo com que as pessoas fossem abastecidas sem que elas precisassem sair, provocando um processo de sedentarização.

Para Rolnik (2007), a cartografia vai sendo feita a partir do movimento. A autora percorre as histórias, as produções de desejo. Para a pensadora, o trabalho do antropólogo é de composição e digestão, pois ele é um antropófago. Inclusive, as teorias devem ser devoradas, cartografadas. Ele pode utilizar-se de diferentes fontes, tudo aquilo que der língua aos movimentos.

Percebendo que a produção acadêmica mutila, massifica e mortifica os modos de vida nas aldeias indígenas, quando oferece uma compreensão de saúde indígena sem dar voz a estes povos, ou sem escutá-los, busquei trazer os enunciados e enunciações dessas pessoas, fazer leituras promíscuas dos autores e me lançar para sentir as coisas ditas e escritas por autores indígenas excluídos das nossas opções acadêmicas de leitura. Pessoas às quais não se escuta, por não estarem em ambientes da academia, ou por não fazerem parte de outros espaços que as autorizam a falar.

Cartografia é uma afetação que tem a potência de implodir, reinventar, compor o que vem sendo engendrado no meio acadêmico. É uma máquina de afetar que produz efeitos com os desfeitos, um experimentar o pensamento, uma intervenção.

Mesmo fazendo uso de vários autores europeus, brancos, espero não ter trabalhado com subserviência, no sentido de reprodução, mas em uma relação de problematização. A escolha por esses pensadores foi devido ao incômodo que eles me possibilitaram, ao me deparar com a maneira como o termo saúde indígena vem sendo trabalhado na Saúde Coletiva. Procurei fazer combinações entre os encontros com estes teóricos e os modos de vida dos Potyguara, que, desde o início do projeto, foram os que tensionaram as mudanças de direção da pesquisa e apontaram para a existência da vida e da

sua potência em populações que têm o direito de existir, populações que povoam nossos desejos e nossos dias, para além dos artigos, livros, jornais, televisão, matérias de informação, redes sociais, senso comum.

Procurei cartografar os movimentos aberrantes, processos e experimentações dos modos de vida dos Potyguara em Monsenhor Tabosa, no Ceará durante 3 anos (2015-2018), utilizando diferentes fontes (filmes, músicas, gravações, filmagens, livros, fotos, peças teatrais, notícias de jornais, conversas, diários, danças, gritos etc) e um roteiro de indagações já apresentado na parte da tese que trata dos objetivos. É um roteiro com múltiplas entradas e saídas, que foi sendo atualizado no percurso desse trabalho.

Trabalhar a cartografia é problematizar os métodos e o conhecimento. Não é uma modelo de método e nem um não método. Não se resume a uma definição negativa, mas positiva de criação de um pensamento diferente. Produção de *ethos* de pesquisa, de passar por territórios de pensamento produzindo diferenças, acompanhando fluxos que pedem passagens, transversalizando saberes e produzindo novos conceitos para além dos assépticos, neutros e normativos da academia.

A cartografia tem a potência de chacoalhar as opiniões prontas, ativar novos conceitos, saberes desqualificados, redes de relações de forças, devires. Desse modo, a prática do cartógrafo é imediatamente política e aproxima-se do trabalho genealógico realizado por Foucault. Segundo Kroef (2003, p. 7) “a cartografia aproxima-se de uma perspectiva genealógica, quando pretende ativar os saberes locais e quando compõe uma anti-ciência”.

A maneira como construímos conhecimento está fundamentada na lógica ocidental/colonial. Resistir à colonialidade que marca nosso corpo, nosso pensar, leva-nos a novos conceitos, novas epistemologias de fronteira, de “veredas” que pensam com os corpos, através de sensibilidades e caminhos pluriversais.

Cartografias, deambulações, deriva, sair do papel, reativar nossos impasses contemporâneos que possam funcionar como linhas de fuga que contribuam para as pesquisas em Saúde Coletiva.

5 POSSIBILIDADES DE TERRAS E O PERDER-SE NA SAÚDE DOS POTYGUARA

Essa pesquisa flertou com a ideia de viagem, dança e criação, por isso chamo cada “parada” nas problematizações de andanças. Nelas apresentarei os questionamentos surgidos e as discussões com maior intensidade e extensão, avizinhandome de vários pensadores, não de forma subserviente, mas na tentativa de andar, dançar e criar com seus conceitos. As tentativas são de produzir movimentos, deslocamentos conceituais e de percepções, por apostar na possibilidade de novas direções provocadas pelos contágios com os modos de vida Potyguara e grupos de estudo e textos e filmes e músicas e fotos e...

Inspirada no poder das 9 rezas ou de 9 rezadores, quando a doença é forte, realizei 9 andanças para cuidar do adoecimento no conceito Saúde Indígena na área da Saúde Coletiva.

Na primeira andança, encontra-se uma potência nos movimentos tecidos entre a Antropologia e a Filosofia da diferença, na busca de uma decolonização do pensamento. Trago as discussões sobre Antropologia Pós-Social tecidas por Viveiros de Castro e Goldman, bem como a teoria antropológica do Perspectivismo Ameríndio, que se avizinha do pensamento indígena, no intento de apontar os limites da Antropologia como lugar privilegiado do saber sobre o indígena, problematizando a distinção clássica entre Natureza e Cultura e mostrando o quanto essa dualidade obstaculiza pensar “com” o pensamento indígena. Esse ponto fecunda a terra para a segunda andança, na qual os conceitos de Cultura e Identidade, caros à Antropologia, às políticas de saúde indígena e de preservação do patrimônio histórico e reconhecimento étnico, são alvos de uma apreciação problematizadora.

Questionar os conceitos de cultura e identidade impulsionou-me a um problema: **sob que condições o índio aparece como índio e como indígena? Como esses termos funcionam e quais são seus efeitos de produção?** Que procuro responder na andança III, atravessando as Políticas Indigenistas, a Política de Saúde Indígena e uma aula pública pronunciada por Viveiros de Castro, em abril de 2016, cujo tema foi “Os Involuntários da Pátria”.

Por discutir que o conceito de indígena não remete a uma identidade, proponho prosseguirmos com a viagem pela andança IV, intitulada **Ser ou não ser Potyguara? Esta não é a questão!** Potyguara não é identidade e esta pesquisa não é descrição do que são ou o que devem ser os Potyguara, mas busca as condições que permitam perceber como os Potyguara operam, como funcionam, e, principalmente, **quais as experiências de saúde vivenciadas e quais seus modos de vida que questionam os modos colonizados de saúde?**

E dessas questões surgem as andanças V, VI, VII, VIII e IX que trazem: modos de viver a saúde que são inseparáveis da questão da terra; ações que expressam relações entre se sentir saudável e estar adoecida entre visível e invisível; possibilidades de produção de saúde com rituais, danças, desenhos, artesanatos, cantos, rezas, gritos; bem como experimentações de cormopolíticas e o brincar com um mundo de riscos e perigos, expandindo a vida e deslocando-a por perspectivas e construções de sentidos que possuem forças para deslocar a maneira de perceber a saúde, na área da Saúde Coletiva, com arte, política e ética.

5.1 ANDANÇA I: ANTROPOLOGIA E A DECOLONIZAÇÃO DO PENSAMENTO

O padrão de pensamento binário, base do mundo ocidental moderno, fundamenta-se em estruturas dicotômicas de dominação, cujo eixo central dita normas como universais e um “outro” eixo é marcado por uma inferioridade valorativa.

Deleuze (1994a, p. 20) observa que é a partir de Sócrates que a vida passa a ser julgada de um ponto de vista dos valores de universalidade, permanência, substância, tomados como superior a ela: “[...] é preciso dizer que Sócrates inventou a metafísica: ele faz da vida qualquer coisa que deve ser julgada, medida, limitada; e do pensamento, um limite, que exerce em nome de valores superiores – o Divino, o Verdadeiro, o Belo, o Bem...”. O filósofo explica que só com Nietzsche é que a racionalidade instrumental da ciência moderna sofrerá uma reviravolta. Reviravolta marcada por uma acirrada crítica às noções de “sujeito”, “identidade”, “causalidade”, que ainda estão profundamente enraizadas no pensamento metafísico.

Para Nietzsche, o homem moderno é o tipo de aleijão por excesso cuja monstruosidade não consiste na privação de um órgão, mas no descomunal desenvolvimento de um deles, a consciência, em detrimento do corpo. A crítica de Nietzsche dirige-se ao primado atribuído à consciência, ao sujeito como unidade e fundamento da realidade e dos valores.

Miranda (1989), no texto “Nietzsche e a modernidade: considerações em torno da II Intempestiva”, busca uma compreensão do posicionamento nietzschiano perante a modernidade. Para esse autor, em Nietzsche, não há uma simples batalha contra a modernidade, o filósofo da Sils-Maria não se relaciona com a modernidade simplesmente através de uma crítica, mas na ordem de um diagnóstico pelo qual é possível ler o nosso tempo. Diagnóstico que aponta para a *décadence* presente no anseio obstinado pela verdade, na paixão pelas noções estabilizadoras, no primado da consciência. O posicionamento

nietzschiano é o de naufrago inaudito que admite a falta de terra, a ausência de fundamentos, e que aposta, que mesmo com um sujeito aparecendo como único “resto” a que se pode agarrar, esse apoio no mar da existência é temporário. O homem, na procura de terra firme, só encontrará novos apoios quando souber que não há “a” terra, mas inúmeras, sendo essa multiplicidade aberta pela perda de fundamentos.

Esse espaço-temporal denominado de Modernidade, que inclui elementos de transformação social, tipos de instituições políticas, formas de saber, projetos de racionalização dos conhecimentos e das práticas, recebeu análises nietzschianas, contudo, o filósofo não realizou uma crítica à modernidade europeia.

Nas décadas de 1960 e 1970, com o surgimento das filosofias denominadas de pós-modernas, incorporadas ao movimento pós-colonialista - este relacionado aos processos de descolonização dos continentes asiático e africano ocorridos na metade do século XX e das contribuições teóricas dos estudos que ganharam visibilidade a partir de 1980 nos Estados Unidos e na Inglaterra - teve-se contribuições críticas aos pressupostos dominantes da modernidade e ao pensamento colonialista-europeu.

Em 1970, formou-se o Grupo de Estudos Subalternos no sul asiático com Ranajit Guha e, na década de 1980, com estudiosos indianos como Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak. Nos anos 1990, surgiu nos Estados Unidos o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, com intelectuais americanistas e latino-americanos. Esses estudiosos, juntamente com outros nomes como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Kwame Krumah, Ângela Deivis, Homi Bhabha, Memmi, Edward Said, Stuart Hall e Paul Gilroy trazem, elaboraram importantes questões teórico-conceituais para o pensamento pós-colonial.

O livro do palestino Edward Said *Orientalism* de 1978 é reconhecido como o “manifesto de fundação” do pós-colonialismo, a partir do qual se busca uma “desconstrução” da polaridade *West/Rest*, presente mesmo depois do colonialismo, orientando a produção dos conhecimentos e das práticas políticas (COSTA, 2006).

A proposta do movimento teórico, político e epistemológico chamado giro-decolonial, expressão traçada por Nelson Maldonado-Torres em 2005, surge para questionar a modernidade/colonialidade, deslocar o saber masculino-branco-europeu que moldou o pensamento ocidental, e perceber outras propostas de produção, com saberes locais e fronteiriços, de povos que trazem as marcas do colonialismo e da colonialidade (MIGNOLO, 2003). Esses estudos se diferenciariam dos pós-coloniais por provocarem descolonizações epistêmicas, ao salientar a importância dos diferentes saberes locais, além de enfatizarem as

relações de colonialidade do poder/saber impostas pelo homem branco para a sustentação do regime colonial e exploração territorial.

De acordo com Mignolo (1998), o grupo dos latinos não conseguiu realizar uma fissura na epistemologia ocidental, ainda centrada nos estudos estadunidenses e indianos. Quando nós nos voltamos para o Brasil, em que a colonização portuguesa provocou especificidades que o diferenciam da realidade latino-americana, ainda se nota uma dominação dos estudos realizados por pesquisadores da América hispânica, por um grupo latino que não tem representantes brasileiros. Contudo, no Brasil, é possível encontrar uma potência em escritos tecidos entre a Antropologia e a Filosofia da diferença.

Viveiros de Castro é um pesquisador que vem advogando uma “misanthropologia” (*mis*, prefixo do inglês, que indica erro), ou seja, uma antropologia menos ocidentalizada e menos eurocentrada, que incorpora saberes de resistência às forças dominantes.

A Antropologia denominada de Pós-Social apoia-se na noção de multiplicidade intensiva, que não se trata da multiplicidade como várias divisões de um uno para o qual se deve voltar nem da síntese de diferentes perspectivas parciais, reduzidas ao seu verdadeiro sistema de referência, mas algo da singularidade, uma busca em colocar em questão nossos parâmetros de racionalidade, compor novos saberes e disposições corporais para construir novos mundos, valorizando as colônias como produtoras de conceitos.

A Antropologia Pós-Social, trabalhada por Viveiros de Castro (2002) e Goldman (2003, 2008, 2009), pensa a partir das noções desenvolvidas pela Antropologia Simétrica, de Bruno Latour; a Antropologia Reversa, de Roy Wagner; a Antropologia Reflexiva, de Marilyn Strathern e a filosofia da diferença de Gilles Deleuze|Félix Guattari. O pós-social não é apresentado como algo novo e/ou mais justo estágio de algo moderno, mas uma espécie de aposta em torno de algo que está por vir e que ainda não se sabe o que é. Esta Antropologia opera com os conceitos de:

- a) Simetria, que não significa igualdade, mas se aproxima da compreensão de “simetrização”, enfatizando a ausência de simetria nas relações de forças e a presença de tensões e desequilíbrios em estado mutante, fluindo para desestabilizações.
- b) Reversão, que considera os nativos podendo desterritorializar e reterritorializar os conceitos da Antropologia;
- c) Antropologia Reflexiva, que implica em ampliar os conceitos, perceber como são postos para funcionar em seu contexto indígena e, ao mesmo tempo, como poderiam operar em outro contexto.

Viveiros de Castro (2013, 2015a) intitula a Antropologia de alter-Antropologia, contra-Antropologia, uma metafísica experimental, e chega a adjetivá-la de canibal, pois esta se imbui da tarefa de realizar experimentos canibais com o pensamento.

O autor parte do pensamento indígena como de possível uso filosófico, que impulsionaria o antropólogo à descolonização do seu próprio pensamento, ou seja, à transformação da Antropologia Ocidental, subordinada às ideias de origem e verdade, experimentando o que seria pensar “com” o pensamento indígena, ou “levar os indígenas a sério”. Dito de outra maneira, perceber que eles são sujeitos, não porque são vistos pelo pesquisador desse modo, mas porque também veem os pesquisadores, interpelam-nos, deslocam-nos e são criadores de mundo.

Que o nativo seja um sujeito, não há a menor dúvida; mas *o que pode ser* um sujeito, eis precisamente o que o nativo obriga o antropólogo a pôr em dúvida. Cuido que a antropologia sempre andou demasiado obcecada com a ‘Ciência’, não só em relação a si mesma — se ela é ou não, pode ou não, deve ou não ser uma ciência —, como sobretudo, e este é o real problema, em relação às concepções dos povos que estuda: seja para desqualificá-las como erro, sonho, ilusão, e em seguida explicar cientificamente como e por que os ‘outros’ não conseguem(se) explicar cientificamente; seja para promovê-las como mais ou menos homogêneas à ciência, frutos de uma mesma vontade de saber consubstancial à humanidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 118).

A Antropologia Pós-Social traz o observado como aquele que provoca o olhar, interpela, desloca. Um observado que desloca o olhar do observador ao observá-lo. Essa ideia percebe o indígena como antropólogo em potencial, com capacidade de fabricar teorias sobre si e sobre nós.

“Pensar com” diz de experimentações. Fazer um uso filosófico do pensamento indígena é, no sentido viveriano, criar conceitos, corrompendo nosso pensamento unitário, universal, analógico, polarizado, pois as outras maneiras de pensar nos impulsionam a nos questionarmos como verdade, além de nos convocarem a experimentações de nós mesmos. Pensar com o corpo, com as relações, sendo o ato de pensar uma invasão, uma devoração que corrompe e ameaça o que existe.

Pois não podemos pensar *como* os índios; podemos, no máximo, pensar *com* eles. E a propósito – tentando só por um momento pensar “como eles” -, se há uma mensagem clara do perspectivismo indígena, é justamente a de que não se deve jamais tentar atualizar o mundo tal como exprimido nos olhos alheios (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 42).

Perspectivismo e experimentação estão relacionados. Viveiros de Castro (2013, 2015a), nos faz pensar no trabalho do antropólogo como experimentação de pensamento, em que seu ponto de vista não seja o do indígena, mas o de sua relação com o ponto de vista nativo. Um experimentar o pensamento indígena, tomando-o como conceito, ou seja, potencialmente capaz de um uso filosófico. Faz parte do labor do antropólogo perceber o plano de imanência desses conceitos, os mundos que projetam e se perguntar de que modo o pensamento indígena pode nos ajudar a pensar diferente do que estamos habituados.

O Perspectivismo Ameríndio não é uma teoria indígena, mas antropológica, que se avizinha do pensamento indígena, trazendo os limites da Antropologia como lugar privilegiado do saber sobre o indígena, problematizando as ideias de conhecimento e observação presentes na Antropologia clássica e construindo espaços para novas emergências epistêmicas.

Conforme Viveiros de Castro (2002, p.136),

Que conceito se pode extrair de um enunciado como “os pecaris são humanos”? [...] O antropólogo deve se perguntar não é se ‘acredita ou não’ que os pecaris sejam humanos, mas o que uma idéia como essa lhe ensina sobre as noções indígenas de humanidade e de ‘pecaritude’ [...] Assim, quando se diz que os pecaris são humanos, não é para identificá-los aos humanos, mas para diferenciá-los de si mesmos — e a nós de nós mesmos.

O conceito de Perspectivismo Ameríndio abarca o xamanismo, a caça, o subjetivar e o conceito de corpo. É um termo antropológico inspirado em Leibniz, Nietzsche, Whitehead, Tarde, von Uexküll, Ortega y Gasset, Deleuze|Guattari, bem como na Metafísica da Predação de Lévi-Strauss, e elaborado em um diálogo com Tânia Stolze Lima.

Para Tânia Stolze Lima (1996), os porcos se veem como parte da humanidade e consideram a caça um confronto cujo desfecho é a captura do inimigo e o acontecimento de devir-parceiro por parte do estrangeiro. A caça libera um duplo que já foi gente no tempo dos antepassados, e o medo impulsiona a captura, levando o capturado a se tornar o chefe da vara. Esse acontecimento é percebido pelos humanos como caça e pelos porcos como guerra, ou seja, são dois acontecimentos paralelísticos nos quais a apreensão por parte de um dos termos da relação é irreduzível ao outro. Essas perspectivas paralelas produzem um risco: transformações involuntárias.

O Perspectivismo é um vocábulo filosófico moderno que Viveiros de Castro afirma ter construído, principalmente, a partir da influência das cosmologias ameríndias.

“Perspectivismo” foi um rótulo que tomei emprestado ao vocabulário filosófico moderno para qualificar um aspecto muito característico de várias, senão todas, as cosmologias ameríndias. Trata-se da noção de que, em primeiro lugar, o mundo é povoado de muitas espécies de seres (além dos humanos propriamente ditos) dotados de consciência e de cultura e, em segundo lugar, de que cada uma dessas espécies vê a si mesma e às demais espécies de modo bastante singular: cada uma se vê a si mesma como humana, vendo todas as demais como não-humanas, isto é, como espécies de animais ou de espíritos (VIVEIROS DE CASTRO, 2007a, p. 75).

De acordo com esse pensamento, todos os seres (animais, plantas, potes de barro, entre outros) aproximam-se pela cultura, alma ou espírito, ao passo que se distinguem entre si pela natureza e corpos. Como diz a estudiosa citada acima: “Alma e corpo são conceitos que não designam primeiramente substâncias, mas efeitos de perspectivas” (LIMA, 1996, p. 36). Sobre essas questões, Viveiros de Castro (1996, p. 116) expõe:

[...] pois as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais — elas não designam províncias ontológicas, mas apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista.

Os corpos não são atributos fixos, mas vestes trocáveis, fetios, feitas constantemente transformadas por afecções com as pinturas, com as máscaras, com as roupas e adornos. Não são forma que uma essência aparece, mas dispositivos que provocam diferenciação. “Para isso, é preciso raspar-lhe o cabelo, pintá-la, furá-la, moldá-la para que se torne humana como nós. Tudo se conecta; portanto, é preciso diferenciar; é preciso distinguir” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007a, p. 112). Os corpos seriam modos de vida e capacidade de singularização que estão em relação. Viveiros de Castro (2013, p. 380), dirá que o Perspectivismo não é uma representação, mas um “manerismo corporal”, já que o corpo é uma afecção que se diferencia constantemente.

Souza (2016), em sua pesquisa sobre identidade, alteridade e alteração entre grupos indígenas Tukano que migraram do Alto Rio Negro, Noroeste Amazônico, em direção a Manaus, depara-se com a seguinte resposta de um informante desse grupo indígena à pergunta sobre se ele achava que estava em um meio multicultural.

Ele me respondeu que não sabia se havia outras culturas na cidade, pois o que ele via é que, apesar das diferenças, os outros humanos da cidade possuíam uma cultura humana, por mais diversa que fosse. O que ele me disse, com afinco, é que esses outros da cidade possuíam *corpos* diferentes (SOUZA, 2016, p. 87).

O Perspectivismo diferencia-se do Multiculturalismo e do Relativismo. Primeiramente, o Multiculturalismo apoia-se na ideia de unicidade da natureza e

multiplicidade das culturas, e a concepção ameríndia, em uma cultura e em múltiplas naturezas. Para esta concepção, natureza e cultura não designam províncias ontológicas, mas contextos relacionais. Se for para falar de um multiculturalismo, o Perspectivismo seria um tipo de multiculturalismo amazônico, que “não afirma uma variedade de natureza, mas a naturalidade da variação, a variação como natureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 69).

O que o coloca em desacordo com o Relativismo, que pressupõe representações subjetivas parciais, é que o Perspectivismo não é a “afirmação de uma relatividade do verdadeiro, mas um relacionalismo, pelo qual se afirma que *a verdade do relativo é a relação*. Ou, como diria Deleuze: não se trata de afirmar a relatividade do verdadeiro, mas sim a verdade do relativo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 129).

Segundo Viveiros de Castro (2007a, 2013, 2015a), a condição originalmente comum (alma, humanidade ou personitude) não seria atributo substantivo, mas pronome substantivo que une agentes orgânicos, inorgânicos, anorgânicos dentro de uma cosmologia. Não tem a ver com algo dentro nem algo anterior, mas forças que engendram pontos de vista sujeitos a trajetórias dinâmicas. O agente não é um proprietário possessivo, mas agir canibal de singularidades.

Grünwald (2011), em sua dissertação, apoiada nas discussões de Bruno Latour a respeito de “como falar sobre um corpo”, e nas de Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de sobre Perspectivismo Ameríndio, analisa as noções de alma e corpo nas etnografias dos Bororo, Araweté e Yanomami. O autor traz que a ideia de humano para os *Wari* (localizados no estado de Rondônia), segundo pesquisa de campo feita por Vilaça,

[...] é aplicável a todos os seres que possuem *-jam*, traduzido em língua portuguesa como ‘alma’ ou ‘espírito’. Contudo, há de se notar o seguinte: para os *Wari* o termo *-jam* denota, mais que princípio vital, a capacidade de *jamu* – um verbo utilizado por esses índios para indicar a capacidade metamórfica que permitiria alguém adotar outros hábitos que levam um indivíduo humano a ser percebido, por exemplo, como um semelhante por um indivíduo não-humano. Pois bem. Seria possível tratar da noção de *-jam* sem que cruzássemos em nosso caminho com a idéia de ‘corpo’? Certamente não, mas ao invés de responder apenas parcialmente uma pergunta como esta, julgo ser mais prudente e mais interessante que a própria etnografia *Wari* o faça por mim: pode-se dizer, pois, que conforme apresentado na etnografia desse povo, o termo *-Jam* não designa os pensamentos ou a consciência do ‘corpo’, mas antes a sua instabilidade e seu potencial latente de transformar-se em outrem (GRÜNEWALD, 2011, p. 109).

A condição de humanidade é decidida na guerra|caça, na fronteira entre posições cosmológicas intercambiáveis, a partir do ponto de vista do inimigo que ativa o perspectivismo ameríndio. Como diz Fausto (2008), os xamãs relacionam diferentes

perspectivas e cabe-lhes impor seu ponto de vista dentro de um contexto de risco, risco de perdê-lo.

Se as espécies percebem as outras como diferentes é porque ocupam, cada qual, diferentes perspectivas. Segundo Viveiros de Castro (2013, 2015a), distintas perspectivas compreende diferentes pontos de vista sobre o mesmo mundo, mas diferentes mundos para o mesmo ponto de vista, dito de outra maneira, diferentes mundos são fabricados pelas relações e se exprimem através das percepções.

Outrem, porém, não é ninguém, nem sujeito nem objeto, mas uma estrutura ou relação, a relação absoluta que determina a ocupação das posições relativas de sujeito e de objeto por personagens concretos, bem como sua alternância: outrem designa a mim para o outro Eu e o outro eu para mim. Outrem não é um elemento do campo perceptivo; é o princípio que o constitui, a ele e a seus conteúdos. Outrem não é, portanto, um ponto de vista particular, relativo ao sujeito (o ‘ponto de vista do outro’ em relação ao meu ponto de vista, ou vice-versa), mas a possibilidade de que haja ponto de vista – ou seja, é o conceito de ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 13).

Essas posições de agências não são início, mas, antes, efeitos das relações, e a predação não se atualiza por uma simples mudança de percepção entre uma espécie humana e uma não-humana, mas por uma mudança em ambos os termos, a partir de condições que envolvem várias relações, como: a relação entre termos diferentes e o sentimento de medo em uma noite na floresta, diante de outros seres desejosos em transformarem um outro em um de seus parentes.

Toda espécie se encontra em algum lugar nesse *continuum*, porque sempre se come algo diferente de si e se é comido por uma outra espécie; sempre se está entre duas posições – a de predador e a de presa. Não há, então, *garantias* de que o modo como nos vemos seja o modo verdadeiro de ver, pois este é o modo como todos os seres vivos se vêem. Por outro lado, temos boas razões de acreditar que as demais espécies não nos vêem como nos vemos, dado que nós não as vemos como elas se vêem. Isso produz, portanto, uma preocupação identitária muito intensa; não basta “se ver” como humano, pois *todo mundo*, literalmente, quando se humaniza tudo, tudo se torna muito perigoso. O mundo “encantado” é um mundo arriscado, imprevisto, metafisicamente falando é o eu que está em dúvida. Nunca se tem certeza de quem se é, porque os outros podem ter uma ideia muito diferente sobre isso e conseguir impô-la a nós: a onça que encontrei na floresta tinha razão, era *ela* o humano, eu não era senão sua presa animal. Eu era uma anta ou um veado, talvez um porco (VIVEIROS DE CASTRO, 2007a, p. 99).

Assim, a humanidade é um ponto de vista absolutamente vulnerável e instável, e para se manter seguro, nesta relação arriscada, são necessários processos de fabricação de corpos: traços, marcas, vestimentas, não no sentido de representar, mas de transformar. Não há uma coisa em si, como referência, mas perspectivas incomensuráveis que são da ordem da

instabilidade. Um movimento mutante de desterritorialização, territorialização, reterritorialização no entre que se espalha de tal maneira que é impossível definir precisamente fronteiras identitárias fixas.

Como diz Deleuze, citado por Viveiros de Castro (2015a, p. 117): “Em suma, e a tese remonta a Leibniz, não há pontos de vista *sobre* as coisas; as coisas e os seres é que *são* os pontos de vista”. As diferentes perspectivas são diferentes interpretações, isto é, forças em luta que estão ligadas à afirmação da vida de cada componente em jogo.

De acordo com Viveiros de Castro (2007a, p. 78), o trabalho do etnólogo não é interpretar, mas relacionar interpretações, não é de encontrar o máximo denominador comum, mas o mínimo múltiplo comum. O trabalho está em criar experimentações com o pensamento ameríndio, traduções atentas às equívocidades, pois a condição de humanidade não é algo da ordem da semelhança, que nos possibilita a comunicação, mas da diferença, que limita esse processo. A equívocidade é a única garantia em um mundo em que é impossível assumir completamente o ponto de vista do outro, mas, a partir da qual, as relações são possíveis, bem como a criação de virtualidades, ficções para mudanças de perspectiva, e para os deslocamentos.

“Pensar com” não é no sentido de pensar como o outro, ou no lugar do outro, já que as perspectivas são irreduzíveis umas às outras e marcadas por equívocidades, mas devir outrem. Relação de pensamento em que os diferentes corpos se afetam e se modificam.

Pensar com as cosmologias indígenas se torna difícil a partir da nossa ideia de humanidade, restrita à espécie, e que exclui seu duplo e inclui o semelhante, o tolerável. O discurso ontológico é o discurso do Um, pelo qual não é possível conceber que algo é e não é.

Para nossa mitologia, os humanos eram animais e deixaram de sê-lo pela cultura, enquanto que para os saberes indígenas “[...] a humanidade não é a exceção, mas a regra” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007a, p. 95). Essa ideia reverbera em outra: se todos os seres podem ser gente, podem ocupar essa posição, já não é mais possível estabelecer um só mundo.

Esses pensamentos aproximam-se de Pierre Clastres, para quem o Perspectivismo é o correspondente da ideia de sociedade contra o Estado.

Pois dizer que $A = A$, que isto é isto, e que um homem é um homem, é declarar ao mesmo tempo que A não é não- A , que isto não é aquilo, e que os homens não são deuses. Nomear a unidade nas coisas, nomear as coisas segundo sua unidade, é também lhes assinalar o limite, o finito, o incompleto. É descobrir tragicamente que esse poder de designar o mundo e de determinar seus seres – isto é isto, e não outra coisa, os Guarani são homens, e não outra coisa – não é senão a irrisão da verdadeira

potência, da potência secreta que pode silenciosamente enunciar que isto é isto *e, ao mesmo tempo*, aquilo, que os Guarani são homens *e, ao mesmo tempo*, deuses (CLASTRES, 2003, p. 186).

Assim, o Pensamento Ameríndio diz de forças que conjuram contra o modo de pensamento de Estado, contra o Império do uno, do universal, do absoluto. Máquina de guerra que se constrói em relação com a terra e com as energias e com os espíritos e com os animais e... Um maquinismo para impedir uma forma universal e a coagulação do poder em uma figura, em um referente.

A Antropologia Pós-Social percebe os mundos como multiplicidade de perspectivas, na busca de emitir sentidos inauditos. Pois, “Se há algo que cabe de direito à antropologia, não é certamente a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas a de multiplicar nosso mundo, ‘povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 132).

As leituras de Viveiros de Castro provocaram-me alguns incômodos, do tipo: (a) a ideia de "humanidade-gente-pessoa" como centro de intencionalidade; (b) a possibilidade de produção de uma filosofia com os indígenas e de uma metafísica canibal. Questiono-me: **como se pode operar uma descolonização a partir de conceitos colonizados, como metafísica e filosofia, vocábulos tradicionais, carregados de contribuições ocidentais? Será que há possibilidades de diferir a partir de conceitos como humanidade? Será que os conceitos do mundo grego conseguem abrigar um lugar de não ser?**

Sei que a ideia de trazer esses conceitos opera no sentido de deslocá-los, de não produzir análogos ocidentais. Viveiros de Castro trata os conceitos de humanidade-gente-pessoa como índices linguísticos, configurações, vetores para pensar a ação, buscando não trabalhar como se fossem regiões do ser, mas como configurações coletivas de vetores, capazes de produzir desterritorialização dos termos, extraíndo dos conceitos relações e colocando-os em novas conexões. Uma conexão que seja da ordem de uma síntese disjuntiva, que não busque princípios e nem fins, mas que subverta os modelos binários, marcando as diferenças intensivas e multiplicando-as ininterruptamente. Recombinam-se os termos para, em seguida, dessubstancializá-los, considerando estas questões como perspectivas intercambiáveis e configurações relacionais, móveis, trazendo a potência, não do sujeito, mas da cosmologia.

Viveiros de Castro segue percebendo a potência que se produz nas relações canibais, nas quais as posições são transitórias, modificáveis pelas experimentações intensivas que se abrem em contaminações pelos atritos sem constituir mundos fixos. As perspectivas se

afirmam entre outras, a condição de humanidade se constrói da experimentação com outros pontos de vista.

Mas se os conceitos amazônicos que traduzimos por “espírito” não designam, a rigor, entidades taxonômicas, e sim nomes de relações, experiências, movimentos e eventos, então não é impossível que noções como as de “animal” e de “humano” tampouco constituam elementos de uma tipologia estática de gêneros do ser ou macro-formas categoriais de uma classificação “etnobiológica”, sendo, ao contrário, coisa completamente diferente: como os espíritos, elas seriam dispositivos de imaginação (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 326).

O conceito de Perspectivismo mostra um mundo através do qual a relação é possível pelas diferenças, um perspectivismo intersticial, de fronteira, ficcional, transitório, operador de produção de mundos e de sentidos.

Não descarto que a Antropologia Pós-social busca alagar o campo para outras experiências de engajamento entre Antropologia, Filosofia e vozes indígenas, tentando romper com algumas barreiras das teorias e práticas antropológicas vigentes. É uma ciência que contesta o universalismo da Antropologia modernista, o relativismo da Antropologia crítica pós-moderna, a Filosofia Analítica da Mente, bem como a distinção clássica entre Natureza e Cultura, apontando como as dualidades do pensamento ocidental obstaculizam pensar com o pensamento indígena.

Mesmo que a agência seja uma conjunção de várias alteridades (animal, espírito, artefato, natureza), a humanidade é posta em termos de auto-reflexão, que me parecem conchamar dimensões como escolha, determinação, sentido/propósito (atributos ligados à reflexividade).

Percebo, também, que nomeando os saberes indígenas de filosofia, evita invadir-se por (colisões) entre mundos, por conceitos não-humanos que possibilitem uma modificação dos nossos legitimados conceitos. “Pensar com” não teria como resultado necessariamente “filosofias”, “metafísicas” ou outros conceitos da epistêmica ocidental.

Zoe Todd, indígena Métis do Canadá, relata em seu texto, “Uma interpelação feminista indígena à “Virada Ontológica”: “ontologia” é só outro nome para colonialismo”,¹⁶ sobre uma viagem em 2013 que fez a Edimburgo para escutar Bruno Latour. Segundo ela, o pensador falou sobre temas comuns ao pensamento Indígena sem dar os devidos créditos aos indígenas. Sua luta como indígena é a de buscar teóricos engajados com o pensamento nativo

¹⁶ O texto original foi publicado no blog de Zoe Todd disponível em: <<https://zoestodd.com/>>. Há um texto traduzido no blog do GEAC que foi publicado em 2015. Ver em: <<https://antropologiacritica.wordpress.com/2015/12/22/uma-interpelacao-feminista-indigena-a-virada-ontologica-ontologia-e-so-outro-nome-para-colonialismo/>>.

de forma respeitosa, bem como pensadores indígenas que se posicionem para falar contra o Império branco-euro-ocidental da academia, que oferece crescente privilégio à filosofia e ao pensamento europeu. Tal privilégio vem silenciando as vozes não brancas, ao reverenciar os pensadores europeus como descobridores de saberes que já foram construídos por indígenas há milhares de anos, além de perpetuar as condições de colonialidade, racialidade e exploração de conhecimentos. Ela segue dizendo:

Por isso é tão importante pensar profundamente sobre como a “virada ontológica” – com seus “conceitos” de tirar o fôlego de que os animais, o clima, a água, os ‘ambientes’ e as presenças não-humanas como os ancestrais e os espíritos são sensíveis e possuem agência, que “natureza” e “cultura”, “humano” e “animal” podem não estar tão separados afinal – está ela própria perpetuando a exploração dos povos indígenas. Parafrazeando um colega que admiro profundamente, Caleb Behn: primeiro vieram em busca da terra, da água, da madeira, das peles, dos corpos, do ouro. Agora eles vêm armados com formulários de consentimento e promessas débeis de colaboração para tomar nossas leis, nossas histórias, nossas filosofias. [...] Quando citamos pensadores europeus que discutem o “mais-que-humano”, mas não debatemos com seus contemporâneos indígenas que estão escrevendo sobre exatamente os mesmos temas, nós perpetuamos a supremacia branca da academia.

O trabalho de Zoe Todd e outros pensadores indígenas são muito mais de afirmação, do que de reparação, como em muitas das ciências citadas. Na vida ameríndia há experimentações que não nos são e não nos serão possíveis. Pergunto-me: **será que estas formas de conhecimento - como a Antropologia, a Etnografia - são capazes de suportar os “nãos” oferecidos por estes saberes que se constroem com o que não é humano? Como lidamos com a potência-do-não, do não poder conhecer as experimentações ameríndias? Será que essas ciências suportam se depararem com o que elas não podem?**

5.2 ANDANÇA II: CULTURA E IDENTIDADE?! LIMIARES DE PROBLEMATIZAÇÕES E PASSAGENS

É por ter encontrado nas leituras acima os conceitos de Cultura e Natureza, que movimento pensamentos, agora enveredando para discutir a construção de conceitos como identidade e cultura, categorias conceituais que são caras à Antropologia e, muitas vezes, empregadas para designar o objeto dessa ciência, além de serem centrais nas políticas de saúde indígena e de preservação do patrimônio histórico e reconhecimento étnico. Dessa maneira, necessitam de uma apreciação cuidadosa, trazendo esses conceitos como questões que demandam problematizações.

Parto da Identidade e Cultura, não como conceitos limites, mas conceitos limiares, conceitos fronteiros, zonas de tensão, ou seja, não como terras conceituais firmes capazes de delimitar e determinar o que são as coisas e pelos quais se oferecem um referente diante do qual devemos ter uma atitude de somente reproduzir como padrão básico. Utilizo Cultura e Identidade como limiares de problematização.

Durante a década de 1960 e início de 1970, avultaram-se as teorias sobre etnicidade no contexto antropológico devido aos conflitos interétnicos intensificados pelo desmoronamento da União Soviética e dos regimes comunistas do Leste Europeu, por questões de diferenças (linguísticas, religiosas, política), bem como pela emergência de movimentos étnicos no mundo industrializado, sobretudo, nos Estados Unidos, no Canadá e na Europa Ocidental (TAMBIAH, 1997)¹⁷.

Em 1970 e começo de 1980, os conflitos interétnicos ganharam reconhecimento no Brasil, em decorrência da organização dos grupos indígenas (LEONARDI, 1996), e em 1988, a Constituição Brasileira trouxe leis ligadas à educação diferenciada e à demarcação de territórios, para citar algumas, porém com uma lentidão que atravessa, ainda hoje, o usufruto das terras pelos povos indígenas, porque essa situação está atrelada ao contexto de latifúndio.

Entre as décadas de 1980 e 1990, os conflitos envolvendo diversidades culturais ganharam visibilidade midiática em países como Estados Unidos e Quebec, e, na década de 1990, é trazido o texto *The politics of recognition* de Chales Taylor, engendrando o multiculturalismo.

Contudo, o conceito de multiculturalismo surge calcado na ideia de cultura, como centro de referência para comparações e enquadramentos do que se ajusta ao um modelo, ou seja, tolerância às diversidades a partir de negociações em um contexto supostamente democrático, sem conflitos. O Multiculturalismo tomou uma posição de defesa da cultura como o plural que envolve trocas de saberes, composições diversificadas, mas ainda atrelada aos ideais binários e representacionais do qual sempre sobressai uma cultura enquanto modelo civilizatório.

Para Guattari|Rolnik (2005, p. 21, 82), "o conceito de cultura é profundamente reacionário" e se apresenta como instrumento de distinção, uma esfera de separatividade semiótica, que reconhece, esfacela, fragmenta e reinscreve em um modo de subjetivação dominante, em uma taxonomia valorativa que binariza as diferenças em dois termos em que

¹⁷ Conflito Etnonacionalista e Violência Coletiva no Sul da Asia de Stanley J. Tambiah. Texto apresentado nas Conferências da ANPOCS, em outubro de 1976. Tradução de VERA PEREIRA. Revisão técnica de MARRA G.S. PEIRANO. Disponível em <http://www.ufrgs.br/ppgas/portal/arquivos/orientacoes/TAMBIAH_Stanley_J._1997.pdf>.

um extremo ocupa uma posição hierarquicamente mais alta e valorizada. Cria-se um extremo como negativo do que já existe, por exemplo: o índio em oposição ao sujeito branco, civilizado, europeu, bem como, cria-se o desejo de atingir este extremo ideal, hegemônico e dominante.

Como afirma Costa (2006, p. 126), a diferença é aprisionada em discursos polares “que opõem um ‘eu’ a um ‘outro’, um ‘nós’ a um ‘eles’”. Isto vale tanto para o discurso colonial-imperialista, como para o nacionalista, ou ainda para o discurso multiculturalista, malgrado suas boas intenções”.

A cultura liga-se aos atributos identitários para conferir posições a partir das quais as pessoas se posicionam e falam, e o corpo marcado é um dos locais privilegiados para o enclausuramento de identidades. A ideia de diferença, trazida inicialmente por esses movimentos, remete à identidade, a uma unidade cultural. No discurso multicultural tolera-se a diversidade, porém dentro de uma dialética da alteridade. A diferença é cerceada, pois as variações, para serem aceitas, devem estar inseridas em certos limites reconhecíveis por especialistas.

Cultura passa a ser apresentada como um conjunto de tradições, herança, um manual de comportamentos padronizados para emitir juízos sobre os outros, para fortalecer nossa ideia de eu e nos dirigir para um ideal de ser, em contraposição aos outros que criamos. Dispositivo maniqueísta, constituído para subjugar o outro, criar territórios rígidos, além de construídos a partir de uma mentira do que se é, bem como de uma falsa promessa do que será o melhor.

Identidade e Cultura operam dentro de um pensamento moderno, colonizador de conhecimento que sujeita as pessoas a determinados atributos e estabelece o controle e policiamento da subjetividade, pela venda dessas características consumíveis e eliminação dos seres abjetos. Não se percebe e não se quer perceber o diferente, mas procura-se capturá-lo, exterminá-lo, silenciá-lo.

Guattari|Rolnik (2005) mostram que, enquanto o capital opera a partir da sujeição econômica, a cultura potencializa a sujeição subjetiva. Sendo assim, a cultura constitui um importante vetor que engendra processos subjetivos e atua junto à política.

No fundo, só há uma cultura: capitalística. É uma cultura sempre etnocêntrica e intelectocêntrica (ou logocêntrica), pois separa os universos semióticos das produções subjetivas. [...] Assim como o capital é um modo de semiotização que permite ter um equivalente geral para as produções econômicas e sociais, a cultura é o equivalente geral para as produções de poder. As classes dominantes buscam essa

dupla mais-valia: a mais-valia econômica, através do dinheiro, e a mais valia de poder, através da cultura-valor (GUATTARI; ROLNIK, 2005, p. 31)

Para esses autores, o poder hegemônico almeja produzir indivíduos idênticos e padronizados, de modo que aqueles que não adotam os modelos preconizados pela máquina capitalística, sintam-se culpados, objetos de segregação e que, portanto, necessitem que outros possam gerir sua existência.

O Estado-Nação surge a partir de premissas iluministas como modelo de progresso e de desenvolvimento econômico, e a noção de identidade brasileira é criada para integrar os indivíduos aos ideais nacionalistas. O Estado, nas suas relações com o Mercado, constrói margens, nomeia territórios identitários, produz o indivíduo, marca-o e enquadra-o em uma identidade, impõe-lhe uma lei para que este se reconheça e seja reconhecido pelos outros como autêntico. Uma definição ontológica entrelaça-se a um ordenamento jurídico para ser consumida como uma verdade e distribuída como concessão de direitos.

Dentro dos limites da nação, a diversidade cultural começa a pressionar por diferentes maneiras de pensar a identidade, sendo, entretanto, os discursos sobre essas diferenças sujeitados às ações normalizadoras de caráter disciplinar, e tendo o Estado como árbitro dessas diferenças.

Há um caráter arbitrário e colonizador nos conceitos de Identidade e Cultura, difundidos como pensamento de Estado e produzidos como regime de verdade. Aílton Krenak, figura política indígena importante, que surge no cenário brasileiro na década de 1980, afirma:

Para me fotografar ou me filmar, é preciso assinar um termo de autorização, ir ao cartório. É uma tendência desses nossos lugares, onde a criação era espontânea e sempre foi compartilhada, começando a criar uma relação com o mercado. Ao mesmo tempo em que passa a ser uma obrigação ser autêntico, esse autêntico também vira um produto¹⁸.

O ideal de cultura e identidade está atrelado ao de tutela estatal, como se toda a vida tivesse que ser medida pelo Estado, como se este fosse responsável pelo modo como se ama, vive, alimenta-se, se movimenta, fala, trabalha. A subjetividade capitalística opera pela axiomatização dos fluxos da vida, sobrecodificando-os (DELEUZE; GUATTARI, 2012a).

¹⁸ Krenak em entrevista SOBRE CULTURA E OUTRAS COISAS, realizada por Sergio Cohn, no dia 24 de junho de 2010 em São Paulo. Ver: <file:///C:/Users/Tributino/Downloads/ProducaoCulturalnoBrasilLivro5.pdf>.

O aparato estatal busca não só construir, mas impor marcadores rígidos de identificação, além de ter informações sobre esses para melhor estabelecer mecanismos de controle jurídico-legais distribuidores de direitos pautados em um saber racional e imperativo, pretensamente autônomo em relação à vontade de qualquer pessoa.

A partir dessa perspectiva, cultura e identidade são produções de controle que delimitam território, criam referentes de comportamentos, distribuindo e organizando indivíduos em espaços padronizados pelas representações, imobilizando os grupos e os levando a um fechamento sobre si. Como traz Guattari/Rolnik (2005, p. 80):

Identidade e singularidade são completamente diferentes. A singularidade é um conceito existencial; já a identidade é um conceito de referenciação, de circunscrição da realidade a quadros de referência, quadros esses que podem ser imaginário. [...] *a identidade é aquilo que faz passar as diferentes maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referência identificável.*

Para Kroef (2010), a ideia de identidade está atrelada ao pensamento da representação e à propriedade de um modelo de referência, sendo as diferenças posicionadas no lugar de cópias degradadas, o oposto da semelhança, sua negatividade, podendo as diferenças constituírem-se em novos planos de identidade. Porém a captura não é do que difere, mas do que se adéqua ao pensamento de Estado.

As estratégias de poder não são restritas ao Estado, mas encontram-se disseminadas de forma miniaturizada, pulverizadas, capturando e codificando os movimentos. Os grupos indígenas se utilizam da noção de identidade. Como traz Krenak na entrevista à Sergio Cohn,

É preciso capacidade de fazer o movimento das ondas: provocar uma grande onda que tumultua o ambiente e ser capaz também de retomar um mergulho na sua identidade. São gerações que passaram a ter certa autonomia e liberdade para transitar no meio das outras pessoas e espaços, sempre trocando e interagindo sem medo de se perder. Existia muito uma ideia de que se o índio saiu de sua terra, de sua reserva, não é mais índio, pois estava se misturando com a cultura do mundo inteiro. Essa crítica que parece simples é um preconceito ofensivo para caramba. Nosso painel de identidades inclui ciganos, babaqueiros, seringueiros. A gente está em um momento muito próspero de oportunidade, provocação, reconhecimento e admissão de novas identidades.

Existem acusações aos movimentos indígenas e a outros grupos por empregarem noções de identidade e cultura para balisarem atos de aquisições jurídicas, para conseguirem benefícios legais. Os indígenas são pressionados a advogarem por Direitos Humanos, porém esses povos lutam não por um direito que se restringe ao ideal de humano imposto pelo

quadro legal e dependente da definição de sujeito identitário de direito. O que estes grupos, que hoje abarcam ribeirinhos, babaqueiros, sem terra, assentados, ressaltam, é a importância da vida, da saúde, da educação que envolve terra e plantar e colher e viver com a comunidade e... Os grupos fazem um uso estratégico da noção de direito, mas que não está encarcerado em demandas circunscritas aos preceitos de ordem jurídica.

Quando usam as noções de identidade, cultura, etnicidade, não é no sentido de ser um marcador de um lugar que deve ser ocupado por um agrupamento com determinado fenótipo, cor de pele, língua, e que expressa uma lista de comportamentos e rituais. Não se busca definir, limitar e qualificar um determinado sujeito ou agrupamento de sujeitos de direitos, mas articular novos modos de vida e políticas que ultrapasse a esfera do direito e da identidade, na direção da experimentação e multiplicação. Assim, este não é um campo de luta pela tolerância ao diferente, mas afirmação de novos modos de vida e de luta.

Não é uma identidade que desejam, mas um conjunto concernente a modos de viver, lugares pelos quais possam se nutrir das rebeldias locais e realizar uma guerrilha que abra espaços para devires minoritários que coloquem em questão a identidade e a cultura. Os devires não se reduzem aos axiomas, mas colocam problemas para axiomática capitalística.

[...] os devires são minoritários, todo devir é um devir-minoritário. Por maioria nós não entendemos uma quantidade relativa maior, mas a determinação de um estado ou de um padrão em relação ao qual tanto as quantidades maiores quanto as menores serão ditas minoritárias: homem-branco, adulto-macho, etc. Maioria supõe um estado de dominação, não o inverso. [...] No entanto, é preciso não confundir "minoritário" enquanto devir ou processo, e "minoridade" como conjunto ou estado. Os judeus, os ciganos, etc., podem formar minorias nessas ou naquelas condições; ainda não é o suficiente para fazer delas devires. Reterritorializamo-nos, ou nos deixamos reterritorializar numa minoria como estado; mas desterritorializamo-nos num devir. (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 92).

Os grupos indígenas embaralham identidades que se constroem não por um lugar que se ocupa, mas pelo agenciamento das relações. São composições que problematizam os limites das identidades dentro dos marcos essencialistas, das classificações binárias e hierárquicas e criam novos modos de experimentações estéticas da existência para além do direito.

Butler, em entrevista publicada em 2013 na revista CULT 185¹⁹, aponta para a importância de problematizarmos as categorias identitárias, não para extingui-las, pois são usadas para que as pessoas abjetas conquistem direitos e tornem o mundo habitável para elas:

¹⁹ Entrevista de Butler à revista CULT 185 disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2013/11/a-filosofa-que-rejeita-classificacoes/>>.

“(…) faz sentido levantar, como uma questão política explícita, como as identidades foram formadas, e ainda são construídas, e que lugar elas devem ter num espectro político mais amplo”.

Foucault (2011a, p. 265), em uma entrevista com B. Gallagher e A. Wilson, salientou:

Veja bem, se a identidade é apenas um jogo, apenas um procedimento para favorecer relações, relações sociais e as relações de prazer sexual que criem novas amizades, então ela é útil. Mas se a identidade se torna o problema mais importante da existência sexual, se as pessoas pensam que elas devem “desvendar” sua “identidade própria” e que esta identidade deva tornar-se a lei, o princípio, o código de sua existência, se a questão que se coloca continuamente é: “Isso está de acordo com minha identidade?”, então eu penso que fizeram um retorno a uma forma de ética muito próxima à da heterossexualidade tradicional. Se devemos nos posicionar em relação à questão da identidade, temos que partir do fato de que somos seres únicos. Mas as relações que devemos estabelecer conosco mesmos não são relações de identidade, elas devem ser antes relações de diferenciação, de criação, de inovação. É muito chato ser sempre o mesmo. Nós não devemos excluir a identidade se é pelo viés da identidade que as pessoas encontram seu prazer, mas não devemos considerar essa identidade como uma regra ética universal.

Quando os indígenas falam em Identidade e Cultura, questionam formas hegemônicas do viver, as práticas de inclusão domesticadas e normalizadoras das condutas dos indivíduos, que reproduzem mecanismos de hierarquização e pacificação das diferenças. Lutam por nossos modos de convivência, de relação com o mundo. Não é uma questão só de luta para se defenderem, mas para afirmarem novas maneiras de sociabilidade. Não buscam “ser índios”, mas alargar novos modos de vida indígena. São processos de resistência para que novos conceitos sejam afirmação não de identidades, mas de diferenças, afirmação de criação e não de obediência a um referente, a uma norma, lei, regra. A resistência não é unicamente uma negação, ela é um processo de criação.

Cultura não é um fenômeno pacífico. Cultura não é como cagar e mijar. Todo mundo caga e mijar, mas não é todo mundo que faz cultura, inventa, resiste e reage. Muitos de nós simplesmente engolimos a baboseira toda que é mandada da religião, da política, da dominação²⁰.

Escrever com Krenak leva-me à Anzaldúa, no livro *Borderlands/ La frontera: The New Mestiza*, em que a autora realiza uma escrita fronteiriça. Anzaldúa é uma pensadora da/de fronteira, pois além de ter vivido entre Estados Unidos e México, é mulher, feminista, lésbica, chicana, filha de imigrantes, e tem em seus escritos considerações primorosas sobre o

²⁰ Entrevista de Krenak SOBRE CULTURA E OUTRAS COISAS disponível em:<file:///C:/Users/Tributino/Downloads/ProducaoCulturalnoBrasilLivro5.pdf>.

entre países, línguas, culturas, sexualidades, borrando os limites pela mistura entre poesia, autobiografia e discurso analítico, escritos a partir das variantes do espanhol, do inglês e do *nahuatl*.

Anzaldúa problematiza os binarismos, a dicotomia de gênero, as representações eurocêntricas, as identidades, através de conceitos transversivos como *mestizo*, *borderlands* e das diferenças culturais, raciais, de classe, na relação das mulheres com outras mulheres. Traz a diferença como espaços de poder, mecanismo de sujeição e exercício da liberdade. No capítulo *La conciencia de la mestiza* traduzido por Torres do livro *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Anzaldúa dirá:

Como *mestiza*, eu não tenho país, minha terra natal me despejou; no entanto, todos os países são meus porque eu sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. (Como uma lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as raças porque a *queer* em mim existe em todas as raças.) Sou sem cultura porque, como uma feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina dos indo-hispânicos e anglos; entretanto, tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/à outro/a e ao planeta. *Soy un amasamiento*, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados (TORRES, 2005, p. 707).

Sua passagem pelas fronteiras discute o contexto da mulher no entre mundos e a fronteira não somente como espaço territorial dividido e demarcado, mas relações de poder através das divisões culturais. São escritos que dão vozes aos silenciados que se encontram fora do pensamento hegemônico.

A condição de subalternidade é a de silêncio no discurso hegemônico, e Anzaldúa, ao colocar seus personagens como aqueles que não têm rostos, nomes, identidades, faz uma escrita subalterna e interfere politicamente na potência dessas vozes, tornando-as, como ela mesmo compara, um banco de areia que conecta a ilha ao continente, mesmo quando se mantém submerso.

Seja como Krenak e a onda que tumultua, ou como Anzaldúa e o banco de área que conecta, permaneço com o desafio de continuar tumultuando os conceitos de Identidade e Cultura.

Guattari|Rolnik (2005, p. 23) empregam a expressão “palavras-ciladas” para o termo Cultura, e segundo Latour (1994), conceitos como Cultura e Sociedade podem falir, perder seu prazo de validade, provocar um processo de entupimento no pensar, e continuamos a usá-los por capricho, devotamento ao passado ou para criticá-los.

O que faz os pesquisadores investirem nesses territórios falidos, ao criarem aqui moradas? Sucumbimos de forma reacionária ao que desejamos combater, mantendo intactos os cânones conceituais que professam a legitimidade de algumas ciências.

Não caminho no sentido de simplesmente realizar uma crítica aos conceitos considerados territórios aparentemente seguros, mas pensá-los em novos contextos, questionando-me como experimentar singularidades Potyguara, sem que essas sejam confinadas como identidade e cultura.

Busco ver esses conceitos como territórios de fronteira, zonas de batalha, limiares de passagem, nos quais não podemos restringir nossos olhares, pois eles nos cegam para devires minoritários.

Deleuze|Guattari (1996) apontam para a relevância dos movimentos de desterritorialização e de linhas de fuga, como transversais que constroem outros modos de relação, sensibilidade, criatividade, e que, por estarem em devir, são difíceis de serem capturados. Destarte, pergunto-me: **que conceitos de saúde indígena são possíveis a partir do encontro com os Potyguara?** Meu desejo é cartografar os processos de singularização dos Potyguara!

Os processos de singularização não são comportamentos e posturas associados a um produto/mercadoria que devem ser consumidos, mas consistem em intensidades que afirmam a diferença, possibilidades de ruptura, linhas de forças possíveis de serem traçadas por uma cartografia, conferindo novos sentidos aos códigos capitalísticos.

Enquanto a identidade é predicativa e propositiva, da ordem da representação, a diferença é experimentação, proliferação de devires-minoritário, movimento sem destino e sem sujeito, pois enquanto a identidade conclama artigo definido, a diferença estabelece relações com o artigo indefinido, jogando pelos meios e em constante devém. Identidade e Cultura operam dividindo, fracionando as relações entre nós e os outros, atuando nos corpos marcados pela diferença, organizando-os e homogeneizando-os.

Mais do que falar de divisões supostamente muito bem estabelecidas, interesso-me pelas multiplicidades e transversalidades nas constituições dos saberes e práticas. Assim, pensar com a saúde Potyguara, nessa perspectiva, é caminhar por terras de descontinuidades, inacabamentos que apresentam envergaduras potentes para desbravar e inventar novos campos de experimentações.

[...] não se explicar demais, significava antes de tudo, não se explicar demais com outrem, não explicar outrem demais, manter seus valores implícitos, multiplicar

nosso mundo povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões (DELEUZE, 2000, p. 248).

Parto para, a partir de conversas com as lideranças e moradores das aldeias, filmes assistidos, discussões em grupos, leituras, problematizar como os conceitos de saúde indígena vêm sendo reforçados através do modo como são repetidos nas publicações, políticas de saúde e pelos profissionais com ranços de regulação, policiamento, controle dos modos de vida.

Caminho no sentido de sentir os conceitos que os Potyguara me colocam, o que seus modos de pensar ativam e põem em circulação na saúde, possibilitando questionar a forma como a expressão vem sendo publicada e repercutida na área da Saúde Coletiva, ainda fortemente ligada aos conceitos de Identidade e Cultura.

Perceber o conceito saúde indígena como uma dobra entre o que vem sendo publicado na área de Saúde Coletiva e o que irrompe na comunidade Potyguara não é buscar algo que já estava lá na cultura e na identidade, mas produções que singularizam, cartografias, linhas que são criadas na vida Potyguara que abrem brechas no sistema dominante.

Nesse processo, deram-se as aproximações iniciais com os conceitos e proposições do campo da saúde indígena desviando-se um pouco dos pressupostos da Antropologia e de seus significantes despóticos, experienciando a vida Potyguara e nela me perdendo, cuidado para não me firmar nas categorias usuais de cultura e identidade.

5.3 ANDANÇA III: INDÍGENAS, POLÍTICAS INDIGENISTAS E POLÍTICA DE SAÚDE: UMA PARADA EM TERRAS QUE SE PARECIAM FIRMES

A partir da pesquisa, percebi o conceito de saúde indígena como sendo aferido por um fora (saberes científicos) e o termo índio como categoria genérica. Essas percepções me impulsionaram a um questionamento: **sob que condições o índio aparece como índio e como indígena? Como estes termos funcionam e quais são seus efeitos de produção?**

De acordo com Viveiros de Castro, em uma aula pública durante o ato Abril Indígena, em 20.04.2016²¹, o termo “índio” diz de um engano do colonizador, índio é um conceito nascido da confusão de Colombo, que conferiu aos diversos povos indígenas o nome de índio por achar que havia chegado ao lugar que desejava: as Índias. Apresenta-se como

²¹ Aula pública do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro durante o ato Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro em 20/04/2016. Acessar <<http://provocadisparates.blogspot.com.br/2016/04/os-involuntarios-da-patria-eduardo.html>>.

estigma, marca, sinal que encarna um engano e uma necessidade de fixar, educar, civilizar, silenciar, disciplinar para controlar. O autor prossegue:

Índios são os membros de povos e comunidades que têm consciência — seja porque nunca a perderam, seja porque a recobram — de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus. Foram chamados de “índios” por conta do famoso equívoco dos invasores que, ao aportarem na América, pensavam ter chegado na Índia. “Indígena”, por outro lado, é uma palavra muito antiga, sem nada de “indiana” nela; significa “gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive”. Há povos indígenas no Brasil, na África, na Ásia, na Oceania, e até mesmo na Europa. O antônimo de “indígena” é “alienígena”, ao passo que o antônimo de índio, no Brasil, é “branco”, ou melhor, as muitas palavras das mais de 250 línguas índias faladas dentro do território brasileiro que se costumam traduzir em português por “branco”, mas que se refere a todas aquelas pessoas e instituições que não são índias.

Para esse antropólogo, o termo “indígena” tem os povos e sua relação com a terra como referência primordial; difere da categoria índio, que está calcada em um pensamento de Estado colonial, e que vai sendo sustentado por um Estado imperial, depois, republicano, com uma compreensão evolucionista e ascensional, sendo o índio considerado um estágio inferior até o superior estado de “homem branco e civilizado”.

O pensador continua proferindo que indígena é uma denominação relacional, da ordem do pertencimento, e não da propriedade. Os povos indígenas são os nativos, originários da terra da qual nasceram.

O branco, nas diversas línguas indígenas, é visto como “inimigo”, e a categoria conceitual “brasileiro” vai sendo formada a partir da ideia de “cidadão”, como aquele que precisa ser registrado e controlado, protegido e atacado por um Estado-nação territorial. Como alega Viveiros de Castro ainda nesta aula:

Ser brasileiro é ser (ou dever-ser) cidadão, em outras palavras, 'súdito' de um Estado 'soberano', isto é, transcendente. Essa condição de súdito (um dos eufemismos de súdito é “sujeito [de direitos]”) não tem absolutamente nada a ver com a relação indígena vital, originária, com a terra, com o lugar em que se vive e de onde se tira seu sustento, onde se 'faz a vida' junto com seus parentes e amigos.

Este Estado estabeleceu uma relação de dominação e genocídio com os indígenas, pela qual buscou indianizar os moradores dessas terras e desindianizar o Brasil, através das denominadas “guerras justas”, catequese, no período colonial, e leis do Império e da República. Adornaram os indígenas com orações, enquanto os despiciam de sua língua e dos seus costumes. Essa retaliação dos corpos indígenas continuou com a ideia de indianização, através da qual, pela generalidade do conceito “índio”, obrigaram os povos indígenas a se

tornarem unificados, homogêneos e brasileiros, passando o índio a ser uma garantia jurídica conferida por especialistas do Estado.

A multiplicidade presente na vida indígena foi remetida a uma unidade, na tentativa de criar um ideário de nação e de civilização. A nação se formaria pela transformação dos espaços de fronteira em territórios nacionais, e dos índios e dos caboclos sertanejos em brasileiros.

A nação brasileira foi construída a partir do instituto da tutela cujo intento era a assimilação dos indígenas - considerados incapazes - à civilização brasileira, primeiramente, a partir do trabalho dos missionários, como os mais credenciados para tal feito, até a figura do Estado (mesmo que consorciado a entidades religiosas e civis).

A preocupação para alcançar a civilização e a conversão se voltava com maior força para os indígenas tidos como “bravos”, que eram atacados pela guerra justa, descimentos e catequese, pois impunham barreiras à expansão dos interesses de projetos econômicos da colonização, já que habitavam áreas de fronteira.

Segundo Oliveira (2016), extermínio e tutela são dois procedimentos da colonização, que, nas autorrepresentações nacionais, aparecem como antagônicos, mas que, na prática, constituem aspectos solidários da ação colonial, e a condição de tutor não foi somente uma ferramenta para o cumprimento de finalidades econômicas, morais ou religiosas; ela outorgava a alguém um poder de mando polimórfico, frequentemente exercido sem limite ou contestação.

Essa conversa nós leva às ações de saúde de caráter emergencial e salvadoras, desenvolvidas junto aos indígenas no Brasil, a partir das práticas tutelares operadas pelo indigenismo brasileiro cujo ideário era o homem branco, europeu, civilizado.

Essas operações tuteladas de saúde tiveram resquícios desde a guerra do Paraguai (1865-1870), através de medidas do governo imperial (instalação de postos militares, criação de vilas e povoados, instalação de linhas telegráficas) para ocupar as fronteiras e construir uma nação, a partir da região amazônica e da ligação entre os centros urbanos e às regiões do Mato Grosso. Esses trabalhos estiveram sob a responsabilidade de Rondon, e foram realizados com mão de obra escrava indígena.

Segundo Lima (1997), os trabalhos de Rondon tornaram-se reconhecidos e legitimados como técnicas de pacificação, estando esse “pacificador” presente, em 1909, nos debates públicos que ocorreram no Rio de Janeiro e em São Paulo, e que foram espaços de gestação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

(SPILTN), criado a partir do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), do Apostolado Positivista e do Museu Nacional pelo Decreto nº 8.072/1910.

O SPILTN tornou-se, em 1918, apenas Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a primeira agência reconhecida como leiga por utilizar um discurso positivista e anticlerical, mesmo funcionando em conformidade com os princípios da administração colonial, empregada nos aldeamentos missionários desde o século XVI.

Figuraram no quadro de profissionais do SPI desde militares positivistas a trabalhadores rurais sem qualquer formação, com a função de sedentarizar os indígenas nos povoados do interior brasileiro, favorecendo a aprendizagem de práticas agrícolas por parte dos indígenas, no intento de usar a força de trabalho para aumentar a produtividade.

De acordo com Oliveira (1985, 1998), o SPI fundamentou-se na ideia da condição de índio como algo transitório, logo a política indigenista desenvolvida no âmbito dos postos da SPI tinha como objetivo transformar o índio em um trabalhador rural, e, foi da relação dos indígenas com as terras que o SPI tirou proveito para tornar o indígena em trabalhador agrícola.

O SPI também desenvolveu ações de saúde, em conformidade a um modelo campanhista, higienista e emergencial, com campanhas de vacinação, atendimentos emergenciais, controle de surtos endêmicos, uso de vestimentas, práticas higiênicas e distribuição de remédios (GARNELO; MACEDO; BRANDÃO, 2003). As técnicas de atração adotadas pelo SPI levaram muitos indígenas à morte, por introdução intencional de doenças e por falta de assistência.

Uma definição jurídica de índio foi formalizada no Código Civil de 1916 e pelo Decreto nº 5.484, de 1928. Através desse aparato legal, o Estado brasileiro passou a tutelar os indígenas e decidir sobre suas terras, vida, sociabilidade, relações com os não-indígenas e os modos de representação política (OLIVEIRA, 2001). Formou-se uma “indianidade” a partir de uma relação tutelar, e a criação de uma categoria genérica uniformizante, que colocava os indígenas na condição de incapazes.

Conforme Lima (2001), na década de 1940 surgiu o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), com componentes do SPI, Museu Nacional e do Serviço Florestal, possuindo atividades que iam desde a divulgação das produções de pacificação da Comissão Rondon à realização de homenagens póstumas e festejos em datas comemorativas.

Na década de 1950, o CNPI foi presidido pela antropóloga Heloísa Alberto Torres e contou com Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira como membros que questionaram as práticas desenvolvidas pela SPI, mesmo defendendo a integração dos indígenas à sociedade

brasileira. Nesse Conselho foram geridos os planos para uma nova política indigenista, a ser implementada a partir da criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) pela Lei nº 5.371, de 1967, para continuar o exercício da tutela estatal a partir dos mesmos princípios do SPI.

Os serviços da FUNAI eram financiados ao custo das riquezas naturais próprias às terras indígenas. Tal contexto criou iniquidades na prestação dos serviços entre os diferentes povos indígenas (GARNELO; MACEDO; BRANDÃO, 2003).

No final de 1967, foi suprimido o SPI por acusações de genocídio, corrupção, introdução intencional de doenças e venda de terras. Em dezembro de 1973 foi sancionada a Lei nº 6.001, Estatuto do Índio, que passou a legislar sobre direitos civis, políticos e questões relacionadas às terras, bens, rendas, educação, cultura, saúde indígena, a partir de uma perspectiva civilizatória e também tutelar.

A gestão da FUNAI foi avaliada em 1980 como oferecendo serviços de saúde de má qualidade, além de ter sido responsabilizada pela deficiência de preparo dos profissionais, burocratização dos serviços e fragilidade das informações epidemiológicas (LANGDON; ROJAS, 1991). Também na década de 1980, os indígenas impulsionaram a criação de novos movimentos e modos de participação, como a União das Nações Indígenas (UNIND) que teve vários líderes de projeção nacional e internacional: Daniel Matenho, Álvaro Tukano, Mário Juruna, Ângelo Kretan, Marçal de Souza, Marcos Terena, Davi Yanomami e Paulinho Paiakan.

Segundo GARNELO (2004), em 1982, foi realizado o I Encontro Nacional de Povos Indígenas e, em 1989, o Encontro Indígena de Altamira. Nesse contexto, consolidaram-se discussões em defesa do meio ambiente. Tais defesas formaram o pilar da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (ECO-92) realizada no Rio de Janeiro que incitou as políticas de identificação e demarcação de terras nos anos 1990.

Em 1986, a I Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio contou com a participação dos movimentos indígenas, de antropólogos, de profissionais de saúde, de membros das organizações governamentais e das organizações não governamentais, além de provocar a criação de comissões técnicas, dentre as quais destacou-se a Comissão Intersetorial de Saúde Indígena (CISI) que fomentou os princípios e diretrizes da atual PNASPI.

A PNASPI propõe um modelo de cuidado em saúde complementar e diferenciado, no intento de melhorar o acesso da população indígena ao cuidado em saúde, de acordo com os princípios e diretrizes do SUS, considerando a diversidade social, cultural, geográfica, histórica e política desses povos.

A Política utiliza a ideia de DSEI, esse compreendido como espaço etnocultural dinâmico, geográfico, populacional administrativo, responsável pelos serviços de Atenção Primária à Saúde (APS) e composto pelos Polos-bases, Postos de Saúde e Casas de Saúde do Índio (BRASIL, 2002). Os Polos-bases ou Postos de Saúde Indígenas são unidades de referência em atenção primária e referência para os ACSI, contando com a atuação da Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI). A implantação dos DSEI iniciou-se, em 1991, com o Decreto nº 23, baseado na distritalização sanitária e consolidou-se com a Lei Arouca em 1999.

A Constituição de 1988 tentou romper com a herança tutelar, mudando o *status* dos índios do Código Civil de 191, para que esses povos, de maneira individual ou dentro de organizações, buscassem defender seus direitos. A Lei traz uma compreensão de terras indígenas, mas não de indígenas. Está ainda em voga a definição que consta no Estatuto do Índio, que toma de empréstimo a concepção do Instituto Indigenista Interamericano, para o qual o indígena é “todo indivíduo com origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” (OLIVEIRA, 2016, p, 301).

Na década de 1990, um conjunto de decretos transferiu funções, no que tange à educação, à saúde e ao desenvolvimento cultural da FUNAI, para ministérios específicos, e o Decreto 23/90 repassou as responsabilidades de gestão e execução da política de saúde indígena para o Ministério da Saúde (GARNELO; MACEDO; BRANDÃO, 2003).

Na vigência do Decreto 23, realizou-se, em 1993, o I Fórum Nacional de Saúde Indígena, com o objetivo de estabelecer articulações entre Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e FUNAI na gestão, e execução das ações de atenção à saúde indígena, e, no mesmo ano, aconteceu a II Conferência Nacional de Saúde dos Povos Indígenas, que trouxe como recomendações para a saúde indígena uma forma de repasse das verbas, diferente da forma operacionalizada pelo SUS (no lugar das verbas serem repassadas do governo federal diretamente aos municípios, os DSEI foram sugeridos como interlocutores diretos).

Em 1994, houve a revogação do Decreto 23 e a edição do Decreto 1.141, devolvendo à FUNAI a responsabilidade pela atenção à saúde aos povos indígenas. Porém, sem recursos, repassou, em 1999, os serviços de atenção à saúde para o Ministério da Saúde, que delegou à FUNASA a responsabilidade pelos DSEI. Com a justificativa da falta de quantitativo pessoal suficiente para viabilizar a implantação do subsistema de saúde indígena, a FUNASA adotou a terceirização por relações convênias com entidades não governamentais.

Na década de 1990, com o fenômeno da reestruturação produtiva, além da precarização do trabalho em saúde, as entidades não governamentais e organizações indígenas foram levadas ao cumprimento de responsabilidades técnicas, de gestão e administração estatal, que diferiam de suas rotinas administrativas, o que desembocou em vários problemas, como rotatividade de profissionais, descontinuidade das ações, uso inadequado dos recursos, superposição da gestão e conflitos de atribuições nos planos de decisão (GARNELO; SAMPAIO, 2005).

A III Conferência Nacional de Saúde Indígena assinalou a importância em considerar os saberes dos povos indígenas sobre saúde/doença, impulsionando em 2002 a aprovação da PNASPI, com diretrizes e princípios que buscaram priorizar uma atenção diferenciada à saúde. De acordo com a PNASPI, o trabalho dos profissionais de saúde deve ser centrado nos tradicionais sistemas indígenas de saúde e, além disso, a política elencou a importância da participação dos indígenas no exercício do Controle Social, através dos conselhos de saúde. Nesses espaços regulados pelo Estado, a participação se dá de forma estruturada, pela qual os participantes se submetem a lógica da representatividade que não condiz com muitos dos modos de organizações políticas indígenas.

Há uma tendência de pensarmos que a participação só existe quando manifestada por formas institucionalizadas e burocráticas de mobilização política, desconsiderando que as lutas e a resistências são diversas. Percebe-se que o trabalho que se desenvolve no território da saúde, acontece, muitas vezes, dessincronizado, e até em oposição às maneiras encontradas pela população em viver o processo saúde-doença, em buscar combater os problemas e melhorar suas condições de saúde, ou seja, o saber dos profissionais parece estar na contramão do saber e do cotidiano das pessoas que buscam os serviços de saúde. Criam-se processos de gestão, atenção, planejamento que se ligam ao adjetivo “participativo”, mas que tomam outras rotas determinadas pelos técnicos com a justificativa de que o povo não participa, não expressa seus desejos e, quando os expõem, esses não são prioritários.

Desse modo, traz-se uma questão presente todas as vezes que esta palavra, “participação”, entra em cena: **o que se entende por participação, quando se diz que o povo não participa, que ele encontra-se apático, incoerente, irresponsável, acomodado?** Acredita-se que tal apreciação, “o povo não participa” é um julgamento moral, que quer ver no ócio e no silêncio a fuga da realidade, e não um indicador de outra relação com a vida, com a saúde e doença; uma avaliação dos limites do saber-poder do sistema oficial de participação e do descrédito em relação às soluções descontextualizadas imposta pelos profissionais de saúde.

Os tutelados e tidos como incapazes raramente tiveram oportunidade de falar e de serem ouvidos. Este silêncio foi, muitas vezes, acatado pelos indígenas, não por terem uma natureza passiva, mas para garantirem sua sobrevivência e convivência nos novos contextos.

Os problemas produzidos pela flexibilização do trabalho se agravaram no início de 2004 e houve, como resultado mobilizações no Abril Indígena, no Fórum de Presidentes de Conselhos Distritais de Saúde e na CNPI, além da criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), que recebeu as atribuições anteriormente desenvolvidas pela FUNASA, a partir do decreto N° 7.336/MS de 2010.

O ministro da Saúde, Ricardo Barros, em 2016, reeditou as Portarias 1.907 e 2.141. Tal atitude significou para as lideranças da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e do Fórum Nacional de Educação Indígena (FNEEI) um profundo retrocesso, bem como cerceamento das conquistas alcançadas pela criação do SASI ²².

O conceito de atenção diferenciada tem centralidade nos trabalhos publicados sobre saúde indígena e refere-se à organização do subsistema e das práticas de saúde nos DSEI. São ações que procuram atenuar e reparar os estragos que uma história de violência e tortura provocou nos corpos dessas pessoas. Porém, mecanismos sutis de subalternização ainda silenciam os processos de singularização dos povos indígenas, submetendo-os a serem retratados de forma ritualizada, institucionalizada por mecanismos de proteção e assistência.

Viveiros de Castro acrescenta, na referida aula de Abril, que os indígenas foram indianizados para serem melhor desindianizados, para se tornarem pobres cidadãos: “Para transformar o índio em pobre, o primeiro passo é transformar o Munduruku em índio, depois em índio administrado, depois em índio assistido, depois em índio sem-terra”, e em seguida em cidadão pobre. E completa “porque sem pobres não há capitalismo, o capitalismo precisa de pobres, como precisou (e ainda precisa) de escravos”.

Ser índio passa a representar uma nova normatividade construída pelo Estado. Essa norma - combinações provisórias de forças poder-saber organizadoras que compõem o indígena como índio cidadão de direitos – toma um movimento de interiorização, ficando o índio compreendido como sujeito fixado a uma essência, a uma identidade. Torna-se sujeito por uma identidade pronta, imposta pelo parecer de especialistas ligados ao Estado, pelo discurso antropológico e por formulações de enunciados políticos abrangentes, e não pela afirmação das diferenças.

²² Matéria de 26 de outubro de 2016 disponível em: <
<https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/2016/10/26/depois-de-pessao-do-movimento-indigena-ministro-revoga-portarias-sobre-saude-indigena/>>.

Identidade e Cultura impulsionam a produção de indígenas normalizados dentro de sistemas hierárquicos de valores e disciplinarização. São impostos margens, fronteiras, limites que precisam ser respeitados, a partir da aquisição de condutas, memórias, sensibilidade, a fim de os fazerem se sentir em território firme e seguro. Logo, o que parece ser uma terra firme, mostra o risco movediço de um terreno.

Os grupos que se afastam de suas referências indígenas são incentivados pelo Estado a prosseguirem neste movimento, pois, desse modo, o Estado se desobriga de sua função de conferir direitos. Se há uma aceitação e até motivação para os que se afastam das questões históricas indígenas, não há um assentimento aos que, antes se autorreferiam de outra maneira, passam a se afirmar como indígenas. Assim, desconsidera-se que, durante anos de história, forçaram os indígenas a se esconderem, a se negarem pelos processos de integração nacional os quais foram submetidos, através dos aldeamentos, descimentos, proletarianização, circunscrição territorial, expropriação fundiária, bem como esquecem que os indígenas foram impulsionados a usar a invisibilidade como estratégia de sobrevivência. Porém, este se esconder e usar uma invisibilidade demonstra não uma natureza passiva, mas uma história de desapropriações que não anula as forças de luta e resistência dos modos de vida indígena.

A identidade “índio”, ou a de “indígena”, como cidadão de direitos, é uma homogeneização, uma identificação, uma nomeação que implica em uma pena de morte da multiplicidade indígena. Cria-se uma ideia de identidade à qual o indígena deve se agarrar para se sentir seguro de direitos e participe da história, enquanto ele cai na rede de um reconhecimento perverso que o sufoca com o excesso das infladas adjetivações atribuídas, que revelam a sujeição dos indígenas a serem falados por aqueles que acreditam saber e ter o poder de falar "em nome deles".

A primeira cena do filme “Terra Vermelha” de 2008, dirigido por Marcos Bechis, aborda a relação terra e vida dos índios guarani-kaiuwá de Dourados, em Mato Grosso do Sul, na qual aparecem turistas atravessando o rio e avistando os indígenas seminus, de arco e fecha. Após a passagem dos turistas, os indígenas se vestem, recebem seu dinheiro por um grupo que os paga para que se apresentem como os turistas esperam vê-los e, depois, retornam para a reserva da FUNAI.

O filme, com autores indígenas, desde sua primeira cena, discute a posição de plateia do “teatro para turistas” em que nos colocamos, quando criamos um outro, um estranho e um exótico pela cultura, para operar a partir de um modelo com marcas identitárias

de vestimentas e estilos de vida, esperando, dessa maneira, encontrar nos indígenas o modelo dos índios divulgado pela literatura e pela mídia.

São formas que se aplicam à vida cotidiana, caracterizando o indivíduo, marcando-o com uma individualidade, identidade, impondo-lhe uma lei, uma verdade para que esse se reconheça e seja reconhecido. Essas formas de poder fazem dos indivíduos sujeitos, entendendo este termo como se referindo a alguém que é subjogado a si ou a outro, por uma identidade.

Desse modo, os diferentes povos indígenas são inseridos em um sistema de modelizações identitárias conectado a um sistema de obrigações sociais. À pergunta "o que se é?", é exigido que se responda "o que se deve ser?", pois há uma obrigação de saber interligada a formas de poder.

A ideia de índio desconsidera a abertura desses povos ao novo. Uma abertura que não os transforma no outro, mas potencializa as forças indígenas de abertura ao inédito. Como diz uma indígena Potyguara "Sempre defino quem sou em relação aos outros, não pode ser eu em relação a mim mesma". A relação imanente com a diferença tem um valor de afirmação bem mais potente que a afirmação de uma identidade.

No Brasil, segundo censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população indígena era de 896.917 mil, sendo 305 etnias, 274 línguas presentes nas cinco regiões do Brasil, com a região Norte e a área rural concentrando maior número de indígenas (IBGE, 2011). Vem havendo um crescimento no número de indígenas, que não é somente provocado pelo aumento da natalidade, mas porque muitas pessoas começam a se perceberem indígenas.

De acordo com o IBGE (2016), o estado do Ceará tem uma população estimada em 8.963.663 de pessoas. Desse montante, a população indígena foi avaliada em 32.434, ou seja, somente 0,36% da população total, sendo 14 as etnias indígenas: Anacé, Gavião, Jenipapo-Kanindé, Kalabaça, Kanindé, Kariri, Pitaguary, Potyguara, Tabajara, Tapeba, Tapuya-Kariri, Tremembé, Tubiba-Tapuia e Tupinambá (ADELCO, 2017).

Segundo o mesmo censo, o município de Monsenhor Tabosa apresenta uma proporção de 11,6% dos indígenas em relação aos demais munícipes taboenses. Embora Fortaleza concentre a maioria da população indígena cearense, a proporção com os demais fortalezenses é inexpressiva devido à característica populosa da capital.

Os Potyguara de Monsenhor Tabosa reconhecem-se como índios misturados, referindo a "pureza" étnica aos seus antepassados. Nesse sentido, o reconhecimento oficial vivido pelos "índios misturados" não deveria ser reduzido a um questionamento sobre serem

ou não indígena, mas uma percepção da vida indígena que se constitui de uma constelação de agenciamentos que são um rasgo no consenso das uniformidades.

Para Viveiros de Castro²³, a indianidade (quem é índio) é tautegórica, desse modo, os indígenas são os únicos que “representam a si mesmos”, no sentido de que a resposta à questão “quem é índio?” cabe às comunidades implicadas. “A indianidade designa, para nós, um certo *modo de devir*, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação”. É índio não quem os especialistas do Estado asseguram ser para outorgar-lhe ou negar-lhe direitos, mas quem for afirmado pela comunidade indígena como índio.

Segundo Viveiros de Castro, em torno da questão de quem é índio, uma posição interessante para nos colocarmos seria a de problematizadores e não respondentes, pois eis que há um problema na pergunta, e o trabalho do antropólogo não se restringe a criar uma definição imperativa do que é índio, nem emitir laudos técnicos para o reconhecimento junto à FUNAI, excluindo o novo em favor do já reconhecido, reduzindo as diferenças à simples aparência, colocando adiante movimentos de exclusão e tornando o indígena algo preso às suas interpretações, que só podem ser entendidas dentro dos quadros de referências impostos. De acordo com Viveiros de Castro, é trabalho desse cientista possibilitar condições para que as comunidades interessadas produzam sua indianidade.

5.4 ANDANÇAS IV: SER OU NÃO SER POTYGUARA? ESTA NÃO É A QUESTÃO!

Potyguara não é nem identidade nem essência, e este trabalho não objetiva fazer uma escrita descritiva ou prescritiva, ou seja, escrever o que são, ou o que devem ser, mas buscar condições que permitam perceber como operam, como funcionam seus maquinismos que conjuram contra o estado do Um.

Segundo, Palitot (2002), os Potiguara são uma das maiores populações indígenas no Nordeste e:

Alvo de muitas visões desconstruídas e falseadas pelo senso comum, que espera encontrar neles o modelo dos índios dos livros escolares e da mídia. Historicamente, os Potiguara são referidos no litoral da Paraíba desde 1501, ocupando um território que se estendia pela costa nordestina entre as atuais cidades de João Pessoa (capital da Paraíba) e Fortaleza, no Ceará (PALITOT, 2002, p. 137).

²³Entrevista à equipe de edição, originalmente publicada no livro Povos Indígenas no Brasil 2001/2005. Acessar: <http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf>.

O Nordeste brasileiro foi cenário da colonização portuguesa, lugar de expropriação e genocídio, de grandes intervenções espoliativas e miscigenadoras que devastaram os indígenas. Diante da diversidade de povos, buscou-se, a partir do Estado, estabelecer uma identidade cultural e física para controlar as diferenças.

No ano de 1603, de acordo com Lima (2007), registra-se a presença, no território cearense, da etnia Potiguara, proveniente do Rio Grande do Norte e da Paraíba, ocupando áreas do baixo Jaguaribe. Os Potiguara, enquanto aliados dos franceses, eram perseguidos pelos portugueses, que tinham como coligados os Tabajara, ocupantes da Serra da Ibiapaba. Dessa forma, dispersaram-se, e, no ano de 1611, com o estabelecimento de Martins Soares Moreno no Ceará, os Potiguara e portugueses iniciaram uma relação amigável que permaneceu até meados de 1631, ano da ida de Soares Moreno para Pernambuco. Na época da partida de Soares Moreno, ressurgiram as divergências de outrora, e os Potiguara buscaram aliar-se aos holandeses. Essa relação seguiu até 1644. Com o retorno, no ano de 1654, dos portugueses ao comando, muitos Potiguara abandonaram o litoral e seguiram rumo a Serra de Ibiapaba, então dominada pelos Tabajara.

Nem todos partiram. Em 1665 os Potiguara habitavam um grande aldeamento conhecido como “Bom Jesus da Aldeia de Parangaba”. Alguns indígenas dele egressos passaram a compor as Aldeias de “São Sebastião de Paupina” e, posteriormente, “Caucaia” e a “Aldeia Nova de Pitaguari”. Desta forma, em 1694, pode-se afirmar que havia quatro aldeamentos habitados por Potiguara nas proximidades de Fortaleza. Contemporaneamente, vários grupos indígenas cearenses afirmam suas origens nesta etnia. Por exemplo, além dos Potiguara de Monsenhor Tabosa e Tamboril, aqui estudados, existem Potiguara em Crateús e Novo Oriente. Mais recentemente, os Paupina, em Fortaleza, que há tempo afirmavam esta origem, passaram a utilizar a denominação Potiguara também. Adotando um outro nome, podemos citar os Tapeba, em Caucaia e os Pitaguari, em Maracanaú e Pacatuba, que, em muitas assembleias e eventos sustentam publicamente esta origem comum. É válido registrar que a localização dos Tapeba, Pitaguari e Paupina correspondem respectivamente a dos aldeamentos Caucaia, Aldeia Nova de Pitaguari e São Sebastião de Paupina existentes em 1694 (LIMA, 2007, p. 92).

No Ceará, o povo Potiguara de Monsenhor Tabosa procura estabelecer diferenças com os demais povos Potiguara do Nordeste. Uma delas é pela escrita do nome, substituindo o i por um y. Os Potiguara do Ceará estão presentes em Crateús, Poranga, Boa Viagem, Novo Oriente, Quiterianópolis, Tamboril e Monsenhor Tabosa. Segundo Palitot²⁴, a ocupação indígena Potiguara mais recente é a da Vila São José na parte periférica urbana de Crateús

²⁴ Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2034/Artigo%20RBA%202008%20Est%C3%AAv%C3%A3o%20Palitot%20GT%2034.pdf>.

ocorrida em 19 de março, dia do padroeiro do Ceará. Nessa ocupação, sobressaiu a figura de Seu Ciço Pontes originário da Serra das Matas - Monsenhor Tabosa.

Em Monsenhor Tabosa, os Potyguara habitam as localidades de Olho D'água dos Canutos, Mundo Novo, Jacinto, Pau-Ferro, Passarinho, Merejo, Tourão entre outras, juntamente com outras etnias como Tabajara, Gavião e Tubiba-Tapuia. De acordo com Lima (2007), os Potyguara denominam esses lugares de comunidade e/ou aldeia, sendo a primeira forma de se referirem apreendida com as pastorais sociais e Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), enquanto a segunda, mais recente, pela aproximação com os movimentos indígenas.

No final do ano de 2017, quando estive na aldeia Jacinto, foi-me solicitado ajudar as professoras a elaborarem um ofício endereçado à Câmara de Vereadores para modificação do nome “comunidade” para “aldeia”, pois de acordo com um dos representantes do movimento dos povos Tabepa, que conseguiram a posse de suas terras em 2017, esse era um passo fundamental para o processo de demarcação.

Essa pesquisa foi um encontro com os povos Potyguara que habitam a Região da Serra das Matas, na zona rural do Município de Monsenhor Tabosa, especificamente, as aldeias do Jacinto, com 61 famílias, e do Mundo Novo, com 34 famílias aldeadas²⁵.

Mundo Novo fica a 18 km da sede e Jacinto a 12 km. A primeira é uma área bem acidentada e com estradas que dificultam a circulação de carro de pequeno porte, sendo os transportes mais usados os carros tracionados, motos, bicicletas e animais. Jacinto, aldeia na qual ficava para dormir todas as vezes que ia para Monsenhor Tabosa, está “na beira da estrada”, ou seja, é uma região de passagem pela qual se pode seguir para vários lugares: Mundo Novo, Viração, Chupador, Barreiros, Grota Verde e assentamentos.

A casa onde ficava dava para a estrada e, muitas vezes, sentada no alpendre, avistava uma das mais lindas paisagens, que para mim era a das serras. Por ser uma região de passagem, também via constantemente o movimento dos carros, a poeira levantar, as pessoas que entravam e saíam das aldeias. A partir dessa paisagem, eu era invadida por uma sensação de que eu também estava de passagem, em movimento. Mais uma vez, me encontrava em uma experiência que me movimentava, sem que eu sáísse do canto. Deslocava minhas pupilas entre as serras e estradas e parecia sentir mais apreço em contemplar algo fixo. Vivenciei até um deslocamento na coluna, das vezes que

²⁵ Números fornecidos pela Divisão de Atenção a Saúde Indígena (DIASI) do DSEI-CE.

pegava a estrada na garupa de uma moto, chegando desmontada, bagunçada, “estrupejada”. Mas foi no entre serras que as histórias de nomadismo das vidas Potyguara tomaram corpo em movimento.

De acordo com Lima (2007), a comunidade do Mundo Novo era composta, em sua maioria, pelo núcleo familiar “dos Paixão” e os casamentos aconteciam no interior do mesmo grupo. Porém, esse padrão, no decorrer dos anos, por ocasionar uma redução da população, passou por mudanças. Os homens de fora foram aceitos e, quando casavam com alguém do grupo e tinham filhos, eram integrados. O marco do surgimento do grupo Paixão é a história de casamento entre dois primos Potyguara, José Maria da Paixão e Maria Tomázia da Anunciação, em 1897 que foram morar em Jacinto e que, em 1918, conseguiram comprar uma parte de terra a qual denominaram de Mundo Novo.

Segundo eles, como nômades, no passado habitavam da Serra das Matas até a Serra Grande. Somente com a chegada dos fazendeiros criadores de gado solto é que foram perdendo seu território, transformando-se em moradores destes. Ao chegarem a Mundo Novo, encontraram pedaços de vasilhas e sepulturas, que juntamente com as inscrições rupestres presentes na região são assumidas pela geração atual como herança de seus antepassados (LIMA, 2007, p. 100).

Narrativas nômades entre serras que não possuem imbricações sedimentares, mas com conexões entre a vida de povos. O nomadismo entre serras, marca a vida dessas famílias que começaram a se fixar com a chegada de fazendeiros criadores de gados e com a compra de terras.

Ainda de acordo como a mesma autora, na localidade de Jacinto, não foram percebidas referências à endogamia, mas uma recorrência de uniões entre determinadas famílias, apontando para a existência de casamentos preferenciais entre os Bentos e Ugenas considerados “famílias-tronco”, “herdeiros” da terra aldeã. Os homens de outras famílias e etnias integrados no grupo das famílias do Jacinto mantinham a identidade étnica de sua família de origem.

Há no Mundo Novo e no Jacinto outras maneiras de relações de aliança, como, por exemplo, a permanência de pessoas que não fazem parte de um núcleo familiar, pois vieram “de fora”, e casos em que uma família é adotada por participar do movimento indígena e das atividades da comunidade. São relações de afinidade que dizem de laços familiares construídos não só a partir da consanguinidade, mas que fazem alianças com o parentesco, vizinhança e afinidade política.

Certa vez, quando estava na aldeia de Jacinto fui convidada pelas professoras a ajudar na elaboração de um cartaz que seria apresentado em uma reunião do movimento indígena, na localidade de Grota Verde. O cartaz deveria apresentar a realidade da aldeia, ou seja, a sua composição. Resolvemos simular a distribuição das famílias, destacando aquelas que se identificam como indígenas. Listamos as famílias, cada uma delas foi representada por uma casa, e iniciamos a colagem. Passado algum tempo, percebi que todas as casas identificadas como indígenas pertenciam a membros da família dos Bentos e dos Ugenas. Concluí que o parentesco era o elemento de identificação. Apressei-me, então, em separar todas as casas pertencentes a estes núcleos familiares e assim adiantar o serviço, pois economizaria a interrogação: esta é indígena? De repente, quando estava colando duas famílias dos Bentos, fui advertida: “Estas aí não! Eles não são indígenas”. Retruquei perguntando: “Mas eles não são Bento?” Marlúcia, que é professora e membro desta família, respondeu: “São, mas não são daqui. São de fora. São da Várzea”. Insisti: “Mas o Mané Bento, seu bisavô, também veio da Várzea, não?” Ela, que é filha de um Bento com uma Ugena, respondeu: “Veio, mas a família dele passou a ser daqui depois que se casaram com os Ugena”. Concluí: “Ah! Entendi. Então são indígenas os que pertencem à família dos Bentos e dos Ugenas que são daqui, é isto?” Ela respondeu: “É”. Mas adiante quando selecionei a casa de Maria Coruja, do núcleo dos Pereiras, e a do Sr. Antonio Vermelho, recebi outra advertência. Eliete: “Estes aí são indígenas”. Perguntei se eles eram da família dos Bentos ou dos Ugenas e elas responderam que não. Mas acrescentaram que eles, mesmos não sendo da família, participavam da comunidade, ou seja, do movimento indígena. Para finalizar, ao identificar a família de Chico Caboquim, Geraldo Pau-Ferro e Zé Sampaio, fui orientada a classificá-los como não-indígenas, por terem vindo de fora e não participarem da comunidade (LIMA, 2007, p. 67).

As touceiras, nome dado aos núcleos formados na aldeia Mundo Novo, são compostas pelo chefe, sua esposa, filhos, filhas, bem como suas irmãs solteiras e viúvas. Quando fui atrás de saber o que era uma touceira, deparei-me com os sentidos de ser uma grande moita, a parte rizomática subterrânea da árvore e o conjunto de filhos de uma planta. As touceiras, que servem de orientação para identificação desses povos, são levadas à sucessivas divisões, para além dos núcleos familiares dos Paixão sendo criados outros grupos como os do Veim e do Pedro e do Darico e dos Pereiras e... que trazem uma multiplicidade de relações com pessoas de outras famílias, etnias indígenas e até com brancos. No Mundo Novo, todos são considerados indígenas, mesmo os que de fora se casaram com membros da família dos Paixão e passaram a morar na aldeia.

Essas touceiras questionam a origem e são processos de composições. São atravessamentos de diferentes povos, relações rizomáticas que nos levam a perceber redes em relações.

As relações familiares também são construídas pela terra, como a criação de parentesco entre Jacinto e Merejos, localidades distantes, conectadas por caminhos chamados de “veredas”.

Os Potiguaras do Jacinto também mencionam relações de parentesco com os Potiguaras da aldeia Merejo, ambas mantendo ligações por terra, chamada pelos nativos de “vereda”, pela Serra da Cupira, entre outras denominações. O acesso a aldeia Merejo é um dos mais difíceis tendo em vista a distância deste núcleo indígena de habitação permanente em relação a estrada carroçável mais próxima (POTYGUARA, 2016, p. 22).²⁶

Na aldeia Mundo Novo, há um costume de partilhar alimentos chamado, de “fazer a vizinhança”. Essa prática é realizada, primeiramente, entre pais e filhos casados, depois entre as touceiras e finalmente, entre os vizinhos mais próximos, ou seja, há uma maior solidariedade entre os grupos familiares, mas essa relação não se restringe a estes núcleos.

Organizam-se nas duas aldeias sistemas de mutirão para realização de atividades como trabalhos na roça, coleta de mel, fazer cerca, estradas, caçar, pescar, construir casas, e existe uma outra forma de administrar o pagamento dos trabalhadores da escola indígena, que chega a subverter a lógica do uso de recurso de uma política pública, a partir de outras concepções de professor, dinheiro e sociabilidade, como nos descreve Lima (2007, p. 138) na forma de gestão dos Potyguara do salário dos professores.

Diante da limitação dos recursos, a sobrevivência das pessoas e o funcionamento das escolas são um desafio. Assim, merece atenção o uso que fazem dos recursos de que dispõem, em especial dos salários dos professores. Em Mundo Novo, este uso resulta na constituição de duas categorias de agentes em torno da educação escolar indígena: os contratados e os colaboradores. Na primeira categoria estão o núcleo gestor e os professores contratados pela SEDUC. Na segunda, a merendeira (Curita), a zeladora (Celeste), as animadoras culturais (Chica, Madalena e Tonha), os bombeiros (Toinho e Tote), os que cuidam da roça comunitária (Veim, Jean e Pioba) e dos canteiros da comunidade (Cancão, Zé Pedro e Chico Souta). Curita e Celeste são pagas com a partilha de R\$ 12,00 feita por todos os contratados. Chica, Madalena e Tonha recebem cada uma R\$ 30,00 pagos do salário de Teka, a diretora. Com a vitória de Chico Madeira, a prefeitura ofereceu cinco contratos no valor de R\$ 58,00; daí vem a remuneração de Jean, Pioba, Cancão, Zé Pedro e Chico Pedro. Erinalda dá metade de seu salário, cerca de R\$ 150,00, para seu sogro Veim. Valda e Chico Maria, ambos professores, partilham R\$ 70,00 com Toinho e Tote, para que estes abasteçam de água a escola. Na ocupação destes, têm prioridade aqueles que demonstram aptidão para o trabalho requisitado e os que são mais desprovidos de recursos. O primeiro critério visa ao bom desenvolvimento da atividade e o segundo, à distribuição dos recursos. As lideranças indígenas, que na Serra das Matas são geralmente as pessoas à frente da escola indígena, sustentam o discurso de que a escola indígena deve estar a serviço da comunidade. Como tal, precisa atender às necessidades desta, e isso inclui a divisão de salários. Como a comunidade escolhe o professor, ela é dona do salário, por isso tem o poder de decidir como a quantia deve ser aplicada.

²⁶ Marlúcia Potyguara, professora indígena da aldeia Jacinto e também pesquisadora do projeto coordenado pelo Professor Andrea Caprara, realizou um consolidado das entrevistas feitas por professores e alunos em um livro cujo nome é Memórias das Aldeias Jacinto, também, utilizado como material didático da escola.

Os Potyguara trazem como memórias de sua origem diversas narrativas, como a do “Massacre da Furna dos Caboclos”, um lugar onde existem pinturas rupestres e com chão repleto de ossos e artefatos de cerâmica; do “Massacre na Região do Riacho do Sangue”, na ribeira do Jaguaribe, com a migração de famílias de Baturité; a história de uma índia que foi “pega” por vaqueiros e a de uma índia transformada em escrava pelo coronel Feitosa, dentre outras. São histórias de cativeiro, fugas, perambulações, deslocamentos de fronteiras, lutas marcadas por doenças, fome, terra e contra fazendeiros e feitores.

Essas histórias de memórias são também de silêncios e medo. Um dia, antes de conversar com os Vermelhos (Antônio Vermelho e sua companheira Socorro), fui advertida por uma professora Potyguara que eu ia ter dificuldades para entendê-los, por causa do jeito de falar carregado de uma linguagem bem particular dos sertanejos. Fiquei bem apreensiva, mas, quando sentei e eles começaram a conversar, voltei ao meu tempo de criança, quando ia à Canindé e ficava horas escutando os moradores mais velhos que se deslocavam de suas casas para a casa dos meus avós, na intenção de conversar e assistir a novela em uma TV ligada à bateria do carro. A professora havia acrescentado que eles, na década de 1970, escondiam-se, quando avistavam um carro ou passantes, e que a mãe de Antônio Vermelho tinha sido uma índia “pega a dente de cachorro”, logo, ele não falava muito sobre isso.

Antônio Vermelho, ao conversar comigo, disse que era chamado de vermelho por causa do seu pai, Chico Vermelho, um homem tão claro que ficava vermelho, quando exposto ao sol, e que sua bisavó foi uma índia que tinha sido “pegada na brabeza”.

Ser “pego no laço” e “pego a dente de cachorro” foram expressões que mais encontrei nas muitas conversas que tive e em livros lidos, sendo o sentido atribuído para caracterizar os índios bravos, que deviam ser caçados no mato como animais e amansados. Essas declarações trazem lembranças das violências que sofreram os indígenas para serem capturados, e, para muitos, é melhor relegar essas histórias ao esquecimento.

O termo “caboclo” foi comumente utilizado para que os indígenas sobrevivessem, pois diz de relações com a sociedade dominante e, a partir desse atributo, podiam fugir dos estigmas que o termo “índio” carregava, assim como, a palavra caboclo possibilitava que eles se diferenciassem dos brancos e dos escravos.

Antigamente, era escondido principalmente da igreja católica que chamava de espírito mal, demônio e por isso que a gente se escondia. Hoje, perdemos o medo e estamos fazendo e escrevendo nosso jeito de ser, se comportar e acreditar em nossa força e na potência que temos. Esses saberes é sempre transmitidos de geração e geração (Professora Potyguara em seu diário de campo).

Mesmo com histórias marcadas por momentos de silêncio e medo do dedo do coronel, das mortes e das retaliações, dos estigmas fornecidos pela igreja a partir de termos como homens de cor, tapuias, morenos, homens de campo, caceteiros, os Potyguara fazem uma nova apropriação das palavras e as usam com a força subversiva que a vida oferece, por exemplo: os moradores do Mundo Novo se chamam de povos “caceteiros”, pois para eles esse conceito diz de um jogo e dança e luta com bastões, realizado pelos indígenas na ocupação das Serras das Matas, Ibiapaba e dos sertões adjacentes.

A história da aldeia Jacinto é marcada pela aquisição das terras - que eram tidas como sendo do Coronel José de Araújo Costa - pela família dos Paixões, tornando-se Mundo Novo, e a outra parte, pelos Ugenas, que a nomearam de Selado. Em 1918, Manoel Vitorino de Sousa, mais conhecido como Mané Bento, chegou da região da Várzea ao Jacinto, dando início as disputas entre os Bentos, Paixão e os Ugenas.

Segundo Lima (2007), as disputas eram devidas à incompatibilidade das atividades produtivas e ao apoio e proteção de políticos, e só atenuaram com o falecimento de Mané Bento, empobrecimento dos Bentos, iniciativa de um dos filhos de Manoel, e, sobretudo, por influência dos Ugenas, que se casaram com os Bentos. Lima (2007) infere que as aproximações entre essas famílias foram possíveis por causa dos Ugenas serem tradicionalmente amigos da família Paixão e esse grupo, juntamente com os Pereiras, ser conhecido como “os caceteiros da Serra das Matas”. Simão, que foi um dos precursores da família dos Pereira, tinha uma amizade com Suzana, do Mundo Novo, e em todos os anos há sempre uma renovação dos laços de amizade entre as famílias. A aldeia Mundo Novo está assentada sobre um antigo cemitério, que, possivelmente, seria de escravos do coronel Zé Felipe.

As proveniências de uma aldeia ligam-se à história das outras, a partir de laços de matrimônio, parentesco, amizade, vizinhança, conflitos e solidariedade. A origem também é narrada através do mito da menina e da cobra, que foi escrito pelos professores, quando realizaram o curso do Magistério Indígena.

Uma mulher que tinha muita vontade de ter filhos. Quando foi um dia, ela saiu pro mato e falou para as árvores:

- Eu queria ter uma filha nem que fosse uma cobra.

Tempos depois essa mulher ficou buxuda e teve uma barriga de dois, uma menina e uma cobra. Jogaram a cobra dentro do mar e ficou a menina sendo criada pelos seus pais. Quando a menina estava mocinha, morreu a sua mãe e ela ficou sendo criada por seu pai. A menina ficou moça e um dia pegou a mexer nas coisas de seu pai e encontrou um anel de tucum, pegou o anel e colocou no

dedo, ficou bonzinho para ela. Ela saiu correndo e foi mostrar a seu pai. O pai vendo ela com o anel no dedo ficou assustado e falou:

- Você agora vai casar comigo porque sua mãe disse que eu me casasse com quem esse anel servisse.

- Eu não vou casar com você, porque você é meu pai – disse a Cuiã.

Seu pai insistiu que ia casar com a Cuiã sua filha. A Cuiã saiu para a beira do mar e pediu ajuda a sua irmã.

- Moi de Cobra?

- O que você quer Cuiã?

Que você me ajude, pois o nosso pai quer casar comigo, porque o anel que nossa mãe deixou serviu para mim e ele falou que ia casar comigo.

Disse a Cobra:

- Vá para outra aldeia e lá procure uma mulher que tenha um filho rapaz e você fique sempre assanhada, para eles pensarem que você é feia e no começo o rapaz não vai se interessar por você.

O tempo passou e tudo estava bem na aldeia que a Cuiã estava houve grande cerimônia de casamento. A Cuiã saiu correndo em direção ao mar e disse:

- Minha irmã Cobra?

A Cobra disse:

- O que foi minha irmã?

A Cuiã disse:

- Eu quero um vestido da cor do céu com todos os planetas.

Sua irmã Cobra atendeu ao pedido. A Cuiã voltou para festa e passou toda a noite namorando o filho da mulher onde estava morando. Ele não reconheceu ela devido ela está tão bonita com aquele vestido. Bem cedo a Cuiã guardou seu vestido dentro da caixinha de pau que sua irmã havia dado. No dia seguinte a Cuiã voltou novamente ao mar e pediu sua irmã um vestido da cor do campo com todas as flores. Sua irmã Cobra fez seu pedido. No outro dia pediu um vestido da cor do mar com todos os peixes, sua irmã lhe atendeu e pediu que quando ela fosse se casar na hora da cerimônia chamasse por ela, que assim iria desencantar, desvirar de cobra pra mulher.

Na hora do casamento a Cuiã se esqueceu de chamar sua irmã e por isso que ainda hoje ela está encantada no mar.

Do casamento da Cuiã com esse rapaz foi que começou os Potyguara (LIMA, 2007, p. 89).

Figura 2 – Desenho do mito de origem Potyguara realizado pelas(os) alunas(os) da escola indígena e disponibilizado pelas professoras ao grupo do projeto em 2015



Fonte: Trabalho das(os) alunas(os) indígenas.

Não cairei na armadilha hermenêutica de desvendar, como sentido do mito, questões referentes ao incesto, relações fálicas, mas escrevo a partir das minhas

aproximações, com várias percepções do mito que se interpenetram e dizem da vida das pessoas dessas aldeias.

As apropriações, com as diferentes narrativas míticas, fizeram-me considerar que não há um sentido naturalizado. Deparei-me com uma memória que não se reduz a depósito de conteúdos do passado do qual os Potyguara são reféns e cujo papel é a repetição de premissas morais que devem ser recordadas por sujeitos culpados e ressentidos.

Nas narrativas míticas, há repetições criativas que nos levam a uma transformação nas lembranças. O tempo é rede de relações entre passado, presente, além de invenção e lançamento para o futuro, ou seja, ele é arrancado da ordinariedade.

São narrativas que nos trazem uma geografia mitológica dos Potyguara, como habitantes do litoral, assim como de suas histórias de migrações, fugas e transformações. A Cobra lançada ao mar diz dos Potiguara do litoral, e Cuiã, que foge do pai, dos povos que escaparam pelo entre serras.

O mito também fala de vivências que não estão restritas ao passado, mas que se processam todos os dias, como o costume de Cuiã de sair para o mato e conversar com as plantas, que é atualizado nas conversas diárias que os Potyguara têm com as plantas, com o roçado.

Os mitos não são simples narrações das origens, eles dizem de seres virtuais com capacidades transformativas, produtores de diferenças e de discontinuidades entre as espécies; entre céu, terra, mar que atualizam o mundo, ou seja, dizem do por vir, virtual, potência de modos de vida.

Levar a sério é perceber que os mitos são capazes de criar igualmente verdades, tendo o passado uma plasticidade que vai sendo atualizado através de memórias que criam, não só pelas lembranças, mas pelo esquecimento. Esquecimento não é o negativo da lembrança, mas o que possibilita dilatar o passado no presente para o futuro.

Aos indígenas também interessam as narrativas que contemplem suas perdas e sofrimento, mas não para ficarem ressentidos, todavia para resistirem, lutarem através de histórias que trazem elementos para composição, devir-serpente da memória, com poder de transformação, fertilidade, cura.

No período de 15 a 17 de abril de 2002, no Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, em Fortaleza, aconteceu o *Seminário Ceará: terra da luz, terra dos índios*, promovido pela Procuradoria Geral da República, com o objetivo de proporcionar uma maior visibilidade da existência indígena neste estado. O evento contou com a apresentação de alguns ensaios de pesquisadores sobre a temática indígena e, especialmente, sobre os indígenas no Ceará. Diante de uma

das explanações, lembro-me da forte reação dos indígenas frente à possibilidade de uma interpretação favorável do encontro entre indígenas e colonizadores. Refiro-me ao texto de autoria do historiador Eduardo Hoornaert, que trazia uma representação bastante positiva e até mesmo romântica do contato, partindo do namoro *de um branco perfeito com uma virgem morena*, ou seja, o encontro de Martim e Iracema, presente no romance de José de Alencar. Segundo o autor, esta relação representaria o nascimento de um país original, o Brasil mestiço. Terminada a apresentação, iniciaram-se os protestos dos indígenas. Houve uma rejeição fortíssima a tal interpretação. Luis Cabloco, pajé dos Tremembé, afirmou veementemente: “Não é esta a nossa história. O encontro dos nossos antepassados com o branco não foi um encontro de amor. O que houve foi um estupro”. Outras vozes indígenas somaram-se a esta, nelas a figura do estupro adotada por Luis Cabloco para retratar o encontro entre os indígenas e os colonizadores foi bastante recorrente e quase sempre acompanhada do relato da ancestralidade indígena partido de uma índia que foi pega no laço, ou ainda, pega no mato a dente de cachorro e depois trancada dentro de uma casa até que amansasse, ocasião em que era obrigada a viver maritalmente com seu opressor. Como síntese, ficou evidente que aos indígenas não interessam interpretações positivas do contato com os colonizadores (LIMA, 2007, p. 94).

A cobra, além de animal totêmico e com potência de cura, também é temida pelas mulheres de resguardo, pois pode, ao apagar da luz, descer pela rede e abocanhar o peito da mãe para se alimentar de leite. A serpente possui seu duplo: poder de curar e matar. O que consegui nessa caminhada mitológica, foi ir serpenteando-me e me desvencilhando da obrigação de desvelar sentidos ocultos no dito ou não dito. Aceitei a incomensurabilidade das perspectivas!

O mito da menina e da cobra vem sendo transmitido de modo bilíngue. A língua Tupi-Guarani - inicialmente considerada como morta- vem vivendo um movimento chamado de “revitalização” na Educação Diferenciada Indígena.

Houve, nas aldeias Potyguara, um curso de Tupi, a partir da formação de lideranças, contadores de história, caçadores, agricultores, donas de casa, parteiras, professores, alunos, rezadores, pescadores, pajés e caciques, no qual se discutiu a importância da Língua Tupi nas escolas e buscou-se fazer o levantamento dos nomes ainda existentes no Ceará.

As professoras utilizaram a educação bilíngue para construção preliminar de um Atlas de Anatomia, do calendário Potyguara e para identificação de elementos da natureza, costumes, estações do ano com datas significativas, alimentação, tradições, rezas e cantos.

No planejamento escolar de que participei no início de 2017, escutei as professoras e professores indígenas discutindo que, mesmo com esta busca de revitalizar a língua tupi, presente na proposta da política de educação das escolas diferenciadas, há uma valorização pela língua portuguesa e até pelo inglês, como justificativa de preparar os alunos para competirem como iguais nos vestibulares. As professoras diziam que utilizavam o tempo

que deveria ser de aprendizado da língua inglesa para ensinarem o tupi. A atuação do professor não se restringir à sala de aula e eles conectavam as atividades de diferentes disciplinas com a vida na comunidade.

Depois de todas as atividades diárias fui para a escola, desta vez aula em tupi para todos os turnos. Escolhemos aula de campo com o tema: Meio Ambiente. Todos os alunos e professores fomos para a escola cavar buraco, colocar estrumo de pau e água para ser plantado mudas. A tarde fomos todos para o sítio que temos no pé da aldeia para pegar mudas de: bananeiras, seriguela, tamburiu (Professora Indígena Potyguara em seu diário de campo).

Os professores precisam ir pros lugares sagrados aprenderem história, biologia. Como você pode ser professor matando a natureza e jogando lixo? (Coordenadora da Escola Indígena Potyguara no Planejamento Escolar de 2017).

Com Maria Tomázia, segundo os Potyguara e Lima (2007), começa a história da educação escolar no Mundo Novo, sendo, em 1983, implantada uma escola convencional mantida pela prefeitura e com Teka e uma de suas primas como professoras, que ensinavam até a terceira série do ensino fundamental, pois os outros níveis eram ofertados somente na sede do município. O afastamento das professoras Potyguara para o ingresso de pedagogas “de fora” se estendeu até janeiro de 2000, quando os Potyguara decidiram ocupar o lugar das professoras da prefeitura, toda vez que estas chegavam para ministrar aula. Acontecimento que possibilitou, em 2001, o surgimento da escola diferenciada denominada de Escola de Ensino Fundamental Indígena Potyguara da Serra das Matas. A conquista da escola indígena em Mundo Novo serviu de motivação para o surgimento da escola no Jacinto.

A aldeia Mundo Novo, com maior presença de Potyguara, é precursora do movimento organizado pelo processo denominado de “reconhecimento étnico e territorial” dos povos indígenas da Serra das Matas, na qual se destaca a Professora Teka Potyguara. Nesse contexto, Mundo Novo passou a ser Aldeia Mundo Novo, a Associação São Sebastião transformou-se em Conselho Indígena Potyguara da Serra das Matas e Tonha passou a ser cacique e Darico, pajé. Essas mudanças enquadram-se no Processo de Territorialização gerado pela Política Indigenista do século XX, que inclui três papéis: cacique, pajé e conselho.

Ainda em 2001, criaram celebrações de casamento e batizado dentro do que eles denominaram, “religião indígena”. A primeira dessas celebrações aconteceu durante a publicação do livro “Povo Caceteiro da Serra das Matas - A força que vem da terra”, cuja autoria é dos professores Potyguara (LIMA, 2007).

Muitos Potyguara afirmam-se católicos, mas, mesmo possuindo padrões de uniões matrimoniais e batizados impostos pela igreja nas maneiras de construir suas relações familiares, há espaços de diferenciações nas cerimônias que são realizadas debaixo de mangueiras, e nas quais todos são convidados a testemunharem e serem responsáveis por este acontecimento.

Toda comunidade concorda em ser testemunha e ajuda na responsabilidade para com eles. Os pajés benzem e todo povo também. Essa tradição de cerimônia ritual vem sendo bom e acontecendo sempre (Teka|Marlúcia conversando sobre a cerimônia de casamento indígena que ocorreu em abril de 2015).

Os casamentos com brancos, a utilização de tecnologias, roupas, alimentos, religião, saberes tidos como não indígenas são inevitáveis, porém se percebe que os Potyguara buscam digeri-los a partir de novas lógicas de pensar. O branco é um inimigo, mas também possuidor de conhecimento e poder, por esse motivo, com potência de ser incorporado de modo intensivo.

Existe muito, nos modos de fazer dessas aldeias, que se conserva como tradição, costume, mas há muito de novo que é atualizado pelas narrativas, rituais, danças, pinturas, língua. É através das partilhas de alimentos, salários, fluidos corporais, sexuais, terras, que se atualizam seus processos de parentesco e sua história de origem. As narrativas não são heranças passivas de uma essência substancial, mas ativos processos de construção que acontecem pelo viver.

Aqui não cabe buscar uma continuidade cronológica da história dos Potyguara, um sentido para suas narrativas mitológicas nem esboçar uma lista de costumes e tradições, mas refletir as linhas relacionais entre Potyguara e demais forças. Não busco criar moradas, essencialismos, mas linhas de passagem. Questiono-me **quais as experiências de saúde vivenciadas pela comunidade Potyguara?**

5.5 ANDANÇA V: A SAÚDE COMO TERRA: DEVIR-TERRA DO CORPO INDÍGENA E DEVIR-CORPO INDÍGENA DA TERRA

Tal como os indígenas homogeneizados em índio, a terra indígena foi unificada em território nacional, propriedade de um Estado-nação que decide quem é índio e em que locais os indígenas podem viver.

Conforme Ribeiro (2004), a Política Indigenista, cujo objetivo foi a proteção e integração indígena pela pacificação, tratou de dominar esses povos. Para garantir uma sucedida intervenção “pacificatória”, prometeram áreas aos indígenas. Porém, no lugar de obterem terras, os povos indígenas tornaram-se alvos de extorsões violentas. Esses foram alguns dos acontecimentos que marcaram e construíram um país assentado em um processo de concentração fundiária.

O autor acima acresce que tanto a proposta do SPI como a da FUNAI, a partir de interesses mercantis e com o intento de expansão da sociedade nacional, era transformar os indígenas em pequenos produtores, e suas terras em empresas rurais. Logo, o que era denominado de pacificação, proteção e integração foram armas contra a vida dos indígenas e graves violações à sua relação com a terra.

É em torno da terra que surgem os principais conflitos entre colonos e indígenas. Na primeira Constituição republicana, em que houve omissão no que diz respeito às terras indígenas, os governos estaduais ficaram com o controle e com as decisões a respeito das terras devolutas. Desse modo, os Estados consideravam públicas as terras indígenas, sobretudo as áreas de expansão das fronteiras econômicas no Norte e Centro-Oeste, o que prejudicava o processo de regularização, além de denominarem de “bravos” e “resistentes” os indígenas que ocupavam as áreas fronteiriças, tornando-os miras das estratégias de pacificação nas quais se destacaram Rondon e o SPI. Esses utilizaram os procedimentos de “amansar” os indígenas para conseguirem que as áreas ficassem acessíveis à construção de estradas, ferrovias e outros empreendimentos econômicos (OLIVEIRA, 2016).

O governo decretou as terras indígenas como devolutas a partir da Lei das Terras (1850), espoliando os indígenas de seu território e tornando-os dependentes do Estado. De acordo com Cordeiro (1989), essa lei adéqua a estrutura fundiária do Brasil Imperial às exigências econômicas e, segundo Leite Neto (2006), no Ceará, muito do desaparecimento dos povos indígenas foi provocado por essas desapropriações.

Conforme Oliveira (2016), o censo de 1890 procurou promover um país republicando formado por iguais, independente de raça, tendo o surgimento, em 1940, do

termo pardo para englobar mestiços e indígenas. Isso provocou um quantitativo de indígenas com pouca significação demográfica. No ano de 1960, quando surge o primeiro levantamento realizado pela FUNAI das terras indígenas, contabilizando um total de 41 milhões de hectares (ha), construíram-se discursos considerando a quantidade de terras superior ao número de indígenas existentes.

Com a Emenda Constitucional nº 1, de 1969, as terras indígenas passaram a ser inalienáveis, cabendo à FUNAI assegurar a posse aos indígenas. Prossegue Oliveira (2016), que os anos 80 foram marcados por uma grande preocupação em medir as posses e demandas indígenas quanto à terra. Nessa mesma década, o Conselho Indígena Missionário (CIMI) divulgou uma lista de terras indígenas que, a partir das formas de análise e organização dos dados, diferia da que fora lançada pela FUNAI em 1981, não enumerando as terras de acordo com as unidades administrativas, mas por área cultural e trazendo, em números, somente as terras demarcadas, mostrando, desse modo, a morosidade e ineficácia das agências de proteção indígena em relação à garantia e posse das terras.

Os dados criados pela FUNAI apresentavam-se como unidades absolutas e naturalizadas, desvinculados das condições que o geraram, tornando invisível o interesse estatal e mercadológico pelo controle das terras indígenas.

Através do decreto nº 81.118 de 1983, é retirado da FUNAI o poder de criar terras indígenas passando a responsabilidade a um grupo técnico - composto por membros da FUNAI, do Ministério do Interior e Secretaria Especial de Assuntos Fundiários - vinculado ao Conselho de Segurança Nacional para resolver as questões pertinentes às terras indígenas. Porém, tal conselho, partia do entendimento de que era excessivo o número de terras indígenas comparando o indicador hectares/índios aos parâmetros de módulo rural do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

A Constituição de 1988, com a definição de terra como “tradicionalmente ocupada”, foi considerada um avanço na legislação nacional, e as terras reivindicadas pelos indígenas ganharam mais visibilidade política, porém sem a garantia de respeito aos direitos desses povos em relação às suas terras. Como diz Krenak²⁷

Podemos continuar a fazer de conta que aquele contrato está valendo (Constituição de 88), mas quem está exercendo o poder já jogou aquilo no lixo. Tem muitos segmentos da vida política e social brasileira que acham que tem que radicalizar e retomar esse espaço de para o interesse comum. Não deixar que ele seja apropriado por quadrilhas. Se nós estamos vivendo no contexto que quadrilhas tomaram conta

²⁷ Entrevista de Krenak disponível em: <<http://www.nonada.com.br/2017/03/o-pensamento-colonial-se-prolifera-como-praga-adverte-ailton-krenak/>>.

do poder como vamos querer que eles cumpram um pacto social com a gente? É brincadeira, né? Nós estamos nos iludindo.

A década de 1990 foi marcada por discussões sobre terras e Meio Ambiente. Esses debates estiveram presentes na ECO-92, gerando conversas sobre política de identificação e demarcação de terras.

Para Kopenawa citado por Albert (2002), os indígenas não se utilizam do termo “meio ambiente”, pois esta expressão diz do que restou da destruição dos brancos. Para os indígenas, o propósito é cuidar da floresta inteira, e não de uma parte residual. As reservas indígenas criadas pelo Estado trazem um termo que é sintomático do que se fala, são resíduos das terras usurpadas.

Durante os governos de 2003 a 2015, houve decaimento nas homologações das terras indígenas, além de apoio às políticas de exploração dos recursos naturais, como o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) que conferia apoio financeiro estatal aos “empreendedores” de obras de infraestrutura. O CIMI, durante esse período, identificou 519 empreendimentos que afetavam 437 terras indígenas e 204 povos (CIMI, 2015).

Nesse sentido, esse Estado, que tem por obrigação constitucional proteger os indígenas, até hoje, não os resguarda e nem os representa, já que é formado, em sua maioria, por brancos latifundiários e protetores do agronegócio. Assim como continua travando uma guerra contra os povos indígenas, como nos demonstra a PEC 215/2000, que retira do Executivo e transfere à bancada legislativa a exclusividade em negociar a demarcação de terras indígenas. Esta transferência da União para o Congresso Nacional, ou seja, para deputados federais e senadores, além de produzir morosidade, deixa a cargo de uma bancada política, ligada ao agronegócio, a decisão sobre a demarcação de terras indígenas (essa mesma bancada que estabeleceu projetos de lei para facilitar licenciamentos ambientais, de forma a beneficiar empresários do agronegócio).

Segundo Molina (2016), as empreiteiras com maior controle sobre o Complexo Mínero-Energético-Financeiro são as mesmas noticiadas pelas relações com a Operação Lava Jato, e que possuem fortes vínculos com o atual governo brasileiro.

Em nota pública de dezembro de 2016, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) expõe uma exclamação: Pelo direito de viver! E as organizações indígenas denunciam o governo atual como ilegítimo e a adoção do Marco Temporal como sendo uma incoerência.

O Marco Temporal é uma tese jurídica que defende os direitos territoriais somente aos indígenas que estavam em suas terras no dia 05 de outubro de 1988. Essa decisão

obstaculiza os já morosos processos de demarcações e permanência dos indígenas em suas terras, além de escamotear uma história de usurpação dos territórios indígenas, procrastinando o direito territorial indígena em favor dos empreendimentos de infraestrutura e do esbulho e usurpação dos bens naturais ²⁸.

Vale salientar que a FUNAI é subordinada ao Ministro da Justiça e que, entre março e maio de 2017, Osmar Serraglio (PMDB) foi o responsável pelo cargo de ministro. Além dessa função, ele foi o relator da PEC 215/2000 e envolvido em invasão de terras indígenas em Mato Grosso. Atualmente a FUNAI é presidida por Franklimberg Ribeiro de Freitas, da etnia manauara e general do Exército, que assumiu o cargo em meio a protestos de lideranças indígenas.

No ano de 2017, houve a publicação da Portaria MJ nº 80/2017 pelo Ministério da Justiça, objetivando submeter os processos de regularização de Terras Indígenas a um grupo técnico composto por representantes da FUNAI, Consultoria Jurídica, Secretaria Especial de Direitos Humanos e Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, além de, nesse mesmo período, o atual presidente anunciar a ocupação da presidência da FUNAI por um pastor evangélico, vinculado ao Partido Social Cristão (PSC) e de um general do exército, do mesmo partido, para o cargo de Diretor de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável, responsável pelo licenciamento ambiental.

Molina (2016) explana que existe uma relação entre a morosidade dos processos de regularização fundiária de terras indígenas e o aumento da violência contra os povos indígenas. Weibe Tapeba, advogado, professor, líder e eleito vereador indígena no município de Caucaia, Ceará, afirma já ter sofrido ameaças por estar na luta por questões que envolvem as terras indígenas.

Além das armadilhas legais ainda surgem como munição contra os indígenas: a exploração de recursos naturais, a construção de empreendimentos turísticos e imobiliários em áreas indígenas, a criminalização dos indígenas, e esses ataques são legitimados por este Estado, tido como o responsável em protegê-los e estabelecer serviços de integração e assistência.

O processo demarcatório das terras Potigatapuia (nome que aglutina os Potyguara, Tabajara, Gavião e Tubiba-Tapuia) começou em 2003, e os indígenas ainda aguardam a publicação de regularização no Diário Oficial da União (DOU). No Ceará, só a terra do

²⁸ Acessar nota pública em: <<http://ecopore.org.br/nota-publica-articulacao-dos-povos-indigenas-do-brasil-apib/>>.

Córrego João Pereira, nos municípios de Acaraú e Itarema, e a dos Tapeba, no município de Caucaia, concluíram o processo de regularização.

No prefácio do livro “A queda do céu” de Bruce Albert, etnólogo, e Davi Kopenawa, xamã, Viveiros (2015b) diz que a terra para os indígenas não é simplesmente algo abstrato, um território que deve ser demarcado, registrado, cercado, dividido e administrado pelo Estado, um traçado no globo ou porções que interessam às corporações empresariais e ao sistema latifundiário, que hoje ocupam vários ministérios e controlam o Congresso. A terra é abrigo, casa, morada, ambiente, *hutukara* e *urihi a* (conceitos yanomami que dizem do mundo como floresta fecunda, transbordante de vida). Segundo Kopenawa, citado por Viveiros de Castro (2015b, p. 32) no introito do livro:

Quem ensinou a demarcar foi o homem branco. A demarcação, divisão de terra, traçar fronteira é costume de branco, não do índio. Brasileiro ensinou a demarcar terra indígena, então a gente passamos a lutar por isso. Nosso Brasil é tão grande e a nossa terra é pequena. Nós, povos indígenas, somos moradores daqui antes dos portugueses chegarem. Lutei pela terra Yanomami para que o meu povo viva onde eles nasceram e cresceram, mas o registro de demarcação da terra Yanomami não está comigo, está nas mãos do Governo. Mesmo diante das dificuldades, o tamanho da nossa terra é suficiente para nós, desde que seja mesmo somente para nós e não precisamos dividir com os garimpeiros e ruralistas.

As demarcações levam a uma apropriação e marcações por coordenadas, para melhor localizar e controlar, além de virem juntamente com pretensões do Estado em criarem fixos identitários e marcadores culturais para dizer o que são os indígenas e como devem se comportar para ascenderem a direitos.

Mesmo utilizando o termo demarcação como algo que desejam, e território como espaço de vida para suas conquistas políticas, os termos passam por desterritorialização e servem de territorialidade nova a partir das lutas indígenas.

À luta pela demarcação se vinculam às discussões sobre cultura e falta de terra, que são um grande problema nas aldeias Mundo Novo, em Monsenhor Tabosa, já que estão em uma área de terreno acidentado e de baixa qualidade produtiva, o que levou e continua impulsionando muitas pessoas a se evadirem e pagarem para morar, plantar em outras terras. Mesmo na aldeia Jacinto, há os que arrendam suas terras e os que pagam para plantarem nas terras de outros (LIMA, 2007).

Com isso vai se aprendendo a ser alegre para viver bem, especialmente a luta pela permanência na terra e também sua demarcação sendo a coisa mais importante para a gente poder permanecer com a nossa cultura viva (Descrição em diário de campo das pesquisadoras Potyguara contida abaixo da foto de um ritual).

O território não se restringe às fronteiras político-geográficas, mas às forças que produzem novas composições políticas, de luta, de sociabilidade. Guattari|Rolnik (2005, p. 388) afirmam que a noção de território:

É entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos.

O território, segundo Deleuze|Guattari (2012a), é um agenciamento que ocorre a partir de conteúdos das coisas e pessoas (agenciamentos maquínicos de corpos) e de expressões, com as formas em que esses conteúdos se manifestam (agenciamentos coletivos de enunciação). O pensar se faz na relação entre o território e a terra, sendo a terra a grande desterritorializada com códigos móveis e atravessada por fluxos e intensidades que são reterritorializados pela construção de territórios.

A inconstância e o nomadismo dos conceitos indígenas trazem aberturas a diferentes pensamentos, que falam de territórios e terras para além de espaços geográficos e que admitem força de movimento, espaços de mobilidades, rizomas de conexão, terras de passagens. É uma geografia do pensamento, com dinâmicas des-re-territorializadoras.

Mesmo se unindo a outros grupos para lutarem pelas terras, os indígenas assumem que esta união não é no sentido de se perceberem todos como iguais. Como diz Krenak “Os povos podem se unir sem serem todos iguais. Cada um com sua autonomia, aspirando o mundo que quiser viver”. E continua asseverando que é preciso uma crítica epistemológica às nossas formas de conhecimento.²⁹

Ainda no livro “A queda do céu”, Kopenawa|Albert trazem a Terra como um lugar de Xapiris e outros espíritos da floresta. A floresta é percebida como lugar sagrado que respira e sofre com os ataques de desmatamento, porém sua dor não é escutada pelos ouvidos surdos dos brancos (os *napë*, forasteiros, inimigos, povo da mercadoria) e nem percebida por seus pensamentos esfumaçados pela ganância que trouxe as fumaças de epidemia dos minérios, do petróleo, das bombas. Somente os antigos xamãs Yanomamis sabem invocar os

²⁹ Ver <<http://www.nonada.com.br/2017/03/o-pensamento-colonial-se-prolifera-como-praga-adverte-ailton-krenak/>>.

Xapiris para que dancem a fim de combaterem as epidemias (Xawara) e impedirem o desabamento do céu.

As pessoas comuns não sabem nada dos lugares que os espíritos evocam. Seu entendimento é curto demais. Por falta de ver os espíritos em sonho, seus pensamentos não são muitos e nunca se afastam muito delas. Ficam gravados em suas caçadas, nos objetos de troca ou nas mulheres que desejam (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.168).

Os brancos dormem deitados perto do chão, em camas, nas quais se agitam com desconforto. Seu sono é ruim e seu sonho tarda a vir. E quando afinal chega, nunca vai longe e acaba muito depressa. Não há dúvida de que eles têm muitas antenas e rádios em suas cidades, mas estes servem apenas para escutar a si mesmos. Seu saber não vai além das palavras que dirigem uns aos outros em todos os lugares onde vivem (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 461).

Os autores colocam que esse é um livro “para” o povo da mercadoria, de corpos pálidos e não pintados, que possuem os pensamentos esfumaçados e confusos, um povo que dorme muito, mas não sabe sonhar. Como nos traz o filme o Abraço da Serpente³⁰, nas palavras do xamã: “só quem aprende a sonhar pode se salvar”.

Há uma diferença entre o conhecimento que os brancos têm, a partir dos fatos, e os pensamentos indígenas, que os permitem voar pelos sonhos. Este um conhecimento relacional, que se constrói pelo contato, pela contaminação com as plantas usadas para fazer sonhar, com os espíritos e com a floresta. O conhecimento não se torna uma forma de representar, refletir, mas de interagir e criar (VIVEIROS DE CASTRO, 2007b). Como diz Teka Potyguara, em um encontro do grupo de pesquisa, “somos movidos por 3 coisas: tempo, espaço e sonho. Se você não sonhar não vai para lugar nenhum”.

As terras indígenas são uma parte do meio do mundo, e delas se produzem conhecimentos para as rezas e curas, como diz o Pajé Astrogildo Potyguara:

Eu curo com fita benzida, eu rezo as águas dos olho d'água, eu benzo também a mãe terra para nós termos mais paz nela, me comunico muito bem com outros. Conversar ajuda muito nós rezadores. Nós não comunicamos muito sobre a reza porque senão ficamos fracos, nos comunicamos com a mãe natureza. Nós rezadores temos um dom que repassamos para curar os enfermos da natureza.

A questão da terra é algo que está conectado com a moradia, relações familiares, alimentação, educação, com a saúde, ou seja, com a vida, reverberando **do** e **no** corpo, como

³⁰ Filme de Ciro Guerra, lançado em 2016, que narra a viagem do etnologista alemão Koch-Grunberg em busca de cura com a ajuda do xamã Karamakate, sobrevivente da tribo dos Cohiuanos, e a viagem futura do etnobotânico Richard Evans Schultes na tentativa de refazer os passos de Grunberg para encontrar uma planta com poder de cura e de interesses econômicos.

diz Amora, de 59 anos, Pataxó: “Tenho uma filha em depressão permanente O ICMBio³¹, os fazendeiros e os pistoleiros não nos dão sossego. Eu mesmo, depois que vim pra cá, na retomada, passei a ter pressão alta”.³²

Como ter saúde, educação e não ter terra? O homem não mora no ar. Temos que lutar pela terra. Terra é moradia, é onde tira o alimento e é o que alimenta o movimento indígena (Liderança indígena Potyguara em uma Conferência sobre Saúde em 2015 em Crateús).

Em depoimento à Carta Capital, Takumã Kuikuro denomina o Congresso Nacional de “Casa dos Feiticeiros”, “Casa da Doença”, “lugar que hoje traz doença para qualquer povo indígena do Brasil”, que não defende os povos indígenas, mas somente seus interesses³³.

Os povos indígenas são os nativos, originários da terra da qual nasceram, como retrata uma das cenas do filme Terra Vermelha em que o Cacique Nádio, diante da provocação do fazendeiro, que diz que a sua família lá está há três gerações, pega um pouco de terra e a coloca na boca. Ele não diz nada, mas do silêncio e da terra na boca reverberara um grito de quem, ao comer a terra, torna-se terra. Esse momento do filme diz de uma definição relacional corpo-terra, devir-terra do corpo indígena e devir-corpo indígena da terra. Enquanto o ruralista possui a propriedade da terra, o indígena a incorpora em uma relação que não é de apropriação, mas corporal, visceral, vital. Uma relação que os indígenas constroem, a ponto de se assumirem “como terra”.

A vida indígena passa pelo devir terra-corpo que marca como linhas de possibilidades cartográficas, a saúde Potyguara. É uma relação de pertencimento, e não de propriedade, que diz de relações de afinidade e de vida. A terra ventre de vida, alimento, moradia e construção de relações, que alimentam as lutas e também os sonhos.

A Água é um dos recursos importantes e está presente não só nas demandas políticas, como nas narrativas míticas. A agricultura não está restrita a uma função do agricultor, e seu fruto não se volta só para o consumo de quem plantou e de sua família.

³¹ Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade é uma autarquia vinculada ao Ministério do Meio Ambiente e criada em 2007 pela Lei 11.516 com o poder de polícia ambiental para a proteção das Unidades de Conservação federais.

³² Notícia sobre a Carta do povo Pataxó do Prado para as autoridades brasileiras divulgada no blog Combate ao Racismo Ambiental disponível no link: <<http://racismoambiental.net.br/?p=203579>>.

³³ Acessar depoimento em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/takuma-kuikuro-um-indigena-em-brasiliano-dia-do-golpe?utm_content=buffer699a4&utm_medium=social&utm_source=twitter.com&utm_campaign=buffer>.

Desde o início da comunidade, povos indígenas colaboram com novas formas de cultivo e influenciaram na alimentação. Ainda hoje quando um dono de roçado está doente, as pessoas se reúnem e trabalham nas suas terras (Indígena da aldeia Jacinto).

Como já nos deparamos, há o cultivo da ação de partilhar entre os Potyguara, e a agricultura, como uma arte, é muitas vezes aprendida, passada pelos pais e diz de uma relação com a natureza, com a terra, para saber o tempo de plantar e colher. Ela está organizada de forma cíclica, a partir de uma temporalidade que mantém relações com a falta ou chegada das chuvas. Os moradores percebem as chuvas, pela escuta do choro da catingueira ou do canto da peitica, pelo aparecer do ninho da maria-de-barro, do feijão brabo, pelo voo baixo das andorinhas (LIMA, 2007). Se essa vida avisa que haverá inverno, os Potyguara vão encoivar o roçado em novembro e plantam em janeiro caso o inverno não seja bom, podem plantar até no mês de março.

Quando há um bom inverno a colheita dá para sustentar por todo o ano, quando é um ano de seca é um pouco difícil para quem trabalha na roça. Quando o inverno começa no mês de janeiro a plantação de milho, feijão e outros são feitas. Quando não chove nesse mês, começa só no mês de março. A colheita do feijão é feita a partir do mês de maio e os demais a partir do mês de agosto. O senhor Franciné disse que se sente feliz, porque tudo que conquistou foi através da agricultura. Perguntamos ao senhor Franciné se estivesse surgido outra oportunidade de trabalho, exercendo outra profissão, se ele teria aceitado? Ele respondeu que não, porque a agricultura é uma das riquezas da nossa terra (Diário de campo das entrevistas realizadas pelas/os alunas/os da escola indígena ao agricultor Franciné).

Dentre os produtos mais plantados, o feijão ganha espaço, chamado de “panela certa”. No passado, as famílias Potyguara dedicavam tempo para debulhar o feijão no terreiro a noite inteira, enquanto contavam histórias (LIMA, 2007).

Como acreditam na existência do mau-olhado nos roçados, há diversos modos de cuidar da plantação, tais como: utilização de um chifre pendurado ou de sal grosso nos três cantos do canteiro, deixando o quarto para o mau-olhado sair. Soma-se a essa ação, para que o roçado fique bonito, a utilização de biofertilizantes que combatam as pragas e insetos.

Os deslocamentos dos Potyguara são provocados pela falta de espaços para a agricultura e a pecuária. A agricultura é mais utilizada para o consumo e a pecuária se volta para a venda, quando há excedentes ou em casos de necessidade, e o gado marca quem são os que possuem melhores condições financeiras.

Em um desses encontros do grupo de pesquisa, enquanto se discutia sobre os artigos de saúde indígena publicados nas revistas de Saúde Coletiva, uma professora visitante

perguntou à liderança indígena sobre o que seria saúde, ao que ela respondeu “ausência de doença, é também genética...”, sendo logo interrompida com outra interrogação da docente: “genética?!”. Surpresa diante da admiração interrogativa da professora, a liderança indígena disse abraçada: “sim, quando a doença do pai passa pro filho”, sem ir mais adiante nessa explicação, entrou em outro fluxo e disse “saúde pra nós é plantar, colher, viver bem com a comunidade”. **Indícios de uma ética, de uma política?!**

Novamente, a cena do filme Terra Vermelha reaparece na lembrança, quando a liderança indígena diz de uma explicação que acredita ser a que o outro queira ouvir, pois é a que tem divulgação e legitimação dentro do campo acadêmico. Contudo, o fluxo da conversa desloca-se e aponta para uma saúde com verbos no infinitivo. Eles trazem ações que extrapolam a fala e transitam de um ato virtual a outro, de maneira intensa, marcam os devires e dizem de acontecimentos inseparáveis da terra.

Quando a professora fala que saúde é plantar, colher, viver, diz de uma saúde inseparável da questão da terra e os verbos fazem a vida surgir entres sentidos, agindo e escapando dos termos. Dessa maneira, os termos não compõem um sistema abstrato com a finalidade de representar a realidade, mas ações que expressam relações entre corpos.

Os infinitivos plantar, colher não estão relacionados com o tempo do calendário. Os verbos não flexionados não dizem das pessoas do discurso nem do momento expresso pela ação verbal (presente, passado e futuro), mas extrapolam os nomes, pois não se referem a um sujeito, mas a operações do desejo, e escapam a própria maneira como se experencia o ritmo do tempo cronológico. As ações parecem dizer do tempo agido, tomam para si o poder de nos situar em momentos da vida: tempo do plantar, colher e apontam para uma simbiose com a atualidade, distendendo o tempo, fazendo despontar a multiplicidade.

Como traz Deleuze (1994b), em relação ao infinitivo, este remete ao *aion*, tempo do acontecimento, do já passado e ainda por vir, virtual, potência de modos de vida. No acontecimento, as experiências são tão intensas do tempo que a vida torna-se infinitiva e a sucessão temporal parece não ter espaço.

Existem dias para caça: terça, quarta, sexta e sábado, sendo segunda o dia das almas que provocam visagem no mato, e a quinta, o dia do caipora, protetor das caças, que assombra com suas “marmotas”. Embora as localidades da região possuam limites definidos, os caçadores transitam livremente por ela. O limite considerado nas caças é o de cuidar para não caçar espécies em extinção.

Os espaços e o tempo são combinações de ações, desejos, sensibilidade e inteligibilidade, e o plantar, o caçar são ação de atravessamento de fronteiras. O tempo é agido. Deleuze|Guattari (2012b, p. 51) exprimem, quanto ao verbo no infinitivo, que esse:

Não é absolutamente indeterminado quanto ao tempo, ele exprime o tempo não pulsado flutuante próprio ao Aion, isto é, o tempo do acontecimento puro ou do devir, enunciando velocidades e lentidões relativas, independentemente dos valores cronológicos ou cronométricos que o tempo toma nos outros modos. Assim, estamos no direito de opor o infinitivo como modo e tempo do devir ao conjunto dos outros modos e tempos que remetem a Cronos, formando as pulsações ou os valores do ser (o verbo “ser” é precisamente o único que não tem infinitivo, ou melhor, cujo infinitivo é apenas uma expressão vazia indeterminada, tomada abstratamente para designar o conjunto dos modos e tempos definidos).

Devir é um verbo que não conduz ao “ser”, mas a uma legião, não é vir-a-ser, mas um constante tornar-se. Partículas em relações de movimento e repouso, o entre do processo de desejo, zona de forças entre o que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos. Como diz em Deleuze e Parnet (1998, p. 55):

Há, nesse caso, como que verbos no infinitivo, linhas de devir, linhas que correm entre domínios, e saltam de um domínio a outro, interreinos. A ciência será cada vez mais como a grama, no meio, entre as coisas e entre as outras coisas, acompanhando a fuga delas (é verdade que os aparelhos de poder exigirão cada vez mais uma reordenação, uma recodificação da ciência).

Porém, não restrito a um verbo, expande-se em um conceito que é da ordem da aliança, da criação que se processa pelo entre, produzindo ramificações sem início e sem fim, conectando uniões ilícitas que devêm novos possíveis sem um jeito único, mas com muito charme, de várias combinações.

É como na vida. Há na vida uma espécie de falta de jeito, de fragilidade da saúde, de constituição fraca, de gagueira vital que é o charme de alguém. O charme, fonte de vida, como o estilo, fonte de escrever. A vida não é sua história; aqueles que não têm charme não têm vida, são como mortos. Só que o charme não é de modo algum a pessoa. É o que faz apreender as pessoas como combinações e chances únicas que determinada combinação tenha sido feita (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 5).

A maior parte dos artigos e livros, que discutem a questão das terras indígenas, traz esse aspecto da terra dentro de uma visão histórica que desemboca, como consequência, na violação dos direitos. O contato com textos e com os Potyguara possibilitou-me perceber que ao dizer de terra, fala-se também de vida indígena.

Os indígenas colocam que cuidar da terra não é algo que deve ser uma preocupação só deles, ou dos sem-terra, mas de toda a sociedade. Como apontam Danowski e

Viveiros de Castro (2014), existe uma geocorpólitica que problematiza o conhecimento ocidental e moderno, fundado na distinção homem e cosmologia, corpo e razão, natureza e cultura. A terra é que diz da ética, e não a razão humana. Esta, a razão, precisa ser geologizada!

Mesmo em tempos confusos, esfumaçados por epidemias, mortes por um conhecimento insuflado pela ganância, os povos indígenas seguem lutando por terras, pelo direito de viver. Há vida que se multiplica! Como diz MOLINA (2017, p. 168):

Embora tenham algo de sombrio os tempos de hoje – considerando a conjuntura política apresentada na introdução deste trabalho e o aspecto particular do avanço sobre as terras e as vidas dos índios, com os projetos de barramento dos rios amazônicos –, os povos indígenas seguem lutando. Há vida, apesar do incessante e persistente anúncio de morte que cada projeto daqueles traz: vida que se multiplica e fortalece em autodemarcações e retomadas de terra, em ocupações, em cartas, em atos de luta. E poderíamos também dizer: há luta se multiplicando no interior das aldeias, em uma nova roça que se abre em terra retomada, na aliança entre índios e ribeirinhos, assentados da reforma agrária, quilombolas; em uma língua que vai se redescobrimo, na rEXistência. Há vida e há luta na terra, com a terra, e pela terra – pelo direito de viver.

5.6 ANDANÇA VI: DEVIR SAÚDE E MORRER SADIA

Nos estudos em Saúde Coletiva, o conceito positivo de saúde inclui a ideia de ser um direito constitucional, ações sobre os determinantes e condicionantes, um meio ou um resultado para o desenvolvimento social, econômico, pessoal e para qualidade de vida. No texto “As armadilhas da ‘Concepção Positiva de Saúde’”, Camargo Jr. (2007) revela as distorções induzidas pela centralidade da categoria “doença” no modelo biomédico e a preocupante “definição positiva de saúde”, por sua concepção abrangente cuja pretensão é dar conta de uma totalidade frente à inesgotável diversidade da experiência humana.

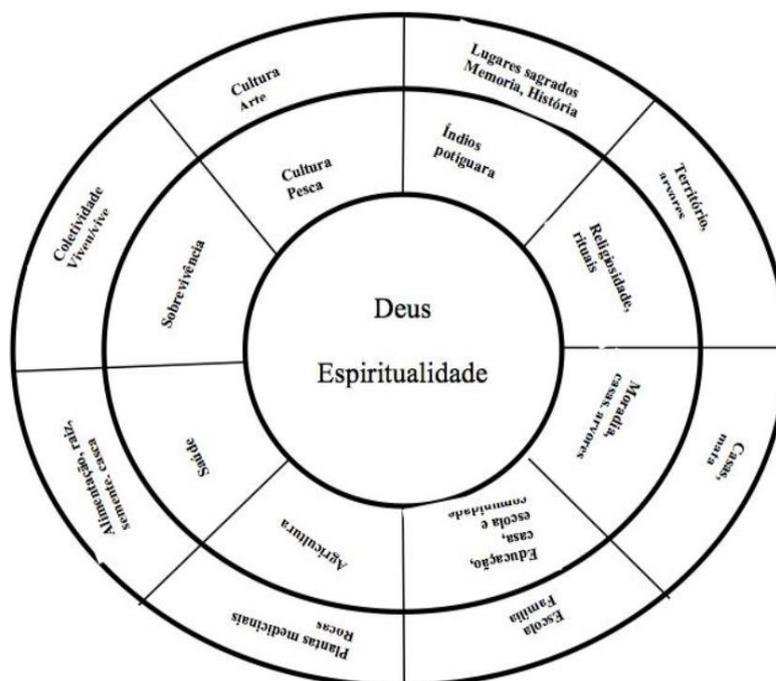
A saúde e a doença, desse modo, tornam-se conceitos claramente definíveis e universalmente aplicáveis, portadores de um essencialismo. Tanto saúde quanto doença situam-se no âmbito da normalidade (no sentido de norma de vida), ou seja, na adequação a um modelo predefinido. A saúde é tida como estado relativamente estável, permanente de equilíbrio ou “bem-estar” que dá conta da “totalidade”. É condição que garante a vida e a reprodução do organismo e pode ser alcançada e mantida até que haja uma interrupção pelo seu contrário: a doença.

Os trabalhos nos serviços de saúde situam-se na busca de uma saúde, no sentido de identificar as doenças para combatê-las, e o estado saudável inclui uma “saúde em si” que se opõe a uma “doença em si”, e a exclui terminantemente.

Vários aspectos da vida são tomados pelos Potyguara como partes integrantes, na qual cada elemento configura-se de modo operante na saúde das pessoas e entre elas mesmas com a comunidade, e da comunidade com as pessoas.

Figura 3 - Representação gráfica da cosmovisão do povo Potyguara

A visão de mundo dos Potyguara de Mundo Novo e Jacinto



Representação gráfica de alunos da escola indígena Potyguara, organizado por Teka e Marluce Potyguara, 2013.

Fonte: Trabalho das(os) alunas(os) indígenas.

Mesmo apresentando-se de forma circular, com centralidade bem demarcada, a experiência nas aldeias indígenas Potyguara tem aproximado os pesquisadores de combinações vividas de saúde, que não se restringem à ausência de doença, mas atravessam a ideia de adoecimento, bem como as relações entre vida espiritual, convivência comunitária e ecológica.

A saúde dos Potyguara diz dos seus antepassados e do seu presente, abrange as relações com as ervas do mato; com o tratamento natural; com a alimentação; com os lugares sagrados; com o sistema formal de saúde e de educação; com o trabalho do pajé, curadores,

rezadeiras, mezinheiras e das parteiras; com o cuidado de crianças, velhos, animais e do ambiente, além do seu contato com Deus, Tupã, Mãe Terra, Encantados, Espíritos da Mata.

O mesmo acontece com a religião. A representação do sagrado se faz, especialmente, a partir do catolicismo. Os Potyguara são devotos de santos e comemoram datas cristãs. Nas aldeias há templos católicos, embora hoje coexistam outras vertentes, como evangélicas e de cultos afro-brasileiros, que se entrelaçam aos rituais indígenas. Elementos cristãos estão presentes nas rezas dos pajés, nas canções dos rituais, nos altares das casas, nas comemorações de nascimento, no batismo e matrimônio indígena.

Paula Rodrigues Sampaio, esposa de Antonio Eugênio da Silva, a mesma deu na comunidade uma significativa contribuição no aspecto religioso. Animando os cristãos da comunidade em seus terços que realizava principalmente no mês de maio, a mesma reunia-se com as famílias, rezando todos os dias e cantando seus grandes e conhecidos louvores, a mesma teve cinco filhos e casou-se constituindo sua própria família e morando aqui em Jacinto, tendo uma idade avançada, a mesma faleceu em 08 de maio de 1998 (Pesquisadoras Potyguara em seus diários de campo).

Olha, aconteceu, sexta-feira à noite, uma roda de Toré, aí eu fiquei pelejando para tirar o espírito de uma e a outra quem acudiu foi a dona Fransquinha, do Josias, a quem mais tarde vai ser conversado com ela. Eu trouxe uma das mulheres para o meio da roda e uma, a voz que saía da mulher dizia: me chamo Joaquim Biato, aí chegou outros vindo do Amazonas. Tudo isto é manifestado através das vozes. Elas dançaram, dançaram e cantaram. O bonito é que a gente dará de aprender as músicas deles. Foi muito bom o encontro com nossos antepassados. Eles ainda disseram que não é para ninguém se amedrontar e dizia que queria a Dona Fransquinha, mulher do Senhor Josias (Doca em entrevista às pesquisadoras indígenas).

Embora se tenha a presença de elementos do cristianismo, há pluralidades de traços rizomáticos nos modos de cuidarem da sua espiritualidade, tornando possíveis aos povos indígenas criarem rasgos e novos territórios existenciais.

Temos a religião do nosso Deus pai Tupã com nossa força seja na religião, na saúde das crianças, na comunidade, na família, no ensinamento dos pais pela palavra e história dos mais velhos e por muito meio que a comunidade possui exclusive pela cura do pajé. [...] O pajé da nossa comunidade recomenda que todos os índios têm que respeita os raios e os trovão e o fenômeno do dia e da noite, a profundidade do céu e do mar, o sol e a lua e as estrelas. [...] A reza é uma arte que cura todos os tipos de doenças (POTYGUARA, 2016, p.16).

Nós Potyguara, rezadores desta comunidade Jacinto, acreditamos em deus, sabemos que existe a lei que deus deixou, foi os povos antigos, de votos e respeitados. Estamos falando das lideranças antigas, porque a nossa sabedoria vem das sabedorias dos mais velhos que sabem das ciências, que vem da energia dos nosso corpo, somos um povo unidos por isso tem que ser (Pajé Astrogildo em entrevista às pesquisadoras indígenas, registrada em diário de campo).

As rezas são percebidas como ciências, saberes e artes que parecem vir de diferentes lugares (terreiros, catolicismo, terras indígenas), da sabedoria dos mais velhos, da natureza, de Tupã, de Deus, e que se tornam mestiças, rizomáticas e sem uma origem.

As rezas são pontes que combinam línguas (tupi, português) para evitarem os entupimentos por um único linguajar e por uma única religião. São práticas presentes no cotidiano e movimentadas através da oralidade, configurando-se em saberes relacionais com a natureza, com os espíritos. Um dos portais de conexão com o sagrado que coabita com as pinturas corporais e danças. As rezas são potentes ao possibilitar pontes das palavras de ordem para as palavras de passagem.

Eu já vim do berço, comecei a rezar faz muitos anos, faço oração e junto com a raiz de Jurema, amorno água e coloco um pouco de perfume. Porque tudo isso junto é o significado da Jurema com sua força que chama os índios da mata. Pegar a rama da Jurema e coloca na água já é uma ciência forte. O óleo é o espírito, o perfume é o amor de Tupã e a água ajuda limpar sujeira do corpo. Óia, a gente junta a casca da Jurema, óleo, água, tudo junto aí pede ao pai Tupã, aí tudo o que a gente pede vai conseguir. Isto é espiritual! A gente sente a força que vem da mata. A gente diz: se tiver alguém ainda para vir e que se manifeste, aí vem o pai Tupã em forma de espírito e dá força a gente. Se a gente entra em uma corrente de oração tem que ter força e saber da mão direita (Doca em entrevista às pesquisadoras indígenas).

A força que vem das matas é trazida pelas rezas, tanto de homens como de mulheres, e ativada por vários elementos diferentes (canções e danças e plantas e perfume e água e sal e óleo e...).

Quando a pessoa adoce espiritualmente, é privilegiada a ação de benzê-la com ramos, molho de algumas plantas, juntamente com a recitação de preces. As benzedeadas são ditas como aquelas pessoas que benzem com rezas e uso de ramos, verbalizando orações e cuidando de “casos mais simples” (expressão mencionada pelos Potyguara), como quebranto³⁴ e vento caído³⁵. Já o rezador pode se utilizar de sal ou água, vassourinha, peão-roxo, arruda e trata de “doenças mais complicadas” (doenças de mulher, quizema³⁶, vermelha, também conhecida com entrosado, e espinhela caída³⁷). Os curadores, Antônio Vermelho e

³⁴ Pajé Astrogildo diz que é a vista quebrada. A criança pode apresenta fastio, "espriguiçadeira" (passa o dia dormindo, abrindo a boca), vômito, diarreia. É causado pelo mau-olhado. A pessoa que viu a criança e se admirou dela com inveja, precisa ser alertada que ela possui esse poder de causar quebranto, mas ela só deixará de colocar mau-olhado, caso fique brava com a advertência.

³⁵ A criança tem diarreia esverdeada e "esfarelada", vômito, sendo causado, quando a criança toma um susto ou queda.

³⁶ Ferida feia em um dos membros.

³⁷ Também chamada de arca-caída é um problema relacionado às dores nas costas, quando se tem carregado muito peso ou quando se está passando por pesados problemas.

Bilita, dizem que, para a cura dessas doenças mais complexas, são necessários 9 rezadores, já Doca, uma outra rezadeira Potyguara, acredita que um só rezador forte pode curar esses problemas.

Apesar de ter feito, nas notas de rodapé, uma tentativa de enquadrar as doenças espirituais em sintomas e causas para diferenciá-las, e ter trazido, no texto, uma divisão entre rezadores e benzedeiros, que disse ter sido realizada pelos Potyguara (impulsionados pelo modo como as perguntas foram formuladas), ressalto que, pelas falas e por ter presenciado rituais de cura e momentos de reza, as fronteiras entres essas doenças e entre esses curadores não são delimitadas e rígidas.

Quando insisti com Antônio Vermelho que ele me explicasse como se diferenciava quebranto de vento caído, ele me ofereceu como resposta: “Eu não posso explicar se tem vento caído e se não tem. Só quem pode saber é a pobi da mãe que luta com ele”. E Bilita, mesmo iniciando uma explicação, por persistência minha, finalizou dizendo: “você olha, você saber”. Sente-se, não se explica.

Para Bilita existem quebrantos nos olhos, nos cabelos, porém o mais forte é o da carne, quando a criança fica magrinha, sendo necessária, para a cura, a reza de 9 rezadores. Os curandeiros dizem que há dois tipos de mau-olhado: o do feio e o do bonito. Teka, em uma das reuniões, enquanto falava das doenças espirituais, disse sobre os dois tipos de mau-olhado: “Existe bem e mau? Eu não sei! Existe o do feio e o do bonito! Existe o diferente!”.

Um rezador forte é aquele que “sabe da mão direita”. Essa questão me fez lembrar dos caminhos da mão direita e da esquerda, presentes na tradição esotérica, mas também me levou a perceber uma lógica de saber corpórea. Um saber|poder do corpo em suas relações com a natureza, com os espíritos da floresta. No diário de campo das professoras e pesquisadoras Potyguara, elas contam dois casos:

As mãos direitas (os que entendem dos espíritos da floresta). Disseram que o levassem para ser tratado em outro lugar. Segundo o diagnóstico deles, não adianta levar a médicos e sim em curador. Os 6 homens: Tiririrca, Vandim, Esteves, Alcides, Vein e Tote, o levaram para a cidade de Monsenhor Tabosa atrás de uma solução para este problema tão sério.

Paulo voltou imediatamente e ainda me encontrou deitada e disse: a Xica está atacada pelo pai da mata! Está falando coisa por coisa. [...] Fomos na bodega comunitária, e lá chega a Xica muito nervosa e falava e pulava! Está realmente desequilibrada. Pedro veio aqui em casa e disse que a doença de Xica é espiritual e não tem que ir em médico e sim curador. Tonha Cacique está dando assistência a Xica. Tonha além do mais, sabe da mão direita.

As rezas precisam ser realizadas 3 vezes, em dias consecutivos ou alternados, sendo, nesse caso, a 6ª feira um dia abençoado e muito forte. Para o Pajé Astrogildo, no caso de arca caída, é importante rezar 9 vezes durante 9 dias e passar 7 dias de descanso, sem carregar peso.

Perguntei ao Antonio Vermelho se uma mãe precisaria levar o filho para ele continuar a rezar nos outros 2 dias, mesmo ela notando que a criança estava bem após o primeiro dia de reza. Ele me perguntou o que se fazia, quando se sentia uma melhora no primeiro dia que se tomava um remédio receitado pelo médico para vários dias. Percebi todo um esforço de Antonio Vermelho, recorrendo a comparações com o cuidado no sistema de saúde para me fazer compreender.

Quando conversei com o Pajé Astrogildo, ele, nos entremeios da entrevista, perguntou-me se eu sentia dores nas costas, ao que eu, rapidamente, respondi que sim. Já tendo uma hérnia de disco, as horas de ônibus para Monsenhor Tabosa e, principalmente, as de moto para as aldeias provocavam dores que me deixavam a ver as noites chegarem e os dias surgirem. Quando eu estava me despedindo dele, resolvi perguntar-lhe se podia rezar em mim. Ao que ele, com prontidão, mesmo que com muitas dificuldades para se movimentar, entrou em casa e pegou um pano que utilizou para “tomar minhas medidas”. Do dedo mindinho ao cotovelo, seguida da medição de um ombro ao outro, e do umbigo para o pescoço, fazendo uma cruz, ele encontrou tamanhos diferentes. Depois, trouxe uma cadeira, posicionou-me para o nascer do sol e, além de levantar 9 vezes meus braços, fez uma oração que trazia partes da ave-maria, pedidos a deus para levar a espinhela, e após a prece, realizou a medição que já trazia melhoras e me orientou a não pegar peso durante 7 dias.

Naquela noite, dormi melhor, mas o que tinha me marcado do encontro não era se a reza tivera ou não efeito em amenizar minhas dores, mas aquela atenção que ele ofereceu a mim. Diante dele, eu não era simplesmente uma pesquisadora que estava ali para cumprir com meus propósitos de doutoranda, mas alguém que precisava ser cuidada. E essa sensação eu não tive somente diante do pajé. Recordo que, na minha primeira entrevista para pesquisa, que foi com Doca e Fransquinha (esta iniciada em um terreiro. Como ela fala “lugar em que se desenvolveu”), a última mudou o fluxo da conversa e passou a falar sobre mim, das 3 correntes (espíritos) que me acompanhavam, de dois mentores que estavam comigo (o qual um era uma criança), do trabalho de cura que eu desenvolvia, sem saber, e de todo um cuidado que eu precisava ter.

Você é uma menina ótima, curiosa, sabida, mas o que você sabe ainda acha pouco. Você vive buscando pra ter uma linda caminhada, têm dias que a minha fia esquece da sua própria família, até o seu guarda roupa minha filha nunca mais olhou o que faltou, o que mofou e o que não presta. Tem dia que não tá nem pra você, que tá grosseira, deixa pra mais tarde que depois eu cuido, ai lá vem dor de cabeça, ataca estômago, tem dia que tem uma tonturinha, té dia que perna não presta. Tem dia que tem arrepio, tem dia que carrega 500 quilos nas costas. E por isso se cuide! Você já curou sem querer com seu pensamento. Tem gente que te adora. Você na pode ter pena de quem você ta cuidando. Tem aquelas pessoas que têm aquelas doenças...depressão e que mistura até a amizade, porque você é muito bonita.

Muitas das conversas foram assim acontecendo. No começo eu me desesperava com esse acontecimento, que parecia me desviar dos objetivos da pesquisa, mas depois fui percebendo que esses desvios eram justamentos deslocamentos que iam acontecendo em mim, pesquisadora. Uma pesquisadora que ia sendo cuidada pelas conversas que tinha com os curandeiros, pelos chás que tomava, pelos rituais dos quais participava, pelas andanças que fazia.

O “saber da mão direita” é um poder passado por Deus, pai tupã, outros curandeiros, e as rezas são aprendidas com os pais, mães, ou com outros do grupo, e envolvem empenhos, um processo contínuo de relação com os espíritos, com a natureza e com a comunidade. Não basta aprender as rezas, muitas vezes, o tornar-se curandeiro não é uma escolha feita por eles e implica sofrimento para descobrir que foi escolhido.

Eu com 12 anos, meus pais já sofria comigo no meio do mundo e aí tinha um senhor por nome Chagas Ferreira, na Independência. Aí, minha filha, quando eu casei, eu estava com 8 meses de grávida do primeiro filho, sei que eu dei um troço, não sei como dizer, porque eu não vi. Me levaram grávida pra lá, porque já tinham me levado pra médico, pra tudo. Quando chegou lá, ele falou pro meu esposo, que:

- Vamos ter paciência que quando ela ganhar o neném, ela vai desenvolver, porque não tem ninguém que tire isso dela.

Eu tinha era medo porque não sabia o que era. Eu comecei a sofrer com 12 anos. Aí ele disse logo:

- Ou desenvolve ela ou ela fica louca (Fransquinha em conversa comigo).

Foi no ano de 1967 que comecei a trabalhar. Eu primeiramente era casado, a minha primeira mulher adoeceu, eu vendi tudo para tratar dela. Eu não acreditava nesta parte espiritual. Ela foi para Fortaleza e voltou boazinha. Eu sonhei que uma voz dizia que ela, minha esposa, estava com o divino espírito santo. Eu liguei um disco e fiquei atuado. Aí eu fui para Quixeramobim e lá eles (espíritos) abaixaram em mim. Aí, no outro dia, descobri que eu era espírito. Minha linha é de Caboclo. Eu aprendi a me desenvolver com o Frauzinho Barbosa. [...] A partir daí minha casa sempre ficou cheia de pessoas me procurando e minha primeira esposa morreu e me casei com essa aí e até hoje a gente vive labutando para sobreviver e somos muito discriminado. Muita gente não vem aqui, chamando a gente de macumbeiro e não tem nada a ver (José Cândido Filho em entrevista às pesquisadoras indígenas registrada em diário de campo).

Ninguém me ensinou, foi um dom que Deus me deu. Sonhei um sonho. Começou de uma sonho. Um voz me perguntando do que é que eu vivia. Eu disse que da agricultura. Aí a voz disse:

- De Deus você serve de quê?

- Eu me sirvo da palavra de Deus.

- Pois cuida do que você vai!

De lá para cá eu fui experimentando a reza (Antonio Vermelho em conversa comigo).

Eu comecei com 20 anos pela aí. Eu fui pra Santa Quitéria com uma menina doente, a menina melhorou e foi pra um quarto que tinha uma mulher doente. Nesse tempo, eu num rezava em ninguém. A mulher começou com uma dor de cabeça muito grande. Com uma dor de cabeça tão grande que tava para correr louca dentro do quarto. Aí a mulher olhou pra mim e disse:

- Você sabe rezar?

Eu disse:

- Não. Só sei pai nosso, as rezas mesmo.

- Você sabe, você não reza porque você não quer, né não.

Aí eu me calei, aí a mulher se embrulhou. Aí eu rezei, rezei o pai nosso. Você me acredita, essa mulher calçou, pronto, deu um passamento, quando ela tornou, tava bem molhadinha, a roupa, o lençol, tudo. Ela disse:

- Eu sei que foi você que rezou, pois eu to boazinha da dor de cabeça.

Aí desse tempo pra cá eu comecei a rezar no povo, na criança, em gente grande. Eu rezo também pra quebrante, vento caído, coisa assim. Eu também rezo pra longe. Às vezes, a pessoa manda o nome de longe. Tipo pra gente de São Paulo, Rio de Janeiro, esses lugar assim, e a pessoa fica boa (Doca em conversa comigo).

Estar na presença da pessoa é importante para a cura, porém, quando alguém nas redondezas sofre de alguma enfermidade, mas não pode ir ao encontro do rezador, são realizadas as preces à distância. Logo cedo, o rezador se posiciona na frente de sua casa e passa a rezar na intenção da pessoa. Esta, por sua vez, neste exato momento, onde quer que esteja, deve se concentrar para receber a cura. Acontece de haver rezas por telefone ou utilizando-se da roupa do enfermo. Antonio Vermelho diz: “Aqui não falta ninguém. Do meio do mundo pra cá, todo mundo vem de toda parte. Eu não saio da minha casa pra reza. O povo se encosta aqui e assim eu tô satisfeito, tô me dando com a reza”.

Mesmo com um grande número de pessoas que busca as rezas nas aldeias, o pajé, as rezadeiras e as benzedeiras procuram atender a todos, sem exceção. Doca, por exemplo, possui uma rotina intensa de visitas e chamados, e nos dias em que está muito atarefada, escuta brevemente, mas com atenção, e escreve o nome em uma lista para que em outra hora (a depender do caso) reze pela pessoa.

Apesar de alguns discriminarem rezadores e, principalmente, curandeiros iniciados em terreiros, no geral, não há medo nem vergonha em se declararem tendo sido “desenvolvido em linhas de caboclo” ou de “colocar cartomante”. Doca, quando conversava comigo, disse que, quando sabe que aquele caso não é para ela, já encaminha à Fransquinha.

A presença que os rezadores dizem ser importante é a da fé. A melhora vai depender da força do rezador “e” da crença da pessoa que quer ser curada, e aquele percebe,

quando a pessoa crê, ou só quer "testar" se o curador é bom. A pessoa tem uma grande participação no seu processo de cura, pois é através da sua fé que sentirá o poder das rezas.

Para alguns rezadores, não se pode ensinar as rezas, pois eles enfraquecem. Para Bilita, as rezas possuem mistérios, um deles é que não se pode rezar em quem tem uma “natureza mais forte”.

Que, às vezes, a reza tem o mistério dela também. Que, às vezes, tem gente que tem a natureza, sempre a gente tem isso com a gente. Tem gente que tem a natureza mais forte que a da gente e você pode é rezar que não serve. Tem esse mistério também. [...] Já peguei caso assim já. Rezei, rezei e não melhorava, então eu mandei pra outro rezador. Comigo é assim.

Para Antonio Vermelho, como as rezas foram um dom que ele recebeu em sonho, não se pode ensinar: “Não vou passar o segredo para ninguém. Acontece que, quando alguém tem o dom dado por Deus, não precisa ensinar. Ninguém me ensinou, foi pelo sonho e eu venho experimentando e dando certo até hoje”.

As rezas são buscadas pelos Potyguara e também por outros indígenas e pelos brancos. As rezas não se destinam só às pessoas, mas também aos animais, à plantação, aos objetos. Busca-se curar as pessoas de enfermidades, os animais, de quebranto e bicheiras, livrar os roçados do mau-olhado e dos insetos, proteger objetos para que não sejam roubados ou causem acidentes. Em Jacinto, por exemplo, o Pajé Astrogildo reza nos três cantos do canteiro ou roçado, deixando o quarto livre não apenas para o mau-olhado sair, mas todo tipo de praga e de insetos.

Os rezadores dizem que não aceitam pagamento por essa ação, pois receberam gratuitamente um dom. Diz o pajé Astrogildo, “eu nunca rezo de pagamento”. Bilita fala que o pagamento é ver a pessoa boa. Porém, algumas pessoas oferecem “agrados” que podem ser animais, alimentos ou algo como gratidão. Sebastião Epfânio de Sousa (conhecido como bastião morango em entrevista às/aos alunas/os da escola indígena) comenta:

Gosto do que faço! É bom quando se pode fazer algo por alguém sem receber nada em troca a não ser gratidão. Cito algumas rezas que sei: vermelha, isipa, fogo selvagem, cobreiro, vento caído, sangue de palavras, repelão, ferida de boca, mal olhado, dor de dente e dor de cabeça. Acho importante continuar com a reza, pois além de me fazer muito bem, faz também as outras pessoas, podendo aliviar a dor de muitos.

As mezinheiras ou “sabedores das terras” são aquelas pessoas que trabalham com as ervas dos matos, com as cascas, raízes (quebra cabeça, raspa de marmeleiro, jurema preta, muçambê, mufumbo, maria preta, ameixa, aroeira, coronha) para fazer chás, cozimentos,

lambedores (chamado de mel), garrafadas, ou seja, misturas de plantas e raízes que são cozidas com açúcar, ou apenas conservadas sem açúcar em garrafadas preparadas de acordo com a enfermidade.

Porque como sabemos as plantas têm o poder da cura, por isso acredito em sua cura, então sempre que posso repasso o que aprendi para outras pessoas inclusive para meus filhos, pois além de gostar das plantas, adoro o contato com a natureza. Convido você que está vendo minha história a fazer essa experiência, a gente se sente mais feliz, pois é assim que me sinto. Muitas vezes nem preciso ir até a farmácia para comprar remédios, pois podemos curar algumas dores com um simples chá. Cito aqui algumas plantas que servem de cura para algumas doenças: como sena serve para febre e dor de cabeça e gripe, eucalipto para gripe, o agrião serve para asma, hortelã serve para cólica, arruda e embiriba também serve para cólicas, malva do reino e corama servem para bronquite e dor de garganta. Juntando os dois faz um lambedor: um xarope a ser feito. Põe as folhas na água em uma vasilha e põe para ferver por um tempo, depois deixa esfriar. Em seguida toma e depois é só guardar a melhora. Assim vou continuar com o uso das plantas, me faz sentir bem (Antônia Paulino do Nascimento, conhecida como Simoça, em entrevista aos alunos da escola indígena).

Tereza é Potyguara e tem um dos quintais mais cheios de plantas. Ela contou que aprendeu a importância das ervas na Igreja, mas que a maior escola para esse aprendizado foi o mato. Ela diz que “todas as plantas, as medicinais e as não, é uma vida para gente”.

Como os Potyguara expõem, há ainda outras “ciências”, como a das parteiras e a das pessoas que passam por cima de uma cobra e esse animal morre, ou que cospem na boca de um animal mordido por cobra e o cuspe tem o poder de cura.

Vanja, parteira desta aldeia há mais de 30 anos. Ela é índia e nômade. [...] Depois do aperto de mão e checar como ela está, juntamente, com sua família perguntei:

-Vanja, como foi que você virou parteira?

- Foi vendo minha mãe pegando menino nesta região todinha: Mundo Novo, Sítio, Jacinto, Chupador, Tourão, Merejo, Vaca Brava, Grota Verde, Cacimba dos Moços, Saco dos Souza. Eu sempre dizia: “Mãe, como é que a senhora dá pra uma coisa dessas? Pegar menino.” Minha mãe me dizia: “Minha filha, eu ainda vou ver você pegando menino!” E a primeira menina que peguei foi a Liduina, da Raimunda, minha irmã mais velha que eu (Vanja, parteira, em entrevista às pesquisadoras Potyguara registrada em diário de campo).

Se o nenê estivesse atravessado, ela mesmo ajeitava o nenê na barriga da mãe, e nascia normal, se não chorava, dava umas palmadas na bunda do nenê para ele chorar. Estava sempre preparada, porque muitas vezes os pais avisavam para ela se preparar que logo ia nascer o nenê deles. [...] No resguardo, a mulher ficava trancada no quarto sem tomar banho. Muito diferente de hoje! As mulheres têm acompanhamento médico, todos os meses fazem vários exames, tomam vacina, se o nenê tiver atravessado faz cirurgia, o nenê tem seu próprio médico. Está tudo mais fácil, mas moderno. Já esta acontecendo muitas coisas escrito na bíblia para os fim dos tempos (Beatriz Borges da Silva, parteira, em entrevista aos alunos da escola indígena)

Pelas entrevistas, deparou-se com diversas formas de adoecimento, como: quebranto, vento caído, espinhela caída, doenças nos olhos (dordoí), doença no sangue, nos nervos, dor de cabeça, vermelho, quizema, cobreiro, entre outras. Doenças simples e complicadas, envolvendo a necessidade do olhar, de um conhecimento corpóreo, de verbalização de rezas, de posicionar-se diante do sol, de dias, de horas... Essas ações incluem uma sociabilidade de corpos em movimento, espaços, tempos e períodos, processos que desencadeiam maneirismos corporais, para saber das doenças e para operar as curas.

Aí é ótimo! Porque o sol vem trazendo a luz do dia, vem trazendo. Você pode ver que de manhazinha, quando o sol vem nascendo, aquela beleza da natureza, pois aquilo é muito bom, aquele ar, aquele sol que vem nascendo. De tardezinha porque você reza e vai embora com sol. Porque nascer é uma coisa e anoitecer é outra. Que a parte do amanhecer, você sabe que o dia vem raiando, traz uma coisa muito boa pra nós, a natureza, uma coisa muito boa pra nós, a energia da natureza. E o anoitecer e o entardecer é muito bom também que ali já vai embora, você já joga, vai embora com ele, tudo faz parte da relação. Elas têm sempre um mistério e nós também tem um mistério. Tem o mistério de você rezar com a mão assim só em cima e tem a planta medicinal que ela é...ela é bem forte, aquela cheirosa (Bilita em entrevista às pesquisadoras indígenas).

Pelas falas, percebe-se que as doenças, a saúde, a cura dos povos Potyguara vão se construindo como efeito das forças em relações que se estabelecem entre eles e terra e alimento e mundo e natureza e organização social e cosmologia e... e... e... Aqui não cabem as dicotomias, mas a multiplicidade que faz a vida se ramificar em suas extremidades existenciais em uma interseção.

Bebo chá do mato...nunca to doente. Somos raiz. Somos frutos dessas raízes (Mezinheira Potyguara em Seminário com profissionais de saúde e comunidades indígenas de Monsenhor Tabosa em 2015).

Cuido da minha saúde com raiz de pau. Oh palavra esquisita! Eu nessa idade não tomo um remédio controlado, não tomo pra pressão. [...] Eu rezo em mim mesmo. Quando estou naqueles diz perturbadas, de choro, assim, me achando sozinha, porque aquelas coisas que já passei são grandes pancadas na vida. Quer saber o que faço?! Tem uma igreja que limpo, varro, troco umas coisinhas, levo flor, levo tudo, vou lá, passo de pedaço, tem dias que converso sozinha, peço pro meus orixás que cuidem de mim, cuide de meu lar. Meu Deus, é muita coisas! É difícil eu ir pro posto, mas quando eu vou sou bem recebida (Rezadora Franquinha).

As raízes que são referidas às plantas também nos levam a pensar nas suas ligações com os antepassados com a natureza e com a vida. Os sentidos de raízes podem ser vários, pois é um conceito rizoma que faz conexões com outros sentidos, tais como as raízes axiais, que se conectam a outras raízes e radículas.

Os Potyguara conseguem transitar por diferentes universos referenciais, trazendo questões molares e moleculares da saúde nos seus modos de vida. Usam o sistema de saúde

formal como um dos recursos, não como *O* recurso, e trazem, do campo das experimentações, possibilidades de cuidado como produção de vida, como potência criativa. Nas aldeias, presenciei relatos da existência de casos de hipertensão, diabetes e outros adoecimentos que são encaminhados para os médicos, pois não “são causa de reza”, Como diz Antonio Vermelho.

[...] Cada pessoa entende um pouco da medicina, quando é muito gripe, a gente manda fazer um lambedor. Rezo? Eu rezo, mas mando fazer também um lambedor. Às vezes, quando é uma coisa que a gente reza, e ver que não cura, que a gente vai rezando 2 dias, 3 dias, mando pro médico (Bilita em entrevista às pesquisadoras indígenas registrada em diários de campo).

Saúde é o amor, é o carinho, é você participar daquilo você sabe que cabe a você ajudar. A gente unido consegue muita coisa. Minha filha você acredite que é difícil eu adoecer, mas quando vem é uma semana. Chego lá no doutor, tomo uma injeção não serviu de nada, eu digo “peraí, que eu vou pras minhas coisas que a doutora é eu mesma” (Fransquinha em conversa comigo).

Eu acho, porque é muito bom quando tem duas coisas que se misturam. A medicinal, a oração, a reza. Porque às vezes você leva a criança, tem gente que não tem conhecimento pro quebrante, o vento caído, leva a criança no médico, toma remédio e não fica bom e, às vezes, é vento caído. A medicina realmente, essa que nós temos do médico, se não for a reza, não vai ficar bom não. As duas juntas é muito importante, eu acho (Bilita em entrevista às pesquisadoras indígenas registrada em diário de campo).

Antes de procurar os serviços médicos, a maioria dos Potyguara costuma buscar os que “sabem da mão direita”. Às vezes, pode acontecer o inverso, procuram os médicos e, quando percebem que os remédios não curam, recorrem aos rezadores das aldeias. Mesmo que saibam que para os problemas espirituais são necessárias as rezas, esse saber não implica diminuição da importância das práticas em saúde do sistema formal.

Percebe-se também a incorporação, na vida indígena, de conceitos não-indígenas de identificação e tratamento das doenças, atacando a lógica da propriedade dos saberes. Marli, que faz lambedor para gripe e inflamação, com corama, mastruz, malva, jucá e romã, e é procurada até pelos profissionais de saúde, fala: “eu também sou medicinal”.

A articulação e utilização desses dois sistemas estão presentes e a ideia de incompatibilidade é substituída por uma de aumento da força pela vizinhança entre os diferentes saberes.

A saúde Potyguara não se restringe a definições do tipo: “saúde é direito, é bem-estar”, pois eis que o verbo “Ser” remete a um Eu, a um sujeito ou estado de coisas, mas diz de acontecimentos incorporais, aproximados das singularidades, relacionados a um ISSO, que é o acontecimento. Os casos dos Potyguara não são indicadores de um sujeito, mas de

agenciamentos coletivos de enunciação e maquínicos de corpos. Não se referem a um nome próprio e nem a uma pessoa, tampouco a um conjunto ou somatório de indivíduos, mas problematizam o eu totalitário, guardião dos sentidos e das verdades.

Os Potyguara mostram-se como resistência aos processos de subjetivação identitários, quando dizem de uma saúde não restrita à esfera semiótica, quando problematizam os agenciamentos coletivos de enunciação sustentados nos eixos de estratificações, quando estabelecem uma crítica a esses entendimentos de saúde que são apresentados como universais, necessários e obrigatórios, fonte de investimentos das concepções tutelares de saúde.

Os encontros com as lideranças indígenas presentearam, certo dia, o grupo de pesquisa “Cultura, Saberes e Práticas de Saúde” com o caso de uma senhora de 52 anos, da comunidade Potyguara, que era visitada todo mês pela equipe de saúde.

Em todas as visitas, era medida a pressão e estava alta, ela tomava remédio, mas comia tudo que não era para comer. Ela não tinha filhos, não tinha problemas familiares, era casada com um primo. Os pais dela já tinha morrido. Ajudava a comunidade lavando roupa longe e criava os filhos que as mães abandonava. Era madrinha de muitas mulheres e todos os meninos tomava a benção. Todos tinham uma admiração por ela, e ela tinha carinho por todos e com tudo que existia: plantas, animais, e tudo para ela estava bom. Por isso a gente diz que ela morreu sadia, porque vivia bem com todos.

A conversa continuou, e as lideranças falaram que, às vezes, há dificuldade dos indígenas irem aos médicos, devido, sobretudo, ao medo, pois estes quase não aparecem nas aldeias e, quando querem ver a pessoa, é porque o caso é muito sério. O mesmo não acontece para ir ao rezador, porque ele está sempre nas aldeias. E continuam:

Tem a questão de morrer sadia. As pessoas acham difícil entender isso aí, mas para nós é a coisa mais fácil do mundo. Para a família dela, ela morreu sadia, porque tinha compromisso com a comunidade. É um sadio de consciência. Mesmo que seja tuberculoso, tenha câncer e se vive bem com a comunidade, mesmo morrendo, diz que a pessoa morreu de véi. Não diz a doença, porque a pessoa cumpriu com o compromisso dela. Claro que têm doenças que nós não trouxemos, veio de fora, e que tem que tratar. Eu vou morrer sadia! Vou dar um exemplo de doente: aquele que atrapalha o bem-estar da comunidade.

O caso da senhora Potyguara fala de uma saúde não medicalizada, que está na intensidade e na qualidade da vida em relação. Desse modo, a saúde diz de um exercício de força, de interação com o mundo, modos de sensibilidade e de relação com o outro. A ideia de morrer sadia dissocia-se da ausência de doença e mostra laços entre se sentir saudável e estar

adoecida. A pressão alta não chega a ser apreendida como doença, mas como atributo da senhora, uma propriedade daquele corpo nas suas relações com a vida.

Segundo nota Passetti (2004), para Deleuze, sofrer é estar exposto ao fora, ser afetado pela erupção dos encontros com o que é estrangeiro, sendo o sofrimento a condição primeira do corpo. Um corpo sofre em ser afetado nos encontros com outros corpos que podem diminuir a potência de agir ou torná-los mais fortes, quando aumentam o poder. Logo, fala-se de um corpo que se afeta com o fora, com os outros corpos.

A saúde Potyguara é um convite a trabalhar artisticamente com o sofrimento. Não se trata de ocultá-lo, mas libertá-lo, libertação da dor pela dança, pelo canto, pelas rezas, pelos rituais, pelas brincadeiras, pela plantação e colheita, pelo riso, pelo choro, intensificando as forças de vida.

O adoecimento, que quebra a sequência e instaura um acontecimento, encontra na saúde uma abertura para vitalização. É uma saúde como afirmação de uma inseparabilidade das dores que o corpo expressa. O adoecimento é uma experimentação do corpo e da vida.

Corpotência, que afirma a criação de modos de vida em relações nos quais as diferenças são expressões da vitalidade, e não ameaças. Assim, eles colocam em xeque nossos conceitos de corpo, saúde e cuidado.

O cuidado em saúde não surge do dizer “eu devo cuidar de você porque você é doente, é idoso”. Não é uma obrigação, um dever, mas agir do viver em comunidade. A morte é vivenciada a todo instante da vida, e nesse entre é possível criar. Ela é acompanhada pelos Potyguara de rituais de choro e com comidas, podendo ser avisada pelo cantar dos galos fora do horário.

Por volta de 17 horas, Vêi da aldeia Jacinto, o irmão da Marlúcia, e Luis, filho de Toinho, havia sido atropelado, começou o terror na aldeia. Ele foi para Sobral. Aí todos ficaram preocupados porque Sobral é sinal de morte. Foi Vandim saber na cidade sobre este acontecimento, chegou dizendo que realmente foi verdade [...]. Logo cedo começa a chegar os índios de outras aldeias para o ritual, embora o corpo ainda se encontrasse em Sobral para fazer a pericia. Foi feita comida para todos, um ritual de choro e comida (Pesquisadoras indígenas no diário de campo).

A produção de vida Potyguara vê no sofrimento a vivência dos corpos que se afetam, agenciam-se, diferenciam-se nos encontros. A saúde existe enquanto processualidade engendrada pelos encontros (não apenas humanos e orgânicos), onde a ênfase está nas forças de uma variabilidade de linhas que se conectam compondo rizomas que afetam e modificam os corpos.

A saúde Potyguara opera uma ruptura com a lógica dicotômica, são co-engendramentos, relações e criações. Torna-se agenciamentos de linhas de encontro de dois ou mais mundos, agenciamentos com pessoas e com animais e com espíritos e com plantas e com água ou sal e com afetos e com diálogos e com experiências. É algo que está entre espaço-tempo impessoal.

Falar dos modos de vida dos Potyguara não é buscar uma tratamento, pois muitas vezes, esse tratamento está em silenciar a potência de vida, tirar os entrelaçamentos entre adoecimento e saúde, agenciar formas higienizadas, que exclui outras produções do vivido. Desse modo, anda-se por entre terras do que se produz como saúde, e não se tem a pretensão de medir ou enquadrar essas combinações, mas possibilitar que elas causem mutações na percepção dos pesquisadores da Saúde Coletiva. Também não se pretende mitigar os devires transformando-os em modelos ou referências, mas se contaminar pelas intensidades para que elas possam romper com os padrões e séries produzidas pelas concepções de saúde.

5.7 ANDANÇA VII: DO CUIDADO DE SI PARA A VIDA POTYGUARA COMO PRODUÇÃO DE SAÚDE

Segundo Machado (1981), Foucault, através do estudo dos nascimentos do humanismo terapêutico psiquiátrico, da clínica, das ciências empíricas e das ciências humanas, que representam o homem como interioridade psicológica ou exterioridade social, demonstra que um saber sobre o sujeito como fundamento do conhecimento e da razão humana ocupa um papel central na modernidade e corresponde ao processo de construção de uma identidade moderna.

Kumar (1997) entende, por “modernidade”, uma designação abrangente de todas as mudanças – intelectuais, sociais e políticas. Para ele, o termo modernidade começa a esboçar-se com a Idade Média cristã, para estabelecer, em princípio, um contraste com o mundo antigo. Enquanto o antigo era pagão, o moderno era cristão.

O aparecimento de Cristo atribuiu significado à história humana e acarretou outra concepção de tempo, não mais visto a partir das mudanças cíclicas da natureza, mas de forma linear e irreversível. Nessa perspectiva, o tempo terreno passou a ser percebido como uma variação do tempo divino, imutável e eterno. Desse modo, a compreensão cristã do tempo inclui o ser e tem o passado como momento de preparação e espera.

O autor acima conclui que ideias clássicas e cristãs de tempo e de história continuaram a dominar até a segunda metade do século XVIII, sofrendo uma derrocada de

forma gradual logo em seguida, pela transformação da religião cristã em filosofia secular da história e a conseqüente secularização do conceito cristão de tempo, de progresso e pelo surgimento de um novo conceito de revolução, não mais entendida como o giro de uma roda que faria algo retornar ao seu ponto de partida, mas criação de algo inteiramente novo.

O moderno passa, desse modo, a ser entendido como ruptura com o antigo e não mais como uma cópia inferior deste, nem como estágio final da existência humana. A modernidade ganha um novo sentido, passando a ser compreendida como rompimento com o passado, como um novo começo, baseado em princípios novos, dentre os quais se sobressaem: confiança na razão, crença no ideal de emancipação humana e não salvação por uma autoridade externa e na trajetória positiva e ascendente do indivíduo, da história e da sociedade.

Através da análise da resposta de Kant à pergunta *Was ist Aufklärung?*, publicada em 1784 por um periódico alemão, Foucault (1984) observa que o modo como o presente é abordado nesse texto foi o fundador de uma maneira diferente de reflexão filosófica.

A questão do presente, segundo Foucault, não é colocada como um eixo de dois pólos, o do antigo e do moderno, diante dos quais se deve assumir uma postura de aceitação de um e rejeição do outro. O presente não é colocado também sob a forma de uma valorização comparada na qual os antigos são vistos como superiores aos modernos e a modernidade é vista como decadência. O presente não é tratado por Kant nem como uma época do mundo à qual se pertence (como em “O político” de Platão) nem como um acontecimento do qual se percebe sinais (como em Agostinho) nem como a aurora de novo tempo (como em Vico). Como diz Foucault (1984, p. 105):

[...] Vê-se aflorar uma nova maneira de colocar a questão da modernidade, não mais numa relação longitudinal com os antigos, mas no que se poderia chamar relação “sagital” com sua própria atualidade. O discurso tem que retomar em conta sua atualidade, de um lado, para reencontrar aí o seu lugar próprio, de outro lado para dizer o sentido disso, enfim, para especificar o modo de ação que ele é capaz de exercer no interior desta atualidade.

Pela primeira vez, a filosofia se coloca problematizando sua atualidade discursiva, e a atualidade é vista como objeto da reflexão do filósofo que a questiona como acontecimento. Para esse pensador, é somente a partir das “ciências empíricas” (economia, biologia, filologia) e da discussão filosófica instaurada por Kant, que o homem aparece no campo do saber como objeto de conhecimento e como sujeito que conhece. Dessa maneira, o filósofo de Koenigsberg possibilita uma crítica para pensar os limites do racionalismo.

Descartes, no século XVII, propunha refletir a existência de um saber “seguro”. Para obter a certeza no conhecimento, o ponto de partida seria a dúvida de toda ideia oriunda dos sentidos. O *cogito*, ou melhor, a operação que permite ao “eu” suspender a dúvida sobre sua própria existência pelo ato de pensar, pode nos levar a perceber uma realização de um sujeito que toma consciência de si mesmo na experiência do pensamento. No entanto, o momento em que o “eu” tem a experiência de si pelo pensamento, não pode ser interpretado em termos de um “sujeito”, mas sob o modo de uma coisa: “eu penso”, isto é, “eu participo da substância pensante” (ONATE, 2000).

Segundo Barbosa (2000), para a perspectiva nietzschiana, o “eu” nada mais é que um hábito gramatical que faz com que se afirme que ao pensar é indispensável um “eu que pensa”. Nietzsche encontra a ideia de “eu” na superstição religiosa da alma. Se, no campo da física, foi sustentada a teoria do atomismo materialista, ou seja, que a realidade era construída por partículas indestrutíveis, indivisíveis, houve, segundo o pensador, na religião cristã e na metafísica, o surgimento de um “atomismo da alma”, que considera a alma como algo indestrutível, fixo, estável, eterno, indivisível. É dessa doutrina que, segundo Nietzsche, estabeleceu-se a origem da ideia de um eu estável, fixo e responsável por suas ações, incluindo o ato de pensar.

Foucault aponta os limites do discurso da modernidade, trabalhando a construção de uma historicidade do sujeito, este percebido como efeito, produto das posições discursivas que emergem das técnicas de dominação e das técnicas de si pelas quais as pessoas são induzidas a observarem a si mesmo, decifrem-se e admitirem para si uma interioridade.

Nas aulas compiladas no livro *Hermenêutica do Sujeito* (FOUCAULT, 2006), Foucault traz um estudo, através de várias obras literárias, das noções *Gnôthi seautón* e *Epiméleia heautoû*. A primeira, traduzida por “conhece-te a ti mesmo”, é uma prescrição délfica, colocada na história do pensamento ocidental como fórmula fundadora da relação entre sujeito e verdade, enquanto que a segunda, referindo-se ao “cuidado de si”, foi posta às margens, desconsiderada no “momento cartesiano” e na construção do pensamento filosófico moderno.

Em *Hermenêutica do sujeito*, Foucault faz um apanhado da noção de cuidado de si, em três momentos, com o objetivo de contrastar a espiritualidade antiga e a filosofia moderna:

- Socrático-platônico: ilustrado pelo diálogo de Sócrates com Alcebíades, trazendo o “cuidado de si” como uma sentença antiga da cultura grega ligada ao exercício do poder;

- Século I e II d.C: denominado idade do ouro da cultura de si;
- Passagem dos séculos IV-V d.C: da ascese filosófica para o cristianismo.

As noções *Gnôthi seautón* e *Epiméleia heautoû* foram ramificando-se com outras significações que, antes, não lhes eram atribuídas:

- O “conhece-te a ti mesmo” não trazia uma necessidade de conhecimento de si como fundamento de uma moral, mas, na antiguidade, era uma aplicação concreta do princípio do cuidado de si, uma recomendação referente ao modo pelo qual as pessoas deviam consultar o deus Apolo, o oráculo.

- A noção “cuidado de si” indicava: atitude consigo, com os outros e com o mundo; conversão do olhar, da atenção, que quer dizer meditação e exercícios (ações pelas quais o cidadão se modificaria). Esta noção aparece como processo de subjetivação para constituição de cidadãos no pensamento filosófico, pela figura de Sócrates. Logo, o exercício do poder/governo dos outros estava associado ao cuidado/governo de si.

Nos séculos I e II, denominados de idade do ouro na história do cuidado de si, essa expressão tornou-se um princípio geral e incondicional, imposto a todos, sem necessidade de *status*, bem como um empenho que devia acompanhar toda a vida, e não somente o momento entre adolescência e idade adulta. Nesse contexto, cuidar de si não era exclusivamente uma preparação para a vida política, mas formação para suportar os infortúnios.

O cuidado de si, antes do cristianismo, não era cuidado de interesse, mas produção ético-político-estético de si mesmo, um movimento para uma estilização da vida, e este “si” não era um sujeito acabado, mas uma obra a realizar-se, uma experiência, uma prática. Assim, cuidar de si era cuidar da prática. Realizar um exame de si era perceber as relações entre o que se pratica e o que se vive, tomadas sem julgamentos ou remorsos, a partir de verdades que são preceitos de conduta e que devem ser escutados, lidos, memorizados e vividos.

Para os estóicos, a verdade não está no interior das pessoas, mas nos esquemas indutores de ações (*lógoi*) dos mestres, e a *askêsis* não é renúncia, mas prática pela qual se pode transformar a verdade, o conhecimento de si em ação, em cuidado de si. Desse modo, o cuidado de si não se constituía apenas como princípio, mas como uma prática permanente. A relação com o mestre não é no sentido de construção de códigos de interdições, mas intensificação da relação com os atos, ações com vista ao discípulo constituir-se como livre.

Com a teologia, há uma nova relação entre subjetividade e verdade. O princípio é um sujeito cognoscente que encontra em Deus (que tudo conhece) seu modelo. Desse modo, o cuidado de si e o acesso à verdade são vistos como sendo dados pelo conhecimento e não por

condições de transformação do sujeito. A relação entre “cuidado de si” e “conhece-te a ti mesmo” vai sendo rompida.

No “momento cartesiano”, o conhecimento é valorizado, tornando-se a primeira certeza, condição de uma verdade que o sujeito alcança através da razão. Sendo assim, o cuidado de si continua, de forma intensa, sendo posto às margens, desconsiderado em favor dos métodos de pensamento e conhecimento das causas.

No mundo moderno, o “si” é visto como sujeito, representação de um “eu”, agência de enunciação, de produção de discursos que fossem a base de operação para decifração de uma verdade interior.

Na aula de 22/02/1978 do curso “Segurança, território, população”, Foucault (2008) discute a constituição típica do sujeito moderno pelo poder pastoral cristão, traduzido como uma relação de obediência estrita e absoluta do monge ao seu superior, através das tecnologias do exame de consciência, que dependia de uma contínua investigação do próprio pensamento e dos próprios desejos, os quais deveriam ser relatados na confissão.

Para o pensamento cristão não há necessidade de se modificar, já que se acessa a verdade por decifrações, pela consciência ou pela exegese de uma verdade no interior dos indivíduos. O cuidado de si passa a ser visto como egoísmo e como desobrigação para com o outro e interesse por si próprio, que deve ser conhecido, corrigido e purificado.

O sujeito é obrigado a saber o que passa no seu íntimo, reconhecer seus erros, renunciar a seus desejos, como condição para a salvação e revelar seus segredos a partir das tecnologias pastorais de extração e produção de verdades.

Inventa-se a culpa. Força e potência são dadas a uma “alma” e o sofrimento é aplicado ao corpo como condição de salvação. O corpo vai sendo desvitalizado e a renúncia se processará pelo conhecimento de si.

Foucault assume que a Igreja, mesmo perdendo força desde o Século XVIII, expandiu-se para fora dos seus muros e constituiu novos agentes (Estado, polícia, família, hospitais, escolas etc.) para assegurar saúde, bem-estar e segurança, a partir de procedimentos normalizadores do exame e da “confissão”.

Para Nietzsche (2006), os metafísicos realizaram uma vingança contra a vida pelo enaltecimento de um mundo que nega o corpo, o movimento e a multiplicidade. No livro “Genealogia da moral” (2009), o pensador vincula a história da moralização ao processo de adoecimento do homem moderno. O cristianismo criou a ideia de dívida e sofrimento, sob a perspectiva da culpa, e o homem decadente procurou se proteger da vida e dos seus riscos, provocando um significativo enfraquecimento.

Profissionais de saúde, sejam eles médicos, psicólogos ou terapeutas, vem operando a partir do discurso que, ao dizer “a verdade”, a pessoa conhece a si mesma e torna-se conhecida para os outros, em um processo que é terapêutico. Isso me faz pensar nas experiências na área da saúde, pelas quais se percebe que muitas das conversas entre o profissional e a pessoa que chega demandando cuidado, são operacionalizadas de forma interrogativa e regulativa, com perguntas dirigidas a fazer com que se produzam textos de identidade, ou seja, interprete “o que se é?” e “o que o doutor pensa que sou?”

O cuidado de si, na saúde, assume uma posição de relação reflexiva da consciência de si para deixar fazer certas coisas consigo mesma, em outras palavras, a pessoa é levada a pensar como é ser ela mesma, em particular. Este domínio de si significa que a razão tem dominado o corpo, e este continua como parte inferior.

São realizadas negociações técnicas que produzem precauções e prescrições de “estilos de vida”. O cuidado é impregnado de tarefas, um manual de obrigações de ser, sentir e agir, que modela comportamentos e instrumentaliza as ações.

O campo da saúde ainda obedece a matriz de pensamento taxonômico e nos faz obedecer, ativa processos de subjetivação com ideais de “estilo de vida”, discutindo, ainda de forma modesta, o quanto a ideia de “estilos de vida” tem uma dimensão normalizadora, normativa, fundamentada na lógica da identidade e semelhança, que empobrece a vida. Essa função de aplicador de taxonomias para discriminar indivíduos está presente desde as instituições de saúde às agências governamentais responsáveis em dizer o que ser, com o propósito de regular a distribuição dos direitos.

A ideia de saúde recorrente na literatura acadêmica atual traz a noção de prolongar a vida, fazer viver. Segundo Foucault (1999), o fazer viver e o deixar morrer organiza-se como biopolítica a partir da discussão do poder sobre a vida: biopoder. Enquanto a estratégia disciplinar visava os corpos dos indivíduos, o biopoder (sem eliminar a disciplina, mas integrando-a) estabelece a preservação da vida da população. Nesse ponto, Foucault começa na aula de 1974, analisando todos os procedimentos de gerenciamento de saúde da população: políticas de higiene pública, controle de natalidade, organização urbana de distribuição das famílias. O fato de viver passou a ocupar cada vez mais a cena do político, atravessando os processos de subjetivação da modernidade e se organizando a partir da lógica de tutela do Estado. Para elucidar o sentido político da capitalização da vida, Peter Pál Pelbart (2003, p.13) aponta:

A defesa da vida tornou-se um lugar-comum. Todos a invocam, desde os que se ocupam de manipulação genética até os que empreendem guerras planetárias. Alguns vêem nas formas de vida existentes e na sua diversidade um reservatório infinito de lucro e de pesquisa; outros, um patrimônio inalienável da humanidade [...] Por um lado, a vida mesma tornou-se um capital, senão “o” capital por excelência, de que todos e qualquer um dispõem, virtualmente, com conseqüências políticas a determinar.

Esse poder se dirige ao homem espécie, aos processos de nascimento, morte, doença, baseados em estimativas estatísticas e medidas globais para estabelecer mecanismos reguladores da população, na busca da estatização do corpo biológico, criando normas de como se deve viver e de que meios de vida são desejáveis, transformando as pessoas em corpos dóceis, com utilidade produtiva, para reprodução do capital. Assim, a vida é gerida, regulada, administrada, controlada para funcionar segundo um padrão ideal.

Pelo modelo higienista, a prática médica ampliou seu domínio, delimitando o corpo individual e passando a ter como objeto de cuidado a alimentação, as condições ambientais, o lazer e o comportamento humano. Neste momento, percebe-se a vida entrando na história, na ordem do saber e poder, pelas técnicas políticas que pretendem conhecê-la para melhor controlá-la e modificá-la.

Dentro desse contexto, a saúde é cultuada como interligada à vida e como valor supremo, e a morte é progressivamente desvalorizada, pois o morrer extrapola o controle desse poder de fazer viver. Desse modo, cresce o mercado de produtos com promessas de alcance desse padrão ideal de saúde, para não correr o risco de adoecer, além de medicalizar o envelhecer, as angústias do se tornar mulher em uma sociedade machista, a pobreza em um contexto de desigualdade, ou seja, medicaliza-se modos de vida que são tidos como ameaçadores desse padrão de saúde. Constrói-se um saber que empurra a saúde para o consumo excessivo de bens, serviços e terapêuticas medicamentosas, e a medicalização invade a vida e a amordaça, paralisa-a, despontencializa-a.

Patologizam-se modos de viver e implantam-se estratégias de controle e regulação sobre o cuidar de si, com produtos que não só garantem o estabelecimento de uma saúde fisiológica, mas também, melhores condutas, melhores comportamentos e melhores estados emocionais. O corpo é um objeto de incidência desses saberes e dessas estratégias de poder. Há uma exclusão e punição aos que resistem (chamados de resistentes) a essas normas e ousam experimentar a corporalidade fora das medidas regulamentadas.

O biopoder se exerce no nível não só da espécie, mas também da raça. Ao falar sobre racismo, Foucault (1999, p. 308) diz que esse é o responsável pelo “corte entre o que deve viver e o que deve morrer”, separando os grupos entre os que podem ter sua vida

ampliada e um subgrupo descartável, para criar uma pureza da espécie: “Quanto mais numerosos forem os que morrerem entre nós, mais pura será a raça a que pertencemos.” Para Deleuze e Guattari (1996), o racismo, em função do padrão Homem branco, pretende integrar os traços que não são conformes, incriminando os que não são e propagando as ondas do mesmo até à extinção daquilo que não se deixa identificar.

De acordo com Cloos, (2015), a Saúde Pública implementa ações de racialização, quando funciona dividindo a população em relação aos corpos, situando e opondo os grupos racializados (através de rótulos inventados desde o regime colonial) aos grupos que representam a brancura como padrão e símbolo sanitário. A sanitização está, para esse autor, calcada em projetos de homogeneização que produzem desigualdades, que excluem e estigmatizam.

Muitos profissionais de saúde procuram encontrar nas comunidades indígenas um único modo de vida e de produção de saúde, modelos que confirmam a segurança de que eles estão diante de um grupo identitário. Esses encontros do sistema formal de saúde com as comunidades indígenas também tem produzido um controle minucioso dos corpos, gestos, atitudes, comportamentos e discursos, através de padrões alimentares e de conduta sexual, moral, ou seja, de modelos de vida ditos saudáveis que devem ser prescritos e orientados quanto ao cumprimento.

Produzem relações de cuidado que elencam um modo de vida saudável e desejável, operando pela via da moral, em detrimento das forças que fogem ao já capturado. A escuta dita qualificada é canalizada para ouvir sintomas, erros, incoerências com o modelo correto de ser saudável, para então se elaborar um plano de cuidado que mais parece um guia de correção, de catequese. As relações tutelares parecem perdurar até os dias atuais, sendo os indígenas culpabilizados pela situação sanitária, e os profissionais ainda continuam a reproduzir valores do processo civilizatório.

Ao conversar com os profissionais de saúde de Monsenhor Tabosa em 2016 - que estão no município há aproximadamente 2-3 anos, alguns, morando nessa localidade, mas sendo naturais de localidades vizinhas e possuindo experiências na Atenção Primária -, escutei que os trabalhos que desenvolvem, comparados aos das unidades de saúde não-indígenas, não apresentavam muitas diferenças.

O território do DSEI, no Ceará, denominado DSEI-CE, com sede em Fortaleza, está estruturado em 9 Polos-base, 18 municípios, 21 EMSI compostas por Médico, Enfermeiro, Dentista, Técnico de Enfermagem, Auxiliar de Saúde Bucal, ACSI e Agente

Indígena de Saneamento (AISAN), com atribuições semelhantes as Equipes da Estratégia Saúde da Família (EqSF), mas com a tarefa específica de atuar em aldeias indígenas.

As maiores dificuldades que apontaram foram a falta de estrutura (às vezes, não há maca nos espaços, para realizarem prevenção ginecológica) e a relação demanda espontânea e o cumprimento de metas exigidas pelo governo. Expuseram que, por vontade ou distância, havia pouca busca dos indígenas por algumas ações em saúde como prevenção ginecológica e vacinação, assim, ocorria um comprometimento das metas que aos profissionais eram impostas. Porém, eles não problematizavam essas metas nem a situação de pressão a que eram expostos nem a convocação para gerenciar um “milagre” que é atender complexas e múltiplas necessidades através de recursos escassos.

Outras dificuldades, como a falta de exames, a demora nos resultados, a falta de ambiência (havia locais em que eram realizadas as prevenções, que permitiam ver o que acontecia no recinto em que era feito o procedimento), que escutei de mulheres indígenas, não eram analisadas como favorecendo a decisão pela não procura da prevenção ginecológica nos serviços públicos de saúde e a busca por serviços particulares e/ou pelas garrafadas feitas pelas mezinheiras das aldeias.

Os profissionais afirmavam que a distância e a quantidade de aldeias impossibilitavam 2 ou mais visitas por mês em cada localidade. O problema não era a quantidade de equipes, mas questões geográficas e o quantitativo de aldeias, assim, problematizavam situações que não poderiam modificar e não questões que os levassem a fazer uma análise do sistema de saúde e os tornassem responsáveis pela transformação. Acrescentaram que estavam esperando a construção de um pólo, mas sabiam que, mesmo com uma estrutura para alguns tipos de consulta, as visitas precisariam continuar e a equipe “tornar-se itinerante”, pois algumas aldeias ainda continuariam distantes da unidade de saúde.

Disseram que os indígenas tinham dificuldades para aceitar as vacinas e para procurar os profissionais de saúde. Acreditavam que muitos só procuram as unidades, quando se sentiam doentes, e que por isso não pensam na prevenção. Lembrei-me da conversa com as lideranças indígenas sobre o morrer sadia e das dificuldades que temos em entender este conceito de saúde tecido pelos Potyguara, além de fixamos nossos sentidos de saúde para esses povos.

Em uma reunião com o grupo de pesquisa na UECE, durante uma conversa sobre a vacinação nas aldeias de Monsenhor Tabosa, uma das pesquisadoras indígenas disse:

Nós somos tão nômades, nunca vão compreender isso aí. Eles chegaram com a lista do povo para vacinar e nós já estávamos em outro canto. Aí dissemos “Ou você vacina todo mundo ou você vai embora com sua vacina, pois se é para proteger, tem que proteger todos”.

A lista a que se refer é a de meta das vacinas, e o nomadismo diz de um movimento sem sair do lugar físico, mas de uma lógica de pensar a vacina que difere da nossa lógica e da lógica que lhes impomos. Se em um momento a recusa da vacinação é vista pelos profissionais como sendo uma falta de cuidado, em outro, ela é estimulada para não ultrapassar as metas.

Os profissionais dizem que não possuem tempo para cuidarem de si e que se sentem pressionados pelas exigências feitas pelos indígenas, que, muitas vezes, possuem uma postura de acomodação e espera, o que torna a equipe obrigatoriamente responsável pelo cuidado em saúde, e o processo de responsabilização como uma invasão controladora da vida do usuário. Por outro lado, afirmam que o trabalho tem os aproximado da utilização de uma alimentação natural, usos de chás e de crenças nas rezas e nas doenças como mau-olhado.

Nas práticas de saúde do sistema formal, percebe-se, em muitos casos que, na relação profissional-usuário, cria-se nas pessoas, que demandam atendimentos, a partir de uma infantilização, dependência, impotência, fraqueza, uma vontade de serem cuidados que mascara a intenção dos profissionais de saúde em garantir suas profissões de cuidadores. Desse modo, invisibiliza a vontade dos que cuidam pela fabricação de uma vontade daquele que é cuidado e mascara-se também todo um processo que se constrói a partir da crença na fragilidade dos pacientes.

Institucionalizamos o cuidado em saúde, ditando regras para dizer quem precisa de cuidado e como deve ser o cuidado em saúde. Assim, nosso cuidado é mais uma moral pela qual submetemos os outros às formas de cuidado que imaginamos que eles têm que receber. E, desse modo, criamos dependências, já que nós colocamos como detentores das regras de como viver bem.

A configuração ampliada da Clínica, segundo Campos (2003), desloca o cuidado da doença para o sujeito, incluindo o seu contexto, com suas formas de adoecimento e com suas formas de criar processos denominados de saudáveis. O autor também traz para esta noção os conceitos de Campo e Núcleo de saberes e de responsabilidades, articulando a especialização com a interdisciplinaridade, na busca de superar a alienação, a fragmentação e o tecnicismo biologicista como garantia de ampliação do objeto de trabalho da clínica.

Porém, esta Clínica Ampliada apresenta-se como um desafio, pois se configura dentro de um espaço marcado pela soberania do olhar do especialista sobre a saúde, transferindo a saúde e o adoecimento a um discurso redutor e objetivante. Esse olhar é atravessado pela instrumentalização, por dicotomias e enriquecido por descobertas fruto de observações quantitativas ou qualitativas, mas dentro de uma lógica baseada em frequências.

Esse olhar é montado pelo discurso da eficácia técnica, ou relacional, dos saberes de diversos profissionais com o saber do usuário, mas ainda aprofundado pelas especialidades. Um olhar analítico e que se pretende geral, estabelecendo uma ligação com um conjunto de novas demandas sociais, culturais, políticas.

As intervenções voltam-se para saberes que pretendem englobar a vida na lógica capitalista em que este olhar é gerado. O saber desses especialistas invade a vida, empurrando o significado da saúde à oferta e ao consumo excessivo de bens, serviços e medicamentos. O sujeito é aquele assujeitado à condição de depositário de doenças e de terapêuticas, sendo os profissionais reconhecidos e legitimados como detentores exclusivos de um saber sobre a saúde. O adoecimento é trabalhado a partir de um modo controlado, normativo de gerenciamento e controle. Olha-se para o adoecimento como processo de patologização do corpo.

Foucault (2011b) versa sobre o nascimento do saber médico e da clínica do século XVII ao final do século XIX, refutando a ideia, historicamente construída, de que a medicina surgiu pela aproximação do médico ao leito do doente, e de que a ciência médica se constituiu por um aprofundamento teórico e uma utilização de técnicas.

Da medicina classificatória do século XVII para a clínica do século XVIII, tem-se uma mudança no olhar, que se transfere do quadro taxonômico para o sintoma, e que não percebe só as analogias e variantes qualitativas, mas também as frequências. Muda-se o espaço (do quadro para o sintoma) e debruça-se sobre o tempo (frequência do sintoma confere qualidades às doenças). No século XIX, o olho médico se volta para ver o mal se expor e se dispor diante dele, à medida que penetra no corpo. Logo, o movimento não é de aproximação entre o médico e o doente, mas entre o saber médico e a doença, na profundidade do corpo. E todos esses olhares parecem percorridos por uma necessidade classificatória, seja através de um quadro, sintomas, um corpo, analogias, variações qualitativas, frequências e/ou de alterações visíveis que o estado de doença produz nos órgãos do corpo humano.

Acrescenta ainda que a arte de descrever os fatos com exatidão estabelecia uma correlação entre o elemento visível e o enunciável, que autorizava uma comparação,

generalização, bem como a transformação do sintoma em signo, do doente em doença, e do acontecimento patológico em domínio pedagógico.

A medicina anatomopatológica é a feição da medicina moderna, produto da relação entre prática clínica e anatomia patológica. A nova experiência clínica se arma do olhar, tato, audição, para ultrapassar a superfície do corpo, as manifestações, as frequências e as cronologias, explorando o corpo sólido no qual se ocultam lesões e a origem das doenças. A preocupação é tornar visível o que ocorre na profundidade do corpo doente, buscar a sede da doença no cadáver dissecado. O signo, agora, não diz da origem de uma doença, mas só aponta para possibilidade de uma lesão, e a morte aparece trazendo uma verdade sobre a vida e a doença, tornando-se positivada, produtora de um saber. “A medicina do século XIX foi obcecada por este OLHO ABSOLUTO que cadaveriza a vida e reencontra no cadáver a frágil nervura rompida da vida” (FOUCAULT, 2011, p. 184). A verdade é somente aquilo que pode se dar ao olhar do especialista.

Criamos espaços exclusivos de cuidado em saúde, marcados pela soberania do discurso redutor do profissional especialista sobre o corpo do paciente. O olhar compartimentalizado e que se volta somente para o que é visível, é atravessado pelo discurso da eficácia técnica, produto da instrumentalização e de pesquisas fruto de observações quantitativas ou qualitativas, mas dentro de uma lógica baseada em frequências, lesões e com as causalidades prováveis. O corpo é reduzido ao organismo, local onde a saúde instala seu arsenal de poder. Nestes espaços institucionalizados, o sujeito aparece ocupado em se descobrir, controlar-se, recuperar-se, havendo escassos lugares para a produção e a criação.

Conceitos como cuidado e clínica, assim como humanização e integralidade surgem nesse contexto, sobrevivendo como categorias conceituais, mas com fortes dificuldades de operacionalidade. Esses conceitos tentam passar pela ideia de uma ilusória universalidade, porém são processos singulares, locais, produtores de subjetivação, que apontam para uma lógica capitalista. Como diz Lancetti (2009, p. 797):

Talvez o padre José de Anchieta, além de inaugurar a literatura brasileira, tenha sido também um dos precursores do que hoje chamamos biopolítica no Brasil; sua obra teatral era direcionada para catequizar índios. Um dos sentidos que Antonio Houaiss dá à palavra humanizar é amansar, amansar animais.

O termo “integralidade”, na área da saúde, é tido como um avanço, porém, apresenta-se com a incorporação da lógica biomédica aos cuidados tradicionais, e raramente

se questiona os padrões que se tornam norma e sobre as normas que trazem uma lógica adocedora, levando à desqualificação de outros modos de saber e produção de cuidado.

Essa nova modalidade enunciativa, de inspiração da cultura de integração, parece hoje constituir regime enunciativo e prático hegemônico, que abarca a mesma lógica dicotômica e naturalizante, posto que os saberes indígenas são apartados dos saberes científicos e continuam como corpos estranhos que precisam ser axiomatizados.

A integralidade aparece como travestida de cuidado, porém, muitas vezes, acoberta um campo de iniquidades e colonizações em saúde, que não extingue as diferenças, mas as incorpora segundo ajustes toleráveis aos padrões que funcionam como centros de referência e de poder. É o que percebemos com a inclusão das “ervas do mato”, como plantas medicinais, atualmente, artigos vendáveis por várias empresas de produtos naturais.

A diversidade é celebrada, no sentido de que ela remete a um padrão tolerável para expressão e manutenção da ordem capitalística, ou seja, são integrados os modos de expressão que se podem normalizar e colocar a serviço da produção e acumulação de capital.

No Brasil, o Ministério da Saúde criou a Política Nacional de Medicina Natural e Práticas Complementares e a Política Nacional de Práticas Integrativas no SUS, com inspiração dos trabalhos de Victor Turner, Evans-Pritchard e Langdon, dentre outros, objetivando relacionar saúde e cultura.

Há tentativas de “diferenciar” a visão biomédica, a partir do envolvimento e da “integração” das questões culturais, sociais e políticas da Saúde Coletiva. Porém, mesmo com as considerações acerca dos aspectos culturais nas produções de conhecimento sobre saúde indígena, existe uma ideia de cultura que se baseia na noção de tradição, acervo, costumes, identidades herdadas e estáticas resultantes de histórias repetidas. Busca-se conferir visibilidade aos povos indígenas a partir do acesso aos direitos à saúde, à terra, à educação, caso eles expressem condutas, rituais que são esperados de um grupo tido como homogêneo e enclausurado em uma identidade. Essa ideia de identidade volta-se para dentro e faz a vida voltar-se contra si, retirando a potência.

A maioria das práticas educativas em saúde se concentra no controle sobre os corpos, com um forte argumento vinculativo, que é o da promoção da saúde. As atividades são muitas vezes adjetivadas de populares, mas tal denominação não tem garantido uma ruptura com o caráter controlador da educação em saúde, mesmo optando pela busca de uma autonomia e de um empoderamento que dão a falsa ideia de um autogoverno. As educações em saúde são repletas de consignas, ordens, comandos para que se acredite nelas e para obedecê-las.

As relações de poder, no cuidado em saúde, não são instância concretas repressiva, mas de controle contínuo que opera por toda uma rede de enunciados científicos, serviços, instituições, práticas nas comunidades em meio aberto, que dão a impressão de liberdade, logo, são lócus de modulação, supervisão e controle. Segundo Deleuze (1992), as sociedades de controle operam em meio aberto e as subjetividades são submetidas a formas de moldagem. E é nessas sociedades que Gallo (2007) dirá que existe a ilusão de uma maior autonomia.

Nas sociedades de controle, a vida torna-se um bem com valor de uso e de troca modulada a partir de relações estreitas com o fluxo monetário do mercado financeiro. O capitalismo se apropria das variações e da temporalidade, fazendo-os operar sob um princípio único. Como traz Deleuze (1992), os indivíduos se tornam, nessa sociedade, *individuais*, conformando bancos de dados informativos para as empresas produzirem novos produtos e serviços.

Foucault (1989) nos oferece uma compreensão de resistências, a partir dos corpos, pois é por esses corpos que se manifestam os efeitos do poder, e que também são territórios de resistência, e para Deleuze (1992), a resistência acontece pela irrupção do novo, do “pensamento nômade”.

Os Potyguara são resistentes do presente e fazem de suas vidas, de suas relações, um campo de experiências de resistência, de criação, de deslocamentos contra as formas de captura normalizadora.

O cuidado do doente pelos indígenas, nas figuras dos curandeiros, já estava presente antes da chegada do europeu, sendo assim, o indígena, a partir de diferentes grupos, possui maneiras de intervir no cuidado. Um cuidado entre dois, entre vários, intersecções pelas quais é preciso Viver a vida, não apenas sobreviver. A clínica e o cuidado em saúde podem aprender com esta produção de vida a caminhar, deslocar-se e mapear novas rotas, percebendo como as virtualidades se atualizam em atos-com.

Entende-se que pequenas ações cotidianas dos modos de vida Potyguara são dispositivos miniaturizados de focos moleculares que podem se expandir até alcançar um nível macro de influência e produzir mudanças no dia-dia dos serviços de saúde.

Levantar da cadeira dos consultórios, onde se repete o mesmo dos guias, manuais e políticas, e seguir os fluxos rizomáticos de intensidades e afetações da produção de vida Potyguara, que afirmam a diferença, caminhando em estilizações da vida nas quais a saúde não está pronta, estruturada, mas em processo ininterrupto de criação.

Criar uma clínica do que pode ser feito, fissurando delicadamente as linhas duras mudanças através das veredas, dos artefatos, dos rituais, das danças, dos gritos, criando dispositivos de interferência, microguerrilhas, novas possibilidades. Produzir um cuidado para desfazer o organismo, desmontando ligações entre falta e desejo, de modo prudente, construindo fluxos por entre os segmentos.

Assim, essa pesquisa procurou colocar conceitos como saúde e cuidado ao lado dos modos de produção de vida Potyguara e pensar na potência de tal encontro, considerando os deslocamentos que se produzem no pensar a saúde, o cuidado e a clínica na área da Saúde Coletiva.

Entre a Saúde Potyguara e a Saúde Indígena as intensidades vibram e não está em questão descrever atributos *a priori*, universais, essenciais de saúde, mas pontos de ultrapassagem e problematizações das práticas de subjetivação da saúde indígena, a partir dos processos de singularização dos Potyguara que assumem a vida como produção de saúde.

5.8 ANDANÇA VIII: A CRIANÇA QUE BRINCA CRIANDO NOVOS VALORES, ATRAVÉS DO JOGO QUE É A VIDA COM SEU CARÁTER DE RISCO

“Saúde é fazer as coisas, sentir bem, é ser alegre, brincar e correr”.

(Bilita)

Nunca pensei em escrever um capítulo sobre brincar e saúde indígena, mas participando dos momentos de planejamento nas escolas, em que sempre tinham crianças nas salas de reunião, enquanto as mães, também professoras, reuniam-se; e por ser a escola um lugar onde muitas vezes fui para escrever, esperar alguém com quem conversar, tive muitas oportunidades de olhar as crianças brincando e buscando interagir comigo, a estranha. Muitas vezes fui até envolvida nas brincadeiras, ou elas paravam de brincar para participarem das conversas que eu realizava com os adultos. Ao participarem das conversas, não eram repreendidas por “estarem se metendo em conversa de adulto”, como eu fui muitas vezes, quando criança.

As crianças brincavam de bola, era uma bola seca ou feita de papel. Corriam e saltavam de uma brincadeira para outra. Quando eu olhava novamente, já estavam brincando de pega-pega ou subindo em uma árvore com muita agilidade. Eram brincadeiras que envolviam crianças de diferentes idades, de corpos ágeis, energizados, que em movimento,

iam compondo brincadeiras com rapidez e intensidade, sendo, muitas vezes, o corpo, brinquedo para a brincadeira, como, por exemplo, quando se colocavam encurvados no chão para outras crianças pularem.

A vida das crianças indígenas Potyguara possibilitava o brincar na relação das crianças com as aldeias, com a natureza, com as atividades produtivas e educativas, com os adultos, com os animais. Mesmo com a introdução da televisão e de outras tecnologias, como o celular, era perceptível que as crianças não engoliam meramente os valores repassados, elas os devoravam, subvertendo-os pela brincadeira. O brincar potencializava a criação e a construção de novas brincadeiras, que extrapolavam o espaço da escola, do quintal, das casas, da TV, do celular, e as crianças, pelos, brincar, movimentavam-se por diferentes lugares sendo reconhecidas pelos demais adultos como parentes e, às vezes, até como filhos.

Quando eu comecei a refazer esse capítulo, saiu uma notícia com a qual me deparei nas redes sociais: o assassinato do professor indígena Laklãnõ-Xokleng, Marcondes Namblá, enquanto vendia picolé em Penha-SC. Formado pelo Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, realizou um trabalho intitulado “Infância Laklãnõ: Ensaio Preliminar”, através do qual estudou como a construção da Barragem Norte transformou o dia-a-dia das crianças, limitando o banho de rio e as brincadeiras que mobilizavam vocabulários na língua nativa.

Segundo Namblá (2015), o “banho de rio”, pra os Laklãnõ, diz de diversão, socialização e, principalmente, de aprendizagem, sendo um acontecimento pelo qual as crianças aprendem com as demais várias coisas ao mesmo tempo.

A barragem dividiu as regiões da terra indígena e o povo Laklãnõ, além de provocar divisão política, desastres ambientais, como o aumento do nível do rio, tornando as águas turvas e impróprias para o banho, gerando o desaparecimento de muitas espécies de peixes. Desse modo, o rio criou lodo, afastando o povo dos banhos no rio e fazendo surgir, como diz Namblá, “uma geração que desconhece a arte de nadar e de praticar as brincadeiras de rio como as gerações anteriores” (NAMBLÁ, 2015, p. 40).

O brincar indígena, para Namblá (2015), envolve riscos a que os adultos das comunidades não dedicam atenção pelo fato de que, para eles, as pequenas crianças aprendem experimentando e se machucando. O brincar é uma composição de territórios existenciais, uma atualização por bricolagem, percurso de acontecimentos e estratificações. Desse modo, o brincar não é isento de tensões e conjura riscos de criação.

Analisando esse aspecto em comparação com a infância Laklãnõ, segundo os informantes, quando perguntei sobre como seus pais os haviam educado responderam que não se pode privar as crianças de sua liberdade por que se não vão crescer sem saber nada da vida e ainda podem morrer de desgosto por que cada um de nós tem um espírito e se quisermos que ele não abandonem o seu corpo para retornar para o lugar de onde vieram temos que deixar que esta criança se sinta a vontade em convivência com a natureza e com as demais crianças sem nos preocupar com o que vai acontecer com ela por que um pequeno acidente, por exemplo, tradicionalmente é considerado como uma prova de que aquela criança está no caminho certo da aprendizagem, pois só aprende quem se arrisca a fazer o que o seu espaço de convivência lhe permite e o que ainda não sabe fazer (NAMBLÁ, 2015, p. 22).

A criança aprende no contato com outros, não só outras crianças, mas também com adultos e não humanos. Namblá (2015) traz as leituras dos textos da antropóloga Tassinari para composição de seu trabalho, mas enfoca, principalmente, as falas do povo Laklãnõ. Uma voz presente em sua pesquisa foi a do sábio Manoel Mõkónã, que comenta que cortar lenha, pescar, nadar, correr, ir à roça não eram um trabalho, mas compunham a formação de uma indígena Laklãnõ.

No brincar são elos entre comunidade-família-criança-escola-natureza, e a criança cresce nesse meio relacional em contato com rituais, mitos, danças, línguas, histórias dos antepassados que propiciam novas percepções sobre o brincar, a vida, além de questionarem nossa ideia evolucionista e desenvolvimentista de criança como fase de ausência de responsabilidades marcada pela fragilidade.

Pelo brincar, através dos movimentos corporais, de experimentações sensoriais inusitadas, da vivência do contexto, se constroem conhecimentos, expressam-se sensações. Como diz Namblá (2015, p. 28): “optei por descrever os aspectos da infância Laklãnõ que são produzidos na corporalidade tradicional do povo, por que o que eu entendo como corporalidade é tudo o que diz respeito as atividades com o nosso corpo e quem mais usa o corpo do que as crianças?”

Palitot e Albuquerque (2002, p. 145), expõem a respeito do Toré: “o lúdico predomina, mas mesmo assim, ousaria dizer que seja a forma por onde se expressam os conteúdos étnicos, políticos e religiosos do grupo, sem que para isso haja uma formalização excessiva”, ou dito de outra maneira, pelos rituais também se brinca e brincando faz-se política, trabalha-se a espiritualidade, criam-se sociabilidades e conhecimentos.

Escrevendo esse capítulo, lembrei-me do primeiro livro de Zaratustra, que começa apresentando as três metamorfoses: como o espírito torna-se camelo, como este se torna leão e como, finalmente, o leão assume a forma de criança. O camelo diz do homem que suporta o peso dos valores fixos e absolutos. O leão, o homem capaz de derrubar ídolos, capaz de lutar

contra a moral vigente, e a criança, que brinca, o homem capaz de criar novos valores, através do jogo que é a vida, com seu caráter de risco. Com relação a esta passagem da obra de Nietzsche, Deleuze observa que:

De acordo com Nietzsche, estas três metamorfoses significam, entre outras coisas, momentos da sua obra e também estádios da sua vida e sua saúde. Sem dúvida, os cortes são sempre relativos: o leão está presente no camelo, a criança está presente no leão; e na criança há a abertura para a tragédia (DELEUZE, 1994a, p. 9).

A vida sem origem primeira, sem qualquer objetivo ou finalidade já determinados, pressupõe outra compreensão de tempo não marcado pela linearidade ou por uma origem identificada com fundamento.

O pensamento genealógico de Nietzsche faz despontar o conceito de Eterno Retorno, e outra conceituação de vida, que, enquanto vontade de potência, assinala outra forma de tempo, origem, história. A ideia do eterno retorno já estava presente nos antigos. Anaximandro e os Pitagóricos, Heráclito, Empédocles e os estoicos estavam familiarizados com ela. Encontra-se nos textos sagrados dos brâmanes, budistas, zoroastrianos e zurvanistas. O filósofo de Sils-Maria encara o mundo como eterno retorno, em que não houve momento inicial, pois à vontade de potência não se pode atribuir nenhuma intencionalidade, tampouco haverá fim, pois a ela não se deve conferir caráter teleológico.

Para Nietzsche, segundo Deleuze (1994a), o eterno retorno não é retorno do mesmo e nem ao mesmo, o que acarretaria supor a existência de um substrato. Não é o Mesmo, o Ser, o Um que volta, quando se fala do retornar, é o modo do Mesmo que se diz somente da multiplicidade. Deste modo, o que retorna é a diferença.

O eterno retorno significa, no trabalho de Nietzsche, sua crítica às noções tradicionais de tempo, história, mundo e sujeito, assim como se apresenta como convite a experimentar a multiplicidade, criar o mundo sempre mais uma vez (um mundo sem começo, sem fim, sem fundamento). Uma afirmação da vida repleta de multiplicidade, inúmeras vezes. Este dizer sim não é conformismo, nem é submissão, mas amor, amor à vida e sua imanência.

Falar de vida, em Nietzsche, implica subverter a gradação predominante dos valores morais e distanciar-se da concepção antropológica do homem como sentido e medida de todas as coisas. Quando trata do mundo, Nietzsche postula a existência de uma pluralidade de forças presentes em toda parte, em combate permanente. No entanto, não podemos pensar, ao tratar de forças em relações, na instauração de uma paz. A força só existe no plural, não é

“em si”, mas “relação com”, não é “algo”, mas um “agir sobre”. Logo, a força é um efetivar-se e, como tal, não pode deixar de se exercer.

[...] A força só existe no plural: não é em si, mas na relação com outras; não é algo, mas um agir sobre. Não se pode dizer, pois, que ela produz efeitos nem que se desencadeia a partir de algo que a impulsiona; isso implicaria distinguir-la de suas manifestação e enquadrá-la nos parâmetros da causalidade. Tampouco se pode dizer que a ela não seria facultado não se exercer; isso importaria atribuir-lhe intencionalidade e enredá-la nas malhas do antropomorfismo. A força simplesmente se efetiva, melhor ainda, é um efetivar-se. Agindo sobre outras e resistindo a outras mais, ela tende a exercer-se o quanto pode, quer estender-se até o limite, manifestando um querer-vir-a-ser-mais-forte, irradiando uma vontade de potência. [...] a vontade de potência aparece assim como explicitação do caráter intrínseco da força. Querendo-vir-a-ser-mais-forte, a força esbarra em outras que lhe opõem resistência, mas o obstáculo constitui um estímulo. Inevitável, travar-se a luta – por mais potência. Não há objetivos a atingir; por isso, ela não admite tréguas nem prevê termo. Insaciável, continua a exercer-se a vontade de potência. Não há finalidade, a realizar; por isso, ela é desprovida de caráter teleológico. A cada momento, as forças relacionam-se de modo diferente, dispõem-se de outra maneira; a todo instante, o combate entre elas faz surgir novas forças, outras configurações (MARTON, 1994, p. 17).

Segundo Nietzsche (1976), a grande saúde é um acontecimento que não exclui a doença e que transborda em potência. É a possibilidade do brincar com um mundo de riscos e perigos, expandindo a vida e deslocando-a por perspectivas e construções de sentidos que se dão não por uma falta, mas por um excesso de forças. É a busca do “tornar-se” e não do “ser saudável”. Logo, não se trata de uma saúde em si, mas designa acontecimentos para o conhecimento, pelos os quais o sofrimento produz um homem saudável, forte com potência de viver em meio aos riscos que a vida implica. Não é uma aceitação resignada do sofrimento, mas luta pela afirmação da vida e seu caráter de potência.

A vida, para os Potyguara, traz questões sobre a diferença e sobre o tempo. A repetição não é reprodução do mesmo, mas retornar em nova perspectiva, que se cria entre zonas de indiscernibilidade, vizinhanças.

A criança e os adultos Potyguara, pelo brincar, possibilitam transvaloração dos valores morais defendidos pelos nossos saberes, colocando em terra, no rio, nas dança, nos cânticos, nos corpos, o drama da vida que surge da luta entre diferentes forças. Pelo brincar, forças os atravessam sem a dissolução da tensão que parece necessária existir.

Com as crianças via se abrirem novas perspectivas para a fuga de uma saúde dos números e das leis. Via, enquanto brincavam, uma saúde que se exerce em movimentos, afirmação da vontade de potência. O brincar era ensaio com os corpos, abrindo-se para a fecundidade da relação. Era uma afirmação da vida e do movimento sem fim. Eterno retorno

da vontade afirmativa, uma estética da existência. A criança, aberta à vida no seu caráter de risco e de imprevisibilidade, convida-nos a arriscar novos modos de viver.

A partir dessas experimentações com as crianças, desejei esta pesquisa como uma arte de brincar, inventar, criar com conhecimentos tramados por composições de fluxos molares e moleculares, ou seja, uma pesquisa vinculada a uma vertente de afirmação da vontade de potência e de crítica aos dualismos insustentáveis, contaminados pelos preconceitos metafísicos e morais.

Dito isso, disse sim a uma pesquisa com o corpo como paradigma, abrindo-se à fecundidade da relação, tratando os componentes da polaridade saúde na literatura acadêmica e saúde para os Potyguara enquanto meros signos operatórios, que não conseguem dar conta da efetividade das configurações de potência.

Foi uma pesquisa|convite incessante à criação, a percorrer o caminho do entre uma saúde selvagem, artística, imanente, bárbara, impulsionada pelo desejo do que está na via de diferir, romper, escapar por novos agenciamentos, outras produções políticas, estéticas e éticas de saúde na Saúde Coletiva.

5.9 ANDANÇA IX: POR OUTRAS CONFIGURAÇÕES POLÍTICAS E ESTÉTICAS DA PRODUÇÃO DE SAÚDE NA SAÚDE COLETIVA

Rancière (2005) formula a expressão “partilha do sensível”, aproximando política e estética e, desse modo, mostrando a estética como geradora de plano comum, de vontades coletivas e de confecção do sensível. A estética compõe-se de regimes específicos de afetabilidade, visibilidade e de discursividade, que possibilitam e regulam a relação com o sensível, e assim definem o como e o que pode ser visto e audível, materializando o ver, o sentir, compondo, desse modo, o sentido do político.

A visibilidade, aqui, trata de maneiras de sensibilidade e de percepção, e não simplesmente da metaforização do conhecimento em sua forma reflexiva, que alcança uma verdade. Com esse autor, a política não se resume ao consenso, contrato nem a algo sistemático, mas envolve o agonístico; e o sensível, compreende o estabelecimento do comum (como partilha do incomum, do estranho, do não familiar), em suma, política e estética se entrelaçam, aproximam-se a partir de uma estetização da política (como a proposta por Walter Benjamin) e de uma política da estética.

Mas, como se partilha o imanente, já que este não comporta o número, não se totaliza? O que Rancière (2005) busca propor é que a experiência da visibilidade é partilhável

pelo espectador, incidindo sobre o pressuposto corrente que considera a estética como algo de domínio apenas dos grupos de criação artística, restando para o público absorver as intenções do produtor, que estariam evidentes na obra de arte. Portanto, o autor coloca em perspectiva a experiência da visibilidade do público, salientando a partilha das sensibilidades dos espectadores contra a opressão institucionalizada da experiência estética do olhar.

Por essa violência institucional da experiência estética, o nosso olhar é impulsionado a capturar um significante nas coisas, colocando-o ao nível do visível em um campo de certezas para, assim, acreditar poder torná-lo cognoscível. Porém, as coisas não estão na sua evidência, elas evocam várias imagens e sentidos e movem o corpo|pensar, dizendo que não somos uma unidade e que muito vaza e escapa do nosso olhar.

Os Potyguara afirmam, pelo viver, que as forças extrapolam o domínio do perceptível e recusam, muitas vezes, ver coisas que nós consideramos como evidentes. É possível ver o que não é visível. Eis uma postura de vida que enfrenta aquilo que nosso olhar impõe. Operam com outros regimes de visibilidade. As coisas não se esgotam no que é visto, ou no que dizem do que é visto. É um além da visibilidade, uma relação entre visível e invisível.

Pelos rituais, operam outros modos de visibilidade: “Eles brincam que o cinema 4D já está lá há muito tempo, e que nos rituais que fazem não precisa nem de tela nem de projetor”.³⁸

É por essa ação do olhar que ocorre a mudança de perspectiva, o canibalismo, a devoração, não no sentido de troca de identidade, mas de devir, de dupla desterritorialização. Pelos modos de olhar é que produzem doenças (mau-olhado), curas e que se criam conhecimentos. Diz Teka, conversando em um encontro do grupo na UECE: “nos somos um olhar de dentro, um olhar sentimental que sente aquilo, o olhar de vocês vem de fora para dentro e vai somar e ter qualidade. Tem a pesquisa da escrita e tem a pesquisa do olhar”.

No conto “Meu tio o Iauaretê”, o mestiço diz ao viajante que ele enxerga dentro dos matos e escuta com as orelhas no chão. No filme Abraço da serpente, há umas cenas nas quais o xamã fala ao pesquisador que, escutando o rio, ele aprenderia como remar e que o mundo é enorme, mas que o pesquisador só sabe escutar o mapa. Essas falas trazem conhecimentos que se constroem corpo e pelas afecções com fluxos, como a floresta, a natureza, o cosmos. A visualidade diz de experimentações, e as sensações estabelecem

³⁸ Diz Alfredo Manevy, doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo, ao Pedro Alexandre Sanches, referindo-se ao olho indígena que inventou o cinema antes da transformação deste em comércio. Entrevista disponível em: <<http://farofafa.cartacapital.com.br/2016/10/06/mas-existe-cinema-de-indio/>>.

relações com a vida, sendo pelos corpos, pelas relações que se produzem mundos. A visão não se restringe ao conhecimento do que é visível, mas diz de experimentações e relações entre visíveis e invisíveis que produzem transformações.

O que vemos só vale – só vive – em nossos olhos pelo que nos olha. Inelutável porém é a cisão que separa dentro de nós o que vemos daquilo que nos olha. Seria preciso assim partir de novo desse paradoxo em que o ato de ver só se manifesta ao abrir-se em dois (DIDI-HUBERMAN, 1998, p. 29).

Abramos os olhos para experimentar o que não vemos, o que não mais veremos – ou melhor, para experimentar que o que não vemos com toda a evidência (a evidência visível) não obstante nos olha como uma obra (uma obra visual) de perda. Sem dúvida, a experiência familiar do que vemos parece na maioria das vezes dar ensejo a um ter: ao ver alguma coisa, temos em geral a impressão de ganhar alguma coisa. Mas a modalidade do visível torna-se inelutável – ou seja, votada a uma questão de ser – quando ver é sentir que algo inelutavelmente nos escapa, isto é: quando ver é perder. Tudo está aí (DIDI-HUBERMAN, 1998, p. 34).

Didi-Huberman (1998) problematiza a relação sujeito/objeto e o ato instintivo do ver. O ver não é uma postura de contemplação e de apropriação de um objeto passivo, mas uma relação que surge do, no mínimo, entre dois que provoca aberturas por onde se precipita o olhar inquietado, interrogado, interpelado.

Os objetos indígenas olham-te, ensinam-te, despertam desejos, sentidos e fascinação. Assim é uma comunicação do singular, em que o espectador é convocado para além do olho/tela que só opera na busca do que está evidente. Os objetos de consumo não ativam vibratilidades, mas acionam angústia e frustração pela falta que produzem e pela promessa de saná-la.

O artesanato, para os Potyguara, não é uma arte do passado, detentor de um significativo enclausurado dentro de um regime de mediação representacional e que deve estar em museus ou expostos em galerias. Como disse uma liderança indígena, na inauguração do Museu do Jacinto, “museu não é um amontoado de peças antigas, passadas, mas as histórias, os rituais, as plantas, os indígenas. Aquilo que não cabe no museu também é arte”. E no diário de campo das pesquisadoras indígenas, encontra-se:

A maracá é usada no ritual cultural e religioso, escolhido pela comunidade indígena. Da maracá é que é tirada os sons dado por Deus, que tocam profundamente nosso íntimo despertando o nosso antepassado. A reza é o nosso escudo cultural e espiritual.

Na verdade descobrimos a cultura de nossa gente através da cura da nossa arte a partir de nossas raízes.

No planejamento das escolas indígenas de Monsenhor Tabosa em 2016, uma professora salientou “nossa arte está em conhecer o canto do sabiá”. Elas dizem de uma arte ligada a modos de viver, modos de produção existencial relacional.

Els Lagrou (2009) faz um trabalho com os Kaxinawa, mostrando como o grafismo e o xamanismo estão relacionados, e como a arte e a estética ameríndia, além de diferirem da nossa, parecem contradizê-la. Pois, se nós buscamos decifrar o desenho como um código dentro de um modelo representativista e simbólico, para os povos com os quais ela se encontrou, os desenhos, os artefatos, os objetos, falam das relações, movimentos entre-dois, daquilo que conecta, e importam pelo seu valor produtivo, e não representativo. Dessa maneira, o desenho torna-se um importante filtro que possibilita os cantos, banhos, as intervenções dos rituais penetrarem pela pele. As imagens nos grafismo não são um símbolo ou ícone do seu modelo, mas índices que orientam a percepção, facilitando a passagem do visível para o invisível. A agência dos objetos não está na forma nem nas marcas inscritas pelos símbolos, esperando o desvelamento, mas na fluidez da percepção.

Se os Wayana dizem que o tipiti, para você espremer mandioca, é uma cobra sem cabeça, o interessante na comparação, que os Wayana fazem entre esse artefato e esse animal, é que o que liga os dois é aquilo que o artefato é capaz de fazer e aquilo que a cobra é capaz de fazer. A cobra se enrola na vítima e a tritura, a espreme. A *agência* da cobra é que vai ligar os dois, não a forma do tipiti e a forma da cobra, mas o modo como o corpo da cobra é feito e é, conseqüentemente, capaz de agir. A cobra é como se fosse uma tecelagem ou um cesto, quando ela engole a presa ela pode se expandir e depois espremer³⁹.

Assim o tipiti, para os Wayana, opera um devir-cobra, e os artefatos trazem efeitos, ações, forças ao mundo e não uma imagem, uma significação que precisa ser descoberta. A forma não precisa representar a realidade, mas ela age. Diz a autora, “[...] os artefatos são como os corpos e os corpos como artefatos” (LAGROU, 2009, p. 39). Lagrou prossegue ponderando que não há uma separação entre pessoas e objetos, todos são produzidos com as mesmas técnicas e frutos do *a'kwa* (pensamento). Os corpos são decorados como os artefatos e estes são fabricados da mesma maneira que se concebe uma criança.

Segundo Lagrou (2008), os desenhos são caminhos que guiam o espírito do olho, ou podem fazer a pessoa se perder. São visualizados na experiência dos “artesãos cósmicos” (xamãs) que, pela dança, pelo canto, pelo contato com alguns tipos de plantas, veem aquilo que normalmente não se vê e usam adornos nos corpos, não como meros enfeites, mas

³⁹ Entrevista de Lagrou à Revista Usina em julho de 2015 disponível em: <<https://revistausina.com/2015/07/15/entrevista-com-els-lagrou/>>.

armadilhas. Os desenhos nos corpos capturam o olhar, entrelaçando-o com as produções de vida.

Como dizem Kopenawa|Albert (2015), o xamã pode fazer viagens entre vários mundos, entre visível e invisível, fazendo redes para que o céu não caia. Ele é capaz de sonhar e andar entre fronteiras, desterritorializando o olhar.

Nos desenhos há vitalidade e eles são considerados vivos, como as pessoas que os fabricam. A fabricação combate à ideia de propriedade. O fabricante dos artefatos e o xamã, ao realizar os rituais, não são proprietários dos objetos nem dos rituais, mas guardiões do saber para produzi-los.

Fausto (2008), ao realizar uma escrita que problematiza o conceito indígena traduzido por “dono” ou “mestre”, diz que estas categorias não se restringem, no caso ameríndio, à relação de propriedade ou de domínio que as empregamos, pelo fato de o “si” não coincidir com o “mesmo”. Assim, o dono de um ritual, de um artefato, diz daquele que cuida, daquele que é responsável, sendo a maestria um “operador cosmológico”, uma “afinidade sem afins”, pois que é intensiva e o diferente não é neutralizado. Segundo Fausto (2008, p. 333) “A relação modelar de maestria-domínio seria, pois, a filiação adotiva, relação que não é dada, mas constituída frequentemente pela dinâmica que denominei predação familiarizante”. Dessa maneira, não é possível saber quem age e quem causa a ação, saber quando se captura ou se é capturado. E prossegue:

O dono é, pois, uma figura biface: aos olhos de seus filhos-xerimbabos, ele é um pai protetor; aos olhos de outras espécies (em especial os humanos), ele é um afim predador. A jaguaricidade é um dos traços associados à figura do mestre na região. [...] A ausência de propriedade privada sobre recursos materiais importantes bloqueou a imaginação conceitual a respeito de relações de maestria-domínio, como se o modelo por excelência da propriedade fosse o da propriedade privada exclusiva sobre bens, à qual corresponderia certo conatus consumista e expansivo (FAUSTO, 2008, p. 335).

Os indígenas são predadores da forma e da figura, das relações de propriedade, e trazem as danças, os cantos, os rituais, as pinturas, os artesanatos, o uso das raízes como arte e modos de produzir saúde, vivendo em relação. Tereza, que produz muito cuidado em saúde com as ervas do mato na aldeia Mundo Novo, fala que ela se sente com saúde, quando pode trabalhar, andar, ter alegria e vontade de cantar.

Não tenho o interesse de afirmar se o que os indígenas fazem são ou não arte, mas o quanto de força esses modos de olhar e de viver podem deslocar em nossa maneira de perceber nossa saúde como arte, política e ética.

Os povos indígenas podem nos ensinar muito sobre saúde, com uma percepção de arte que traz um olhar que não se legitima pelo que é visível e uma relação com os objetos que não é da ordem da propriedade. Também não é algo como uma incessante criação de novidades, mas detalhes, microdiferenças.

É nas trincheiras da arte que se encontram os núcleos de resistência dos mais consequentes ao rolo compressor da subjetividade capitalística, a da unidimensionalidade, do equívoco generalizado, da segregação, da surdez para a verdadeira alteridade. Não se trata de fazer dos artistas os novos heróis da revolução, as novas alavancas da história! A arte aqui não é somente a existência de artistas patenteados mas também de toda uma criatividade subjetiva que atravessa os povos e gerações oprimidas, os guetos, as minorias... (GUATTARI, 1992, p. 115).

O corpo e a voz são elementos importantes nos rituais. O corpo, aqui, não se restringe ao organismo e nem à origem das necessidades e dos prazeres. O corpo não é unidade e, no ritual, não temos só uma maior quantidade de corpos. O próprio ritual se faz corpo, quando tomado como agenciamento coletivo de enunciação. As falas se relacionam com o fazer. Os gritos provocam desvios na fala, criam algo distinto do comunicar. O cantar e o dançar valorizam o corpo|pensamento.

Alguns pensadores nos aproximam de questões importantes para pensar o corpo, estabelecendo uma reversão na lógica cartesiana e possibilitando uma abertura para pensamentos sobre a questão do corpo.

Nietzsche, através do dançar com os dedos no ato de escrever, cria um novo modo de filosofar, que foge ao uso estritamente convencional da linguagem: o aforismo. O aforismo, essa escrita, compreendida em termos de uma dança, tem relações com o corpo do escritor-coreógrafo e aponta para um “lugar sem lugar” de uma errância do sentido. O sentido não pode ser mais confinado às estruturas do texto nem compreendido como o “sentido original”, que ressuscita a essência. Em Nietzsche, o sentido é entendido como instrumento de criação que não possui um princípio nem um fim, sendo simplesmente um efeito (DELEUZE, 1994a).

Para o filósofo de Sils-Maria, a metafísica é a expressão da duplicação idealista do mundo, na medida em que interpreta a realidade enquanto cindida entre um “em si”, e um “para-si”: herança platônica que retirou a capacidade do corpo-pensante e apresentou o corpo como um estorvo para o exercício do conhecimento. Esse modo de pensar marca uma cisão entre mente e corpo, que propicia uma série de dualidades como alma e corpo, inteligível e sensível, verdadeiro e falso, nas quais os primeiros elementos dessa visão dualista são

associados ao bem e à virtude, e os que compõem o outro extremo são relacionados ao vício e à imperfeição.

Para esse corpo-escritor, o corpo é um fenômeno mais rico que a noção de consciência, por comportar uma multiplicidade de afetos, forças, desejos, garantindo a potência da mudança e, nesse sentido, a vida. Para ele, o corpo pensa!

Segundo Spinoza (2009), as ideias possuem extensão corporal, assim como o corpo possui um caráter ideacional. O corpo espinosiano seria o *conatus*, isto é, força, potência ou intensidade produzida na relação de afetar e ser afetado. O corpo não tem forma predeterminada, mas uma composição de partículas e afectos, quer dizer, intensidades. A questão espinosiana “que pode o corpo?” não se refere à atividade de um corpo/organismo, mas à intensidade de forças, virtualidades atualizadas pelo agir-com.

A liberdade é vista como composição de relações entre corpos que agregam vitalidade, ampliando a potência de agir, a capacidade de afetar e ser afetado. Do bem e mal se passa para o bom e mau, que se referem aos encontros de corpos produzidos por forças imanentes, e as afecções dizem da potência de modificar o agir, no sentido de aumento ou subtração.

A concepção espinosiana de corpo atravessou a ideia de CsO proposta em o Anti-Édipo, retirada de Artaud, e que problematiza as ideias que propagam o corpo como organismo, instrumento, meio de utilidade e de adaptação para realizar determinados fins dentro de uma lógica capitalista.

O CsO não é um conceito no sentido tradicional, ele é produção, intensidade, uma potência revolucionária não-orgânica e nem inorgânica e que comporta limiars, desafia os órgãos a desfazerem a organização produtiva em que foram inseridos para poder criar mundos diferentes.

Deleuze|Guattari (1996) provocam passagens do corpo como unidade biológica, como produto e mercadoria, para corpo-força-fluxo-criação. O CsO relaciona-se à experimentação, ao nomadismo composto por um povoamento de intensidades que caminha para desfazer a organização dos órgãos, os significantes e buscar o virtual.

Para o CsO, não se admite sujeito, pois ele é concebido como construído por agenciamentos. A subjetividade, assim, é industrial. O ovo é um corpo sem representação, princípio de produção sem imagem e atravessado por vibrações. Essa conversa leva-me a Lispector (1987, p. 81):

Ao ver o ovo é tarde demais: ovo visto, ovo perdido. – Ver o ovo é a promessa de um dia chegar a ver o ovo. – Olhar curto e indivisível; se é que há pensamento; não há; há o ovo. – Olhar é o necessário instrumento que, depois de usado, jogarei fora. Ficarei com o ovo. – O ovo não tem um si-mesmo. Individualmente ele não existe. [...] Sendo impossível entendê-lo, sei que se eu o entender é porque estou errando. Entender é a prova do erro. Entendê-lo não é o modo de vê-lo. – Jamais pensar no ovo é um modo de tê-lo visto. – Será que sei do ovo? É quase certo que sei. Assim: existo, logo sei. – O que eu não sei do ovo é o que realmente importa. O que eu não sei do ovo me dá o ovo propriamente dito. – A Lua é habitada por ovos.[...] O ovo me vê. O ovo me idealiza? O ovo me medita? Não, o ovo apenas me vê. É isento da compreensão que fere. – O ovo nunca lutou. Ele é um dom. – O ovo é invisível a olho nu. De ovo a ovo chega-se a Deus, que é invisível a olho nu. – O ovo terá sido talvez um triângulo que tanto rolou no espaço que foi se ovalando. – O ovo é basicamente um jarro? Terá sido o primeiro jarro moldado pelos etruscos? Não. O ovo é originário da Macedônia. Lá foi calculado, fruto da mais penosa espontaneidade. Nas areias da Macedônia um homem com uma vara na mão desenhou-o. E depois apagou-o com o pé nu. O ovo é coisa que precisa tomar cuidado. Por isso a galinha é o disfarce do ovo. Para que o ovo atravesse os tempos a galinha existe.

Como nos dizem Deleuze|Guattari (1996, p. 15), “o CsO é o campo de imanência do desejo, o plano de consistência própria do desejo, ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo”.

O inconsciente deseja aquilo do qual foi separado, ou seja, produção de intensidades, de CsO, pois a vida deseja crescer em potência, produzir este corpo intensivo através dos órgãos. O inconsciente não se interpreta, são estratos de experimentação que escapam da razão e se aproximam do absurdo.

Onde a psicanálise diz: Pare, reencontre o seu eu, seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda nosso CsO, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu. Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação. Encontre seu corpo sem órgãos, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 11).

Os corpos indígenas são montagens de adornos que agem, pinturas condutoras de forças geradas nos encontros. Quando falamos de corpos, falamos de agenciamentos, composições de partículas e afectos que buscam passagem.

Os corpos se compõem de danças e rituais de cura. Estes rituais conectam elementos heterogêneos cristãos, ameríndios, africanos, vozes, olhares, gestos. No Nordeste, os Tremembé praticam o “culto dos encantados”, que tem relações com as religiões de matriz africana. Os rituais de cura não são simples imitações, identificações, mas uma zona de vizinhança, de diferenciação pela qual não se pode mais ser distinguido o que era da umbanda, do cristianismo, do indígena.

Não descarto a importância de contatos geográficos, físicos anteriores. Sei dos contatos entre negros e indígenas no período da colonização, mas percebi, nos atuais e alegres encontros com os Potyguara, que há agenciamentos que combinam saberes africanos, ameríndios, cristãos, e que estas combinações não são meras semelhanças, justaposições ou fusões entre estes, mas um encontro entre os corpos, afetos e afecções, e que oferecem resistências aos movimentos majoritários. São contaminações de séries heterogêneas que compõem rizoma e que nos impossibilitam de achar uma origem.

Em datas importantes para os Potyguara, as comemorações são iniciadas por rituais que acontecem em lugares tidos por sagrados, como debaixo de árvores, e as danças do toré e do maneiro pau são realizadas. A primeira acontece, geralmente, na abertura desses momentos, e o maneiro-pau (dança que se diz originária do cangaço e outros pesquisadores acreditam ter surgido sob influência árabe ou africana) é trazido de maneira lúdica, com muita animação e risadas para dançar a luta desse povo pelas terras. O toré também acontece com alegria e muita diversão combinada com luta política. Com os pés em contato direto com a terra, criam canais para que as energias com a natureza possam fluir. Os pés descalços não dizem que eles são como encanamentos dessas energias, mas essa ação produz canais de conexões com as forças da mata. Novamente se foge da figuração, representação para caminhar pelas produções. As danças movimentam e são movimentadas pelos círculos no toré, pelos corpos pintados de vermelho e preto, pelos sons das pisadas e do maracá (feito a partir da cabaça). As cores muitas vezes são produtos de tintas industrializadas, devido à demora que leva o preparo e à falta de tempo para os rituais de fabricação, ou à ausência, na natureza, do jenipapo e do urucum.

Esses rituais, além de proporcionarem uma composição de saberes, possibilitam relações entre os vivos e os antepassados, marcando as mudanças históricas e anunciando a abertura de novas atualizações. É um devir macaco da dança, um dançar entre gestos e risadas improvisando gambiarras, brincadeiras com peças finitas em combinações infinitas. Um macaquear de saltos, movimentos, fluxos.

Essas danças|rituais|brincadeiras também estão presentes em atos públicos, que acontecem debaixo de árvores ou nas escolas, considerados espaços nos processos de luta política. A presença dos professores indígenas e dos alunos opera um estímulo à participação nos rituais, e a qualificação dos professores indígenas é percebida pelos Potyguara como aumento da força política para as lutas a fim de garantirem seus direitos.

Lima (2007) já mencionava que a população branca considerava suspeitos os rituais Potyguara, por não fazerem parte do dia-a-dia. Lembro que eu olhava para as danças

como compostos de movimentos condicionados e minha vontade era ver uma forma, buscar uma origem. Ficava olhando para as pessoas dançando o Maneiro Pau e me perguntava por que uma dança que não tinha origem indígena estava ali. Esse meu olhar não me fazia perceber as diferenças nos detalhes, o diferir em um multiverso de práticas e de saberes, a partir de ritmos orgânicos e ritmos da natureza, dos espíritos em um tempo artesanal e através de corpos intensivos. Bricolagens, artesanatos de gestos, sons, vozes, movimentos que questionaram meu olhar.

“Maneiro pau, maneire!

Diminua a intensidade!

É muito para mim...

Excede-me pensar que me ensinas, que me indagas!

Será que me olhas?

Movimenta corpos, emite sons, produz danças, instaura sentimentos de luta, faz de mim peça do teu jogo...

Poderias ser menos duro!

Mas dessa dura madeira dos tecidos de plantas conectas ritmos, leveza, resistência, fibras, mãos, dedos, corpos, danças, pisadas, suor, gritos, espíritos...

E o mais precioso: movimentas o que não cabe em mim, o que não preciso, pois não é preciso. O que foge dos signos, imagens, pensamento, números, ciência, arte, filosofia, sujeito, homem...

Diz-me o que não posso, o que não pode meu corpo, o que não pode meu pensamento, o que não...

Diz-me não e me faz perceber que existem coisas não redutíveis a mim e às minhas prisões.

Liberta-me!

Sinto uma liberdade em não poder, em não
precisar ser precisa!!

Ufa, parece mais maneiro pensar assim!”

(Lidiany Tributino)

Os rituais, danças, desenhos, artesanatos tornam-se condutores, disparadores que borram os rostos, desfazendo-os. Uma desrostificação! Como declaram Deleuze|Guattari (1996, p.36),

A tal ponto que, se o homem tem um destino, esse será mais o de escapar ao rosto, desfazer o rosto e as rostificações, tornar-se imperceptível, tornar-se clandestino, não por um retorno à animalidade, nem mesmo pelos retornos à cabeça, mas por devires-animais muito espirituais e muito especiais, por estranhos devires que certamente ultrapassarão o muro e sairão dos buracos negros que farão com que os próprios *traços de rostidade* se subtraíam enfim à organização do rosto, não se deixem mais subsumir pelo rosto, sardas que escoam no horizonte, cabelos levados pelo vento, olhos que atravessamos ao invés de nos vermos neles, ou ao invés de olhá-los no morno face a face das subjetividades significantes.

Os rostos, de acordo com Deleuze|Guattari (1996), não são primeiramente individuais, eles nascem de uma máquina abstrata de rostidade, responsável pela produção social de rosto, rostificação do corpo e paisagificação de todos os mundos. A máquina de rostidade opera em dois eixos: o de significação (muro branco no qual se inscrevem signos e redundâncias) e subjetivação (buraco negro no qual se aloja consciência e redundâncias). O sistema muro branco-buraco negro; o eixo significação-subjetivação modelam os traços de rostidade, os rostos definidos e definitivos de uma cabeça que só pensa. Desse modo, produz-se rosto, muro, quadro, tela de significação, buracos de subjetivação, mapas de uma política que permite enquadrar, representar, posiciona-se e identifica-se. Enquadramentos de referentes para os processos de identidades. O rosto neutraliza conexões!

A formação cristã exerceu um domínio sobre rostos e paisagens, determinado códigos católicos, agenciamentos de poder que têm necessidade de produção do rosto homem branco, civilizado, cristão como traços com os quais se deve identificar.

Conforme Deleuze|Guattari (1996), a sociedade moderna é marcada pelas segmentaridades duras, com seu sistema centralizado e binarizante, enquanto as comunidades primitivas são balizadas por segmentaridades mais flexíveis (porém, ambas as sociedades comportam os diferentes segmentos, sendo possíveis núcleos de durezas nas segmentaridades primitivas) e por elas poucas coisas passam pelo rosto, sendo sua semiótica mais polívoca e corporal, produzindo os rituais devires animais e movimentos de desterritorialização que

provocam agitações nas coordenadas do corpo. Prosseguem os mesmos autores “Se o rosto é uma política, desfazer o rosto também o é, engajando devires reais, todo um devir-clandestino. Desfazer o rosto é o mesmo que atravessar o muro do significante, sair do buraco negro da subjetividade” (DELEUZE; GUATTARI, 1996 p. 58).

Nas sociedades de controle nos atribuem um corpo com rosto, repleto de órgãos individuados e de uma cabeça pensante que traz a culpa para se inscrever em formas de como se comportar. Esse corpo-organismo-eu-cabeça é o que possibilita o rosto. Lispector (1977, p. 82-83) escreve:

Mas até hoje ainda não nos recuperamos, uns após outros. A lei geral para continuarmos vivos: pode-se dizer “um rosto bonito”, mas quem disser “O rosto”, morre; por ter esgotado o assunto.

[...] A que não sabia que “eu” é apenas uma das palavras que se desenham enquanto se atende ao telefone, mera tentativa de buscar forma mais adequada. A que pensou que “eu” significa ter um si-mesmo. As galinhas prejudiciais ao ovo são aquelas que são um “eu” sem trégua. Nelas o “eu” é tão constante que elas já não podem mais pronunciar a palavra “ovo”. Mas, quem sabe, era disso mesmo que o ovo precisava. Pois se elas não estivessem tão distraídas, se prestassem atenção à grande vida que se faz dentro delas, atrapalhariam o ovo. Comecei a falar da galinha e há muito já não estou falando mais da galinha. Mas ainda estou falando do ovo.

Para Guattari/Rolnik (2005), as minorias são axiomáticas, buscando identidades, unidades, e não devir, precisando os grupos se transformarem em grupelhos para extrapolarem a ideia de quantificação e pensar na potência de quebra dos padrões. Os grupelhos, com sua positividade, não produzem somente constância e frequência, mas disrupções em escalas microfísicas onde o Estado perde o controle.

Através dos rituais, rezas, gritos, canções, danças, temos um uso minoritário da linguagem, dos gestos, que promovem distorções nos rostos. As pinturas, os artefatos não representam o mundo material, conectam mundos, potencializam movimentos de fluxos em passagens pelos buracos de visibilidade, movem os conceitos, dizendo que o objeto produzido, a pintura feita, não são a obra ainda, mas algo que ainda está por vir. Eles habitam o virtual que interroga o visível, são artes selvagens, indomadas, e não propriedades de alguém. Com a potência de uma serpente, elas deslizam por entre significados.

Os indígenas não são apenas minorias por representarem uma expressão numérica de menor quantidade, eles estão em constante devir-minoritário por questionarem o padrão, desestabilizarem, deslocarem a maioria. Problematizam nossa política! Como diz Kopenawa, citado por Viveiros de Castro (2015b, p. 32):

Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de Omama e dos xapiri que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos.

Fausto (2008) expõe que a instabilidade e a ausência de fidelidade entre os indígenas foram os elementos que possibilitaram a não cristalização de um lugar institucional de poder. Mesmo encontrando formas institucionalizadas de chefia nesses povos, o autor intui que o surgimento de uma figura central de poder deve ter ligação com a limitação das lógicas multiplicatórias e alterantes da guerra e do xamanismo, com pressões que empurravam a passagem dos sistemas xamânicos àqueles de tipo templo-sacerdote.

Outra exposição interessante do autor é a de comprometemos nossas análises, quando ficamos restritos a só procurar, nesses povos, modelos anti-estatais ou modelos compostos por um aparelho estatal em miniatura. Como entre os indígenas existem vários domínios de relação, há que se construir uma nova linguagem, ele sugere a da maestria, como dispositivo de produção da potência e como de solapamento do poder.

Em um encontro de discussão Política com os Potyguara de Monsenhor Tabosa, Crateús e Tamboril, em 2015, sentia a presença de um conceito reativo de política e uma espécie de mal-estar se apoderou de mim. Quando o ponto de ata foi sobre política, começaram a falar sobre a candidatura de alguns partidos e o apoio que deviam prestar, se quisessem que os indígenas fossem representados nos municípios. A Política de que falavam parecia resumir-se a questões partidárias, procedimentos jurídicos restritos aos espaços estatais e aos espaços institucionais de representação. Em Monsenhor Tabosa, os Potyguaras participam de vários conselhos, as associações e organizações, como o Conselho do Povo Indígena Potyguara da Serra das Matas, o Conselho dos professores e lideranças da escola povo caceteiro, o Conselho dos Museus, as Associações Indígenas Potyguara, o Conselho de Mulheres e a Associação Indígena dos Apicultores e Caçadores de Mel. Possuem projetos do governo, como Minha Casa, Minha Vida e organizações como Centro de Referência de Assistência Social (CRAS), o Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS) e os Centros de Saúde da Família (CSF).

Depois, ao longo do encontro, enquanto discutiam outras pautas, como educação, água, cultura, e também, durante o tempo que passei com os Potyguara, percebi movimentos que criavam novas estratégias de visibilidade política para suas demandas, como rituais festivos, divertidos, combativos, além do uso das redes sociais.

Lembro que as lideranças Potyguara passaram por várias admoestações sobre a utilização das redes sociais, sem que os admoestadores percebessem uma experimentação que impulsionava saídas das repressões que várias instituições impunham a esses povos, dentre elas, as de pesquisa que lançam várias burocracias quanto à pesquisa em aldeias e a divulgação de fotos e informações dos povos indígenas.

Pelas redes sociais, as lideranças divulgavam vídeos, fotos e textos atacando o monopólio da comunicação e as redes de códigos de poder. Sabem que a internet é um eficaz sistema de controle e vigilância, mas também possibilidade de lutar contra a inaudibilidade e a invisibilidade. Como fala Krenak:

Se essas tecnologias foram apropriadas pelo capital e domina todo o cenário, ela não pode dominar as possibilidades de rebeldia e insurgência. Essa “periferia”, onde aparece a rádio yandê e outros movimentos sociais como mídia ninja, é exatamente a parte que o sistema não controla. Às vezes podemos achar que tem uma coisa conspiratória controlando tudo, mas nada controla tudo. Sempre tem alguma coisa que fica vazando, e é nesse espaço que vaza que temos que atuar, entendeu?⁴⁰

Há uma nova apropriação das tecnologias. A ideia de que os indígenas não podem fazer uso desses dispositivos é percebida pela militante indígena, Daiara Tukano, como preconceito que produz violências físicas e epistêmicas:

Mas os índios são pessoas que vivem na contemporaneidade, não são coisa do passado. Nossos conhecimentos e nossas tecnologias não são do passado. Somos tão humanos e capazes quanto os outros para criar, assimilar, usar e compartilhar tecnologias. Os preconceitos dão continuidade a uma série de violências, epistêmicas e físicas, que sofremos até hoje⁴¹.

Os indígenas não são um passado, eles estão sempre por vir, em devir. A potência indígena está em devir minoritário atravessado por linhas de diferenciação que são de difícil definição, já que apresentam em seus corpos multiplicidades que escapam das ideias identitárias do pensamento do uno, ceifador de diferenças. É um trabalho de resistência face à normatização, ao projeto identitário, a partir da afirmação da vida e da diferença. Uma vida que transporta os acontecimentos, singularidades, virtualidades, e que não se resume a um dever ser, a modelos que se devem imitar, senão a novos modos de vida a produzir. Uma política acontecimental!

⁴⁰ Disponível em: <<http://www.nonada.com.br/2017/03/o-pensamento-colonial-se-prolifera-como-praga-adverte-ailton-krenak/>>.

⁴¹ Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br/2018/01/05/daiara-tukano-militante-indigena-indios-nao-sao-coisa-do-passado/>>.

Através do olhar do xamã, com os modos que ultrapassam o ver e o evidente, produzem ligações rizomáticas que os conectam com animais, com vegetais e com coisas e com espíritos... Através das relações entre danças e cantos e rezas e pinturas e artefatos e gritos e... em que o “e”, que se produz entre os termos, não diz de uma série numerável, mas de ritmos, fluxos de desterritorializações, os indígenas nos ensinando a produzir vida e saúde com Cormospólicas, rizoma de corpo e cosmos e política e vida e saúde e...

Política é vida! Mas não dentro da lógica capitalística de que tudo é vida, tudo é saúde, tudo é de interesse político, logo de responsabilidade do Estado, agência reguladora e de controle.

Piero Lacatelli⁴² expõe, no Repórter Brasil, que os Ka’apor da Terra Indígena Alto Turiaçu-MA, uma das regiões mais pobres do país, cansados de esperarem pelo Estado, resolveram romper com a política tutelar. Eles criaram uma guarda florestal e expulsaram os madeireiros, construíram pequenas estradas para andarem entre aldeias e não passarem pelas áreas dos não-indígenas, pediram aos professores e profissionais de saúde para que se retirassem, utilizam a língua Ka’apor para conversarem e as crianças só aprenderem o português após os 11 anos. Como perceberam que o cacicado tinha sido imposto pela Funai, o retiraram e criaram um conselho formado por lideranças.

O escritor da matéria que se intitula “Os Ka’apor já não esperam nada do Brasil?” Finaliza com as palavras de Itahu, liderança do povo Ka’apor: “O povo Ka’apor não tem que voltar para o governo, uma porcaria que não traz nada para a gente. E jabuti vive sozinho, não tem amigo. A gente tem que copiar ele.”

A política, para Deleuze e Parnet (1998), é uma experimentação ativa, em que não se sabe o que vai advir, constituída por linhas de natureza bem diversa: segmentaridades duras e linhas de segmentaridades bem mais flexíveis, que traçam desvios. É pela experimentação que se pode compor com outros e se experimentar infinidade de partículas.

Produzir um CsO é também uma experimentação, um romper o organismo organizado, significado e sujeito; é também abrir o corpo aos fluxos e conexões, afetar-se por passagens e distribuições de intensidade, percorrer territórios e realizar desterritorializações de modo prudente (DELEUZE; GUATTARI 1996).

Os Potyguara são minorias que não se adéquam aos padrões normativos de saúde, de vida e trazem novas formas de viver e agir, de produzir vida. São vários modos de produção de vida que vão se constituindo em processos de singularização oposto às grandes

⁴² Matéria de Piero Lacatelli ao no Repórter Brasil de 11 de janeiro de 2018 disponível em: <<https://outraspalavras.net/outrasmidias/destaque-outras-midias/os-kaapor-ja-nao-esperam-nada-do-brasil/>>.

propostas identitárias. As experimentações de corpos que se abrem para liberação de outros agenciamentos afetivos, ensinamentos aberrantes, deformações de rostos.

As danças, os cantos, os gritos, o segredo das rezas, o uso das tecnologias são produções que criam rachaduras e desestabilizam as compreensões que temos de Saúde, Cuidado, Política, Estética e Ética, além de provocarem uma transvalorização dos valores. As ações políticas indígenas possuem aberturas às inovações. A busca de direitos são condições de experimentarem seus devir não para barrá-los. Não é um retorno ao sujeito como instância dotada de deveres. Percebem-se novas estéticas da relação entre saúde e vida, cormopolíticas, políticas cosmológicas corporais através das quais são criadas novas possibilidades de existência que operam desestabilizando sistemas higienistas, biopolíticos de normalização e controle da vida, além de um corpo como instância inferior a alma e apartada do pensamento e do mundo.

Fui encontrando-me com corpos para além dos pressupostos da identidade, políticas que não se resumiam a mera ampliação de direitos indígenas, mas produção de vida, vida|relacional que escape aos adjetivos identitários, assumindo indeterminações e errância.

Essa pesquisa implicou também em lutas para borrar o rosto higiênico, branco, puro da saúde indígena difundido pela literatura acadêmica por máquinas binárias, concêntricas e lineares. Uma luta para produzir novos territórios de saúde que não sejam universais de referência, mas universos singulares, marcados pelo entrelaçar de linhas de virtualidade.

E nós precisamos continuar fazendo isso. Nós precisamos continuar imaginando. Precisamos continuar desbravando rotas de fuga no mapa sitiado da distopia brasileira; estudando como habitá-lo como encruzilhada e não como ponto de paragem — desviando, tumultuando, movimentando, como temos feito. Nós precisamos desarmar a guerra deles contra nossa imaginação radical para podermos sonhar com mundos que ainda não foram inventados, mesmo que toda semana os tornados reacionários do totalitarismo nos levem a defender coisas que nós já havíamos tomado por garantidas. Mesmo que eles nos forcem a defender o óbvio mil vezes, nós precisamos superar sua determinação, sonhando até mais além — acima, por trás, por dentro, contra e em volta do seu mundo de contenção. Nós precisamos incorporar, como intensidade e como matéria, o feitiço que nos permitirá falar em duas ou mais línguas ao mesmo tempo: uma que confronta a mordada imposta pelos guerreiros da moral conservadora; e outra que nos leva para além do que eles haviam planejado para nós⁴³.

⁴³ Quando Mombaça escreve um texto no dia 18-12-2017 e publica no blogue Monstruosas diante das censuras ocorridas às exibições de arte, seminários abertos e a recepção de Judith Butler em São Paulo. Disponível em: <<https://monstruosas.milharal.org/2017/12/24/sob-butler-cruzando-a-distopia-brasileira/>>.

Procurei, nessa pesquisa, apresentar também éticas das deambulações de uma pesquisadora-cartógrafa. Uma pesquisadora que procurou se avizinhar das questões indígenas por diferentes fontes e vozes mantendo também algumas distâncias por acreditar que, quando se está perto demais, podem-se conhecer os segredos e exerce de forma desastrosa dominação sobre as pessoas. Certa distância é indicativo de ética e de uma aprendizagem a partir do não. E grandes foram os aprendizados com o não em “você não pode saber disso”, “é difícil para você entender”, “não posso te ensinar as rezas”, “as rezas têm segredos, seus mistérios”.

Tive que reconhecer os preceitos éticos da pesquisa pautado na Resolução Nº 466/12 do Conselho Nacional de Saúde (Diretrizes e normas reguladoras de pesquisa envolvendo seres humanos) e obtive o Certificado de Apresentação para Apreciação Ética - CAAE: 24316414.5.0000.5534, mas procurei trazer uma ideia de ética que não se restringisse ao cumprimento de normas ou a ideia que envolve a ética na pesquisa e que traz uma concepção tradicional de moral como algo dado em si, normas e valores, muitas vezes, colocados em patamares que os tornam imunes aos ataques desmistificadores e que nos fazem esquecer que estamos diante de uma rede valorativa que diz de afecção que podem nos impulsionar para aumentos de forças de vida ou para diminuição.

Esta pesquisa, através da possibilidade das danças que produzem calor, contágios, curas, invenções em movimentos, ensaiou novas maneiras de pensar a saúde fora das leis e das certezas, abrindo espaços ao inusitado, às tentativas de produzir diferença pelo movimento dos corpos através da mudança da noção de vida que explica.

Volta-se para os processos marginalizados, molecularizados e locais, assumindo a saúde com terra e com feitura artística do sofrimento e com o morrer saudável e com cormopolítica e com produção de vida e com um brincar criando novos valores através do jogo de forças que é a vida com seu caráter de risco.

6 MUITAS TERRAS PARA PERCORRER

...do meio da noite
 Ao meio do dia
 O espanto do universo
 Retalhado em fatias
 Alimenta o poema
 E a vertiginosa fome de vencer
 O intrincado mundo das palavras
 Da noite ao meio dia
 (a) talhos e fatias
 Dos muitos caminhos do mundo
 Alimentam
 A cartografia do imaginário
 Do corpoema
 (Cartografia do Imaginário – Graça Graúna)

Essa pesquisa, vários caminhos, vem de lares estranhos, desobedecendo às leis. Ela não tem princípio, não vem do início e nem vai para o nada. Ela anda pelo meio, pelos entremeios. Ela não tem língua, mas tem dialetos e está repleta de terrores excomungados.

Olhando para ela, eu me pergunto: até onde vou? Para onde iremos? Tornamo-nos estilhaços, pedaços, às vezes, trapos, reverberações, emanações. Ela é verbo no infinitivo. Ela atravessa o papel e me transveste, investe-me, subverte-me. Ela é nômade, sai pelas fronteiras, ao sabor dos ventos. Mas para atravessar terras e chegar aos territórios, só lhe permitem a entrada se ela assumir uma identidade. Com medo de ser marginalizada, recorre a um nome. Querem dominá-la, torná-la muda, cheia de esquisitices, mas ela ainda tem muito de surpresa e agilidade, aprendeu com as rezas dos Potyguara, com o brincar das crianças. Ela, terra cheia de povoamento, mais que território demarcado, amarrado a um destino. Ela tem a leveza de quem não tem um fim. Ela é desproposital. Mesmo quando interessada, busca o interessante. Às vezes, tenho medo de querer descobri-la, desbravá-la, e assim, maltratá-la, assassiná-la.

Ela me inquieta, porque via nela o que devia em mim, via nela devir, mudança, vontade de fugir, ir, transgredir. Vazar pelo buraco das aberturas. Ai que tortura! Fui nessa travessia, esboçando estórias, ficções, brincando com os termos, vivendo...

Devires

Nessas travessias, os Potyguara surpreenderam-me, chocaram-se em mim chocando-me, provocaram desconfortos criando sulcos no meu corpo para novas experiências de mundo. Horas de caminhadas, horas de paradas, horas de deslumbramentos, horas de paralisias na escrita, horas de busca por respostas obsoletas. Horas, horas e horas, e aí um rasgo no ventre de cromos pelo despontar de um grito, dos sons das pisadas dos pés na terra, das vibrações produzidas pelo maracá chocalho, pela colisão dos tocos de madeira no maneiro pau convidando para dançar. São danças, corpos misturados com sons, objetos, risadas, rezas que confundiam o tempo, desviavam as entrevistas e deslocavam a pesquisadora por novos tempos e novos trânsitos!

Fui percebendo que nunca estivera em terra firme como a academia me prometeu. Via-me diante de um buraco, às vezes uma montanha que ocultava um vulcão. Desde a minha graduação, preferi a possibilidade de deixar a camada superficial da solidez conceitual para adentrar a instabilidade das concepções como fiz na graduação, quando trabalhei com o tema da Subjetividade, no mestrado com a temática da Saúde Mental e agora com a Saúde Indígena. Assim, sentia-me sempre me encontrando e me perdendo.

Essa pesquisa movimentou minhas memórias. Recordei-me das viagens que fiz para outros estados e países. Ao me afastar de Fortaleza, a cidade ganhava outra dimensão, outra escala, o macro tornava-se micro e outras percepções eram possibilitadas. Não só era visível o local, mas o regional, porém outras coisas iam sendo invisibilizadas ao olhar. Ao chegar nos lugares que não conhecia, procurava referências que me fizessem sentir sem ter saído de casa e me trouxessem segurança, ao mesmo tempo em que me encontrava perdida saboreando as novidades de outra língua, outras comidas, de outros espaços. O sair do meu território fazia com que eu me sentisse sem referência, em um espaço estranho, mas também o passaporte me lembrava da filiação a um lugar. Sentia-me experimentado pavores e sabores.

A opção pela saúde indígena ocorreu, não só pela existência de um projeto coordenado pelo orientador dessa pesquisa nem somente por haver poucas produções sobre essa temática no Ceará, mas pelos Potyguara possibilitarem movimentos, deslocamentos no que vem sendo reiterado e reificado como saúde indígena pela literatura acadêmica.

Então se pensou em uma pesquisa que buscasse abrir fendas por onde saberes marginais deslizassem com o poder de uma serpente provocando questionamentos nos conceitos e valores universais e totalizantes publicados como saúde indígena. Uma viagem por novas passagens que convocasse novos olhares, novas danças pelas dores, perplexidades, surpresas, e fugas da mesmice.

Nessa viagem, norteiei-me para **cartografar os processos de singularização dos Potyguara, para pensar uma saúde que não fosse para ou dos indígenas, mas uma saúde com os Potyguara, impulsionando deslocamentos no conceito de saúde indígena na área da Saúde Coletiva.**

Por perceber, nos encontros com os Potyguara, a existência de **modos de vida que questionam os modos colonizados de saúde** perguntei-me: **quais as experiências de saúde vivenciadas pelos modos de vida dos Potyguara que questionam nosso conceito de saúde?**

Então caminhei marcando as subjetividades identitárias no que tange as questões relacionadas à saúde indígena na área da Saúde Coletiva, mas prossegui, principalmente, cartografando os processos de singularização da saúde indígena Potyguara como resistência aos poderes que reinam nos espaços institucionalizados, no tempo linear e se instauram pelos corpos ditos saudáveis, cultivando uma pesquisa por outras estéticas da existência, pela desrotificação dos modos de saúde e fortalecimento das práticas políticas de diferenças.

Viajei por entre encontros com as pessoas pertencentes às aldeias indígenas dos Potyguara em Monsenhor Tabosa no Ceará, filmes, músicas, poesias, textos, eventos, grupos, matérias de jornais e blogs, documentos, deslocando-me através de modos de vida em combinação.

Pude apreciar processos de subjetivação com questões macroestruturais imbricadas, assim como encontrar traçados de singularização. Há na vida Potyguara questões que tensionam deslocamentos teórico-conceituais do que vem sendo trabalhado na área da Saúde Coletiva como saúde indígena. Deslocamentos em conceitos como: saúde, etnografia, cultura, identidade, vida, integralidade, doença, cuidado, arte, política que balizam a saúde indígena, bem como deslocamentos na estruturação de uma pesquisa, na escrita e no método.

No final do ano de 2017, quando passei na seleção para professora de Saúde Coletiva de uma universidade federal na Bahia, percebi o quanto meus modos de pensar e falar sobre saúde foram deslocados. Antes, iniciava trazendo uma revisão histórica do conceito de saúde para então expor o que havia de mais elaborado conceitualmente na Constituição de 88 e nos teóricos da Saúde Coletiva que tratam da saúde como um conceito positivo. Hoje, começo pelo que aprendi com os Potyguara, e os discentes logo encontram problemas nos conceitos essencialitas e totalizantes que temos.

Assumi também o trabalho de experimentar as próprias condições de possibilidade da pesquisa. Sei que meu pensar e escrever tem implicações políticas no viver

das pessoas. Procurei perceber os valores que carrego, os animais que devenho, os rituais que potencializaram processos de desrostificação e as brincadeiras pelas quais me experimentei.

Não houve só deslocamentos, mas produções de conceitos criados pelas afecções entre os corpos na pesquisa. Conceitos com movimento, cor, luta, blocos de sensações: devir-terra do corpo indígena|devir-corpo indígena da terra, devir saúde|morrer sadia, vida Potyguara como produção de saúde, corpotência, cormopolítica.

Na conversa com os Potyguara, para quem a saúde está em relação com o plantar, colher, viver bem com a comunidade, dançar, cantar, rezar, morrer sadia, brincar coloca-se uma conjunção *E*, transformando esse discurso em um ritornelo, ou seja, pondo as coisas não na ordem de contiguidade ou justaposição, mas implicação, em que cada verbo possui uma multiplicidade, cada verbo é um mundo de fluxos que se cruzam em algum ponto e se distanciam ao infinito em outros. O trabalho dessa pesquisa foi o de colocar os conceitos em operação. Extrair gagueiras, errâncias dos fluxos de vida Potyguara inseparáveis da saúde, novos corpos: conceituais, metodológicos, perceptuais que sugerem choque de fronteiras, colisões, passagens por veredas, longas e difíceis caminhadas.

Dada à invisibilidade, o cerco em que a saúde indígena investida de sua multiplicidade e acontecimento vem sendo colocada, este trabalho se apresenta como uma guerrilha contra o invisível, mas também contra o visível das evidências científicas, procurando criar perspectivas fronteiriças, andar por elas, multiplicando conceitos, dobrando-os, adensando-os, irisando-os, fractalizando-os, conferindo-os novos e diferentes relevos, dimensões e cores. Perde-se, sair de casa, experimentar inseguranças.

Busquei uma pesquisa atenta às pessoas de carne e ossos, aos territórios e às terras, registrando as particularidades de cada situação que surgiam dos encontros, olhando para os caminhos que podiam ser atravessados por novos desejos.

Essa pesquisa foi importante para bagunçar as fronteiras, operar deslocamentos no meu pensar e no que vem sendo trabalhado na academia como saúde indígena, pois este projeto de racionalização da saúde indígena, realizada pelas diversas instituições, entre elas a academia, continua trabalhado na otimização das estratégias de controle, higienização, branqueamento e colonização. A saúde continua sendo vista como doença e tratada através do cumprimento de metas a partir de programas.

Os modos de vida dos Potyguara que dizem sobre saúde são produzidos nos acontecimentos e indicam a criação de diversos conceitos que envolvem a vida com diferentes tempos, espaços e componentes orgânicos, inorgânicos, anorgânicos: casas, terra, sofrimento,

brincadeiras, escolas, centro de saúde, terreiros, rezador, rituais, ervas do mato, animais, espíritos, danças, pinturas, tecnologias.

Os indígenas estão em relação cosmológica com o mundo, com os animais, com os espíritos e em seus movimentos pelas danças, rituais, pinturas, questionam o que defendemos como corpo, cuidado, saúde, política, estética e ética, possibilitando a criação de territórios existenciais em alternativa à subjetividade forjada que muitas vezes nos é servida.

Os Potyguara nos impulsionam a atitudes de recusa de uma concepção de saúde como oposição à doença, da identidade como o outro extremo da diferença, do cuidado como obrigação ou atitude interessada. Assim, anunciam-se tentativas de deslocar-se do binarismo na produção do conhecimento sobre saúde indígena e percebem-se esses discursos como campos complexos, composições de redes difusas de poder e não componentes de uma única unidade conceitual.

Falar em saúde para os indígenas é pensar nos rituais, é cuidar da comunidade, é lutar por terras e suas retomadas. A Saúde Potyguara traz uma composição de encontros de diversas ordens, como o encontro com a dança, música, pintura, canções, rezas, terras, sistema formal na qual a ênfase está nas forças e não nas formas. Encontros que afetam e modificam os corpos de maneiras plurais, devir-rizoma, elevando a potência de agir, que afirmam a multiplicidade.

Saúde Potyguara tem muito de plasticidade e diversidade, capacidade de se tornar criança, poder esquecer, poder dançar, simular ensaios, lançar-se no proibido, na aventura de um pensamento-outro. Uma saúde aberta à vida em seu caráter de risco e de imprevisibilidade que nos convida a novos modos de viver.

Busquei uma pesquisa que fosse um abandonar-se, um perder-se que criassem espaços à mutação, a modos de existência jamais vistas, jamais pensadas. Um fazer com intervenções múltiplas, variadas, possibilitando mutação de valores e existências já envelhecidos e enrijecidos pelas formas de captura de nossa academia. Percebi que a Saúde Coletiva ainda precisa dançar, contaminar-se com a saúde Potyguara, Tremembé, Tapeba, Gavião, Tubiba-tapuia, Tabajara...

Este trabalho é um compromisso com o estranho, não no sentido de torná-lo familiar ou descartá-lo, rotulá-lo ou removê-lo da minha viagem, mas no sentido de experimentar desorientações e perdas, produção de novos sentidos, outras direções e andanças, realizar deslocamentos. Experimentar os riscos de uma aventura imprecisa, de devires-minoritários capazes de inventar territórios existenciais por um processo ético, estético e político.

Procurei perceber os processos de sigularização da saúde Potyguara não como uma forma pronta, acabada e concluída, mas algo em movimento, mutação e transformação. Não fiz um trabalho no sentido de catequizar, mas de me deixar arrastar por fluxos políticos, estéticos, éticos, conduzir-me a lugares desconhecidos, perder-me e produzir deslocamentos na minha maneira de pensar e escrever pelos contatos e experimentações.

Foi no entre as saúdes que percebi potência para criar novas possibilidades de olhar e produzir saúde com arte, estética e ética. Assim, essa pesquisa não teve o objetivo de atribuir valores de certo e errado, melhor ou pior para o que foi sendo encontrado nas conversas com as lideranças indígenas, mas de trazer esses modos de vivenciar o cotidiano, que muitas vezes foram silenciados, com receio de que eles impulsionassem “estilos de vida não saudáveis”. O convite foi para conhecer um pouco do cuidado como possibilidade de inventar saúde, produzir vida.

O conceito de saúde Potyguara, na heterogeneidade, rompe com a saúde indígena científica, desterritorializa o pensamento moderno produto e produtor das sociedades de controle, criam devires imperceptíveis que escapam ao índio, ao homem, à cultura e à identidade, modificando o conhecimento branco.

Como disparadores da pesquisa, pergunto-me: **Como nos colocamos diante do saber de que muitas coisas não nos serão compartilhadas e de que muitas coisas têm modos de existir que nossas ciências não darão conta? Será que nossas ciências suportam o não? O que podemos suportar dessas experiências sem restringir estes modos de vida à política, filosofia, estética, ética, símbolos, invenções?**

Este é um trabalho que passa também por mundos da formalidade e dos enunciados acadêmicos, mas se fazendo pensamento rede-barco, que não para, a não ser provisoriamente, pois inventa novas rotas e conexões.

Criam-se novas veredas para se perder! Desafiar a si, desafiar meu lugar de pesquisadora, desafiar os lugares de pesquisa! Desafiar conceitos! Criar!

Como viajante que se desloca, exercitei-me em viagens que procuraram afirmar a vida. Um desejo que assombrava, que buscava por cortes e ruptura. Andei no sentido de produzir, inspirada pelo filme “Un chien andalou” (Um cão andaluz), um corte no olhar (constatação, prova), formiguamentos nas mãos (instrumentalização) caros ao discurso científico para o qual há um pretense desejo de neutralidade e de um procedimento puramente metodológico. Exercitei-me em modos de experimentar o campo através da cartografia, movimentos que mobilizavam olhos que tateiam, tatos que enxergam, ouvidos que sentem.

Não sabia onde chegaria, apenas caminhei e continuarei caminhando impulsionada por desejos que tramar a questão da saúde Potyguara, como uma viajante, às vezes, traçando um percurso feito excursionista, às vezes, andando como andarilha.

Um andarilho vai pela noite
A passos largos;
Só curvo vale e longo desdém
São seus encargos.
A noite é linda -
Mas ele avança e não se detém.
Aonde vai seu caminho ainda?
Nem sabe bem.
(O Andarilho – Nietzsche)

Não sei expressar tanta multiplicidade em palavras. Têm coisas que me são secretas, que se escondem, e esta pesquisa degustou de vários minutos em um só e se multiplicou, o que dar a ideia de que ela abrange o movimento e a mobilidade do sem nome, sem identidade e sem rosto. Tive medo de escreve e acho que me comunico melhor no silêncio, maquino na invisibilidade, mas como precisei escrever, procurei nesta escrita torna-me várixs.

REFERÊNCIAS

AÇÃO ECOLÓGICA GUAPORÉ. NOTA Pública: articulação dos povos indígenas do Brasil. 2016. Disponível em: <<http://ecopore.org.br/nota-publica-articulacao-dos-povos-indigenas-do-brasil-apib/#>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico**. São Paulo: Unesp, 2002. p. 239-270.

ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas**. 3 ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976. p. 1-6.

ASSOCIAÇÃO PARA DESENVOLVIMENTO LOCAL COPRODUZIDO. **Diagnóstico e estudo de linha de base: projeto fortalecendo a autonomia político-organizativa dos povos indígenas**. Fortaleza: Adelco; Esplar, 2017. 180 p. Disponível em: <http://adelco.org.br/wp-content/uploads/2017/08/Relatorio-Estudo-de-Linha-de-Base_vers%C3%A3o_final_com-ficha_isbn_978-85-94052-00-1.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2018.

AZEVEDO, Ana Lucia Martins. **O poder de acessar a saúde: uma análise do acesso à saúde na etnia indígena Xukuru do Ororubá a partir da sociologia de Pierre Bourdieu**. 2013. 191 f. Tese (Doutorado em Saúde Pública) - Centro de Pesquisas Aggeu Magalhães, Fundação Oswaldo Cruz, Recife, 2013. Disponível em: <<https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/13914>>. Acesso em: 05 set.2015

BARBOSA, Marcelo Giglio. **Nietzsche, crítica ao conceito de consciência**. São Paulo: Beca Produções Culturais, 2000. 144 p.

BIEHL, João. Antropologia do devir: psicofármacos – abandono social – desejo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 51, n. 2, p. 413-449, jan. 2008. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27285>>. Acesso em: 08 out. 2015.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas**. 2. ed. Brasília, 2002. 40 p.

CAMARGO JUNIOR, Kenneth Rochel de. As armadilhas da "concepção positiva de saúde". **Physis**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 63-76, abr. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312007000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 04 mar. 2017.

CAMPOS, Gastão Wagner Sousa. **Saúde Paidéia**. São Paulo: Hucitec, 2003. 185p.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Carta do povo Pataxó do Prado para as autoridades brasileiras: não sairemos de nosso território sagrado! **Boletim Combate Racismo Ambiental**, 18 mar. 2016. Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br/2016/03/18/se-nos-querem-fora-de-nossa-terra-e-mata-sagrada-tragam-caixoes-diz-povo-pataxo-ao-brasil/>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

_____. CARTOGRAFIA de ataques contra indígenas. Disponível em:
<<http://caci.cimi.org.br/#!/?!?loc=-13.068776734357694,-63.80859374999999,4&init=true>>.
Acesso em: 2 jun. 2016.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cocac & Naify, 2003. 280 p.

CLOOS, Patrick. **Pouvoirs, Différence et Stéréotypes**: Regard Socio-Anthropologique sur la Santé Publique Américaine. Québec: Presses de l'Université Laval, 2015. 208p.

COIMBRA JUNIOR, Carlos. E. A. Minorías étnico-raciales, desigualdad y salud: Consideraciones teóricas preliminares. In: BRONFMAN, Mario N.; CASTRO, Roberto. (Org.). **Salud, Cambio Social y Política**: perspectivas desde América Latina. México: Edamex, 1998, p. 151-161.

_____. Saúde e povos indígenas no Brasil: reflexões a partir do I Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição Indígena. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 4, p. 855-859, abr. 2014. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2014000400855&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 22 fev. 2016.

COIMBRA JUNIOR, Carlos. E. A.; SANTOS, Ricardo Ventura. Avaliação do estado nutricional num contexto de mudança sócio-econômica: O grupo indígena Suruí do Estado de Rondônia Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 538-562, dez. 1991. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X1991000400006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 22 fev. 2016.

_____. **Perfil Epidemiológico da População Indígena no Brasil**: considerações Gerais:, Porto Velho: Centro de Estudos em Saúde do Índio de Rondônia; Universidade Federal de Rondônia, 2001. (Documento de Trabalho, 3). Disponível em:
<<http://www.cesir.unir.br/pdfs/doc3.pdf>>. Acesso em: 22 fev. 2016.

COIMBRA JUNIOR., Carlos. E. A.; SANTOS, Ricardo Ventura; ESCOBAR, Ana Lúcia (Orgs.). **Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ; Rio de Janeiro: ABRASCO, 2005. 260 p.

CONSELHO INDÍGENA MISSIONÁRIO. **PEC 215**: Ameaça aos direitos dos povos indígenas, quilombolas e meio-ambiente. 2. ed. Florianópolis: CIMI, 2015. Disponível em:
<<https://www.cimi.org.br/2017/10/41044/>>. Acesso em: 22 jun. 2017.

CORDEIRO, José. **Os Índios no Siará, massacre e resistência**. Fortaleza: Hoje, Assessoria em Educação, 1989. 9 p.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 21, n. 60, p. 117-134, fev. 2006. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092006000100007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 06 set. 2017.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Instituto Socioambiental, 2014. 176 p.

DELEUZE, Gilles. **A imagem-tempo.** Tradução de Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005. 339 p.

_____. **Conversações.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. 232 p.

_____. **Crítica e Clínica.** Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997. 208 p.

_____. **Diferença e Repetição.** Tradução de Luiz Orlandi; Roberto Machado. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2000. 287 p.

_____. **Espinosa filosofia prática.** São Paulo: Escuta, 2002. 135 p.

_____. **Lógica do Sentido.** Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1994b. 344 p.

_____. **Nietzsche.** Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1994a. 87 p.

_____. Pensamento nômade. In: MARTON, Scarlett (Org.). **Nietzsche hoje?** Colóquio de Cerisy. Tradução de Milton Nascimento; Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 56-76.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia,** Tradução de Ana Lucia de oliveira, Aurélio Guerra Neto; Celia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 2011. 128 p. v.1.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução de Ana Lúcia de Oliveira; Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1995. 128 p. v. 2.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução de Aurélio Guerra Neto. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996. 120 p. v. 3.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 2012b. 200 p. v. 4.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução de Peter Pál Pelbart; Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 2012a. 264 p. v. 5.

_____. **O Anti-Édipo: capitalismo e Esquizofrenia 1.** Tradução de Joana Moraes Varela; Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Assírio e Alvim. 2004. 431 p.

_____. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr.; Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 1992. 288 p.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos.** Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998. 184 p.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1998. 264 p.

DIEHL, Eliana Elisabeth; LANGDON, Esther Jean; DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. Contribuição dos agentes indígenas de saúde na atenção diferenciada à saúde dos povos indígenas brasileiros. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 5, p. 819-831, maio 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2012000500002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 04 jul. 2015.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, out. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 06 jan. 2018.

FERRAZ, Diana. Daiara Tukano, militante indígena: Índios não são coisa do passado. **Correio do Povo**, 05 jan. 2018. Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br/2018/01/05/daiara-tukano-militante-indigena-indios-nao-sao-coisa-do-passado/>>. Acesso em: 05 jan. 2018.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 681p.

_____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 383 p.

_____. **Microfísica do poder**. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1989. 163 p.

_____. **Nascimento da Clínica**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011b. 241p.

_____. **O Dossier: últimas entrevistas**. Rio de Janeiro: Taurus, 1984. 105 p.

_____. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 573 p.

_____. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. Entrevista com B. Gallagher e A. Wilson. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. **Revista Verve**, São Paulo, n. 20, p. 260-277, 2011a. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/viewFile/4995/3537>>. Acesso em: 23 nov. 2017.

GALLO, Sílvio. **Deleuze e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. 96 p.

GARNELO, Luiza *et al.* Formação técnica do Agente Comunitário Indígena de Saúde: uma experiência em construção no Rio Negro. **Trabalho, Educação e Saúde**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 373-385, 2009. Disponível em: <http://www.epsjv.fiocruz.br/upload/d/curso_EPSJV.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2016.

GARNELO, Luiza. Política de Saúde dos Povos Indígenas no Brasil: Análise Situacional do Período de 1990 a 2004. **Documento de Trabalho**, Porto Velho, n. 9, p. 1-29, nov. 2004. Disponível em: <<http://www.cesir.unir.br/pdfs/doc9.pdf>>. Acesso em: 16 set. 2015.

GARNELO, Luiza.; LANGDON, Esther Jean. A antropologia e a reformulação das práticas sanitárias na atenção básica à saúde. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza; COIMBRA JUNIOR, Carlos E. A. (Orgs.). **Críticas e atuantes: ciências sociais e humanas em saúde na América Latina**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005. p. 133-156.

GARNELO, Luiza; MACEDO, Guilherme; BRANDÃO, Luiz Carlos. **Os povos indígenas e a construção das políticas de saúde no Brasil**. Brasília: OPAS, 2003. 120p.

GARNELO, Luiza; PONTES, Ana Lúcia (Orgs.). **Saúde Indígena: uma introdução ao Tema**. Brasília: MEC; SECADI, 2012. 280p. Disponível em: <http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/arquivos/colet15_vias05web.pdf>. Acesso em: 16 set. 2015.

GARNELO, Luiza; SAMPAIO, Sully. Bases socioculturais do controle social em saúde indígena: problemas e questões na Região Norte do Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, ad. **Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 311-317, fev. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2003000100035&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 26 fev. 2016.

_____. Organizações indígenas e distritalização sanitária: os riscos de "fazer ver" e "fazer crer" nas políticas de saúde. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 4, p. 1217-1223, ago. 2005. Disponível em: <<https://www.nescon.medicina.ufmg.br/biblioteca/imagem/0342.pdf>>. Acesso em: 26 fev. 2016.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. 214 p.

GOLDMAN, Marcio. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. Ponto. **Urbe (USP)**, São Paulo, v. 3, p. 1-11, jul. 2008. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/1750>>. Acesso em: 26 fev. 2016.

_____. Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n.2, p. 445-476, dez. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v46n2/a12v46n2.pdf>>. Acesso em: 26 fev. 2016.

_____. Histórias, Devires e Fetiches das Religiões Afro-Brasileiras: ensaio de Simetrização Antropológica. **Análise Social**, v. 55, n. 190, p. 105-137, 2009. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1236787453Q7qNY4ou6Fl23NG6.pdf>>. Acesso em: 26 fev. 2016.

GRÜNEWALD, Leif Ericksson Nunes. **Cartografia das almas: imagem ameríndia e estética da não-representação**. 2011. 143f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011. Disponível em: <<http://ppgantropologia.sites.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/LEIF-ERICKSSON-NUNES-GR%C3%9CNEWALD.pdf>>. Acesso em: 04 fev. 2017.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1992. 208 p.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografia do desejo**. 7. ed. rev. Petropolis: Vozes, 2005. 440 p.

HOJJATI, Ala *et al.* Educational content related to postcolonialism and indigenous health inequities recommended for all rehabilitation students in Canada: a qualitative study. **Disability and Rehabilitation**, v. 1, n.11, set. 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/09638288.2017.1381185>>. Acesso em: 05 fev. 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Estimativa de população série 2001-2016**. 2016. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Estimativas_de_Populacao/Estimativas_2016/serie_2001_2016_TCU.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Sinopse do Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2011. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv49230.pdf>>. Acesso em: 05 jun. 2015.

JESUS, Jessica Oliveira. A Máscara. **Cadernos de Literatura em Tradução**, n. 16, maio, 2016. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/clt/article/view/115286>>. Acesso em: 03 nov. 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 723 p.

KROEF, Ada Beatriz Gallicchio. Identidade(S) e Cultura(S): territórios da subjetividade capitalística. **Artefactum**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 5-29, jul. 2010. Disponível em: <<http://artefactum.rafrom.com.br/index.php/artefactum/article/view/89/200>>. Acesso em: 08 jul. 2017.

_____. **Currículo-nômade: sobrevôos de bruxas e travessias de piratas**. 2003. 172f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto-Alegre. 2003. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/4994>>. Acesso em: 08 jul. 2017.

KILOMBA, Grada. **A descolonização do pensamento na obra de Grada Kilomba**. Disponível em: <<http://www.portalafricas.com.br/v1/a-descolonizacao-do-pensamento-na-obra-de-grad-kilomba/>>. Acesso em: 14 jan. 2017.

KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à sociedade pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. 242p.

KRENAK, Ailton. **Entrevista para Sergio Conh em 24 de junho de 2010**. Disponível em: <<file:///C:/Users/Tributino/Downloads/ProducaoCulturalnoBrasilLivro5.pdf>>. Acesso em: 03 jun. 2015.

LAGROU, Els. **Arte Indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**. Belo Horizonte: C/Arte, 2009. 128 p.

_____. Entre xamãs e artistas. [Entrevista publicada na revista **USINA** em julho 2015]. Disponível em: <<https://revistausina.com/2015/07/15/entrevista-com-els-lagrou/>>. Acesso em: 16 jan. 2018.

LANCETTI, Antonio. Notas sobre humanização e biopoder. **Interface (Botucatu)**, Botucatu, v. 13, supl. 1, p. 797-799, jul. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32832009000500033&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 04 jul. 2015.

LANGDON, Esther Jean. A construção sociocultural da doença e seus desafios para prática médica. In: BARUZZI, Roberto Geraldo; JUNQUEIRA, Carmen. (Org.). **Parque Indígena do Xingu: saúde, cultura e história**. São Paulo: Terra Virgem, 2005. p. 115-133.

_____. A Doença como Experiência: O Papel da Narrativa na Construção Sociocultural da Doença. **Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social**, Lisboa, v.5, n. 2, p. 241-260, 2001. Disponível em: <http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_05/N2/Vol_v_N2_241-260.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2016.

_____. Diversidade Cultural e os Desafios da Política Brasileira de Saúde do Índio. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 7-9, ago. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902007000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 26 fev. 2016.

_____. Saberes Biomédicos e Saberes Indígenas: Um Desafio para a Política de Saúde Indígena. **Revista de Divulgação Cultural**, Blumenau, n.64, p. 76-80, 1998.

LANGDON, Esther Jean; DIEHL, Eliana. Participação e Autonomia nos Espaços Intercultural de Saúde Indígena: Reflexões a Partir do Sul do Brasil. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 19-36, ago. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902007000200004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 26 fev. 2016.

LANGDON, Esther Jean.; GARNELO, Luiza (Orgs.). **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004. 196 p.

LANGDON, Esther Jean; ROJAS, Blanca Guilhermina. Saúde um Fator Ignorado numa Situação de Mudança Rápida: A Situação da Área Indígena Ibirama (SC). In: SANTOS, Silvio Coelho dos (Org.). **A barragem de Ibirama e as populações atingidas na área indígena: documento denúncia**-. Florianópolis: UFSC. 1991, p. 51-89. (Boletim de Ciências Sociais)

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994. 151 p.

LEITE NETO, João. **Índios e Terras – Ceará: 1850-1880**. 2006. 242f. Tese (Doutorado em História do Brasil) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Pernambuco, Recife, 2006. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/7010>>. Acesso em: 25 jun. 2016.

LEONARDI, Victor. **Entre árvores e esquecimentos**. Brasília: Paralelo 15, 1996. 431 p.

LEUCK, Lorenzo. O pensamento colonial se prolifera como praga **Nonada: jornalismo travessia**, mar. 2017. Disponível em: <<http://www.nonada.com.br/2017/03/O-PENSAMENTO-COLONIAL-SE-PROLIFERA-COMO-PRAGA-ADVERTE-AILTON-KRENAK/>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 400 p.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Fundação Nacional do Índio (FUNAI). In: ABREU, Alzira Alves de (Coord.). **Dicionário histórico-biográfico brasileiro: pós-30**. Rio de Janeiro: FGV, 2001, p. 2426-2432.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Poder tutelar e formação do Estado no Brasil: o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais na Primeira República. **Cadernos de Memória**, Rio de Janeiro, v.1, n.2, p. 82-91, mar. 1997.

LIMA, Carmen Lúcia. **Trajetórias entre contexto e mediações: a construção da etnicidade Potiguara da Serra das Matas**. 2007. 160f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Centro de Humanidades. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007. 160 p. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/767>>. Acesso em: 16 mar. 2015.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, out. 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 13 fev. 2017.

LISPECTOR, Clarice. O Ovo e a Galinha. In: _____. **A legião estrangeira**. São Paulo: Ática, 1977, p. 81-84.

_____. **Um sopro de vida**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999. 162 p.

LOCATELLI, Piero. Os Ka'apor já não esperam nada do Brasil? **Outras Mídias**, 11 jan. 2018. Disponível em: <<https://outraspalavras.net/outrasmidias/destaque-outras-midias/os-kaapor-ja-nao-esperam-nada-do-brasil/>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

LOPES, Ronaldo Santiago. **A cultura de índio, seu menino, vem de longe aqui: formação histórica e territorialização dos Tremembé/CE**. 2014. 2014. 188 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2014. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/12366>>. Acesso em: 16 mar. 2015.

MACHADO, Roberto. **Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault**. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981. 218 p.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia**. 2. ed. São Paulo: Abril cultural, 1978. 436 p.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; UNIJUÍ, 2000. 281p.

_____. O eterno retorno do mesmo: Tese cosmológica ou imperativo ético? In: TÜRCKE, Christoph. **Nietzsche**: uma provocação. Porto Alegre: Goethe-Institut, 1994. p. 11-32.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/Projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003. 505 p.

_____. Postoccidentalismo: el argumento desde America Latina. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (Coords.). **Teorías sin disciplina**: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. Mexico: Miguel Angel Porrúa, 1998. 221p.

Disponível em:

<http://www.perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/mignolo._postoccidentalismo.pdf>.

Acesso em: 24 maio 2017.

MIRANDA, José A. B. de. Nietzsche e a modernidade: Considerações em torno da II Intempestiva. In: Marques, António (Org.). **Friedrich Nietzsche**: cem anos após o projeto “vontade de poder – transmutação de todos os valores”. Lisboa: [s.n.], 1989, p. 184

MOLINA, Luísa Pontes. **Terra, luta, vida**: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. 2017. 191f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/23233>>. Acesso em: 06 jan 2018.

MOMBAÇA, Jota. Pode um cu mestiço falar. **Medium**, 06 jan. 2015. Disponível em: <<https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>>. Acesso em: 07 set. 2017.

_____. Sob Butler: Cruzando a Distopia Brasileira. **Monstruosas**, 24 dez. 2017. Disponível em: <<https://monstruosas.milharal.org/2017/12/24/sob-butler-cruzando-a-distopia-brasileira/>>. Acesso em: 07 jan. 2018.

NAMBLÁ, Marcondes. **Infância Laktlãñõ**: Ensaio Preliminar. 2015. 60f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Santa Catarina, Florianópolis. 2015. Disponível em: <<http://licenciaturaindigena.ufsc.br/files/2015/04/Marcondes-Nambla.pdf>>. Acesso em: 06 jan 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Márcio Pugliesi; Edson Bini; Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1976. 362 p.

_____. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Nova cultural, 1996. 221 p. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 154 p.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica.** Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2009. 169 p.

ONATE, Alberto Marcos. **O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica.** São Paulo: Discurso Editorial; UNIJUÍ, 2000. 134 p.

OLIVEIRA, João Pacheco de(Org.). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no brasil contemporâneo.** Rio de Janeiro: Contracapa, 1998. p. 43-68.

_____. Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia brasileira: território, modos de dominação e iniciativas indígenas. In: D'INCAO, Maria Ângela (Org.). **O Brasil não é mais aquele...** mudanças sociais após a redemocratização. São Paulo: Cortez, 2001, p.217-235.

_____. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos (Org.). **Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos.** Florianópolis: UFSC; CNPq, 1985. p. 17-30.

_____. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: pacificação, regime tutela e formação de alteridade.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016. 384 p.

PAL PELBART, P. **Vida capital: ensaios de biopolítica.** Rio de Janeiro: Iluminuras, 2003. 252 p.

PALITOT, Estevão Martins (Org.). **Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará.** Fortaleza: Secult; Museu do Ceará; IMOPEC, 2009. 461p. Disponível em: <<https://muvic.files.wordpress.com/2009/08/008940-na-mata-do-sabia-miolo-2ed.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2016.

_____. A Produção do Território Xukuru: memória, ritual e política. **Revista Vivência**, Natal, v. 33, p.147-157, 2008. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/Vivencia/sumarios/33/PDF%20para%20INTERNET_33/11_Estev%C3%A3o%20Martins%20Palitot.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2016.

_____. Descobrir-se Índio na cidade: as aldeias urbanas em Crateús/Ceará. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26. 2008. Porto Seguro, BA. **Anais eletrônicos.** Porto Seguro, BA: Abant, 2010. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2034/Artigo%20RBA%202008%20Est%C3%AAv%C3%A3o%20Palitot%20GT%2034.pdf>. Acesso em:16 jun. 2015.

PALITOT, Estevão Martins; ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **Relatório de viagem: índios do Nordeste (AL, PE e PB).** Campina Grande: LACED; UFRJ, 2002. Disponível em: <http://laced.etc.br/site/pdfs/Indios_Nordeste.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2016.

PASSETTI, Edson. **Kafka-Foucault: sem medos.** Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2004.

POTYGUARA, Marlúcia. **Memórias da Aldeia Jacinto.** Monsenhor Tabosa, CE: [s.n.], 2016.

PRECIADO, Paul Beatriz. **Manifesto contrassexual:** práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: [s.n.], 2014. 223 p.

_____. Terror anal. In: HOCQUENGHEM, Guy. **El deseo homosexual.** España: Melusina, 2009. p.135-172.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível:** estética e política. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO 34, 2005. 72 p.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização:** A integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 560 p.

RIGOTTO, Raquel Maria; BRAGA, Lara de Queiroz Viana. Indígenas Tremembé e trabalho escravo na monocultura do coco: relatório de um estudo sobre o conflito e as suas repercussões na saúde. **E-cadernos CES**, v. 17, p. 194-204, set. 2013. Disponível em: <<https://eces.revues.org/1164>>. Acesso em: 03 mar. 2016.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental:** transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina; UFRGS, 2007. 248 p.

ROSA, Guimarães. Meu tio o iauaretê. In: _____. **Estas estórias.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 191-235.

SANCHES, Pedro Alexandre. Mas existe cinema de índio? **Farofafá**, 06 out. 2016. Disponível em: <<http://farofafa.cartacapital.com.br/2016/10/06/mas-existe-cinema-de-indio/>>. Acesso em: 20 set. 2016.

SOUZA, Erlan Moraes de. **Identidade, Alteridade e Alteração entre Índios do Alto Rio Negro em Manaus, Amazonas.** 2016. 353 f. Tese (Doutorado em Antropologia de Iberoamérica) - Instituto Universitario de Iberoamérica, Universidad de Salamanca, Espanha. 2016. Disponível em: <<https://gredos.usal.es/jspui/handle/10366/128469>>. Acesso em: 27 jun. 2016.

SPINOZA, Baruch. **Ética.** Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. 240 p.

SPIVAK, Gayatri Chakra Orty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010. 135 p.

TAMBIAH, Stanley J. Conflito Etnonacionalista e Violência Coletiva no Sul da Asia. In: CONFERÊNCIAS DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 2., 1976. [S.l.]. **Anais eletrônicos.** [S.l.:s.n.], 1976. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/ppgas/portal/arquivos/orientacoes/TAMBIAH_St Stanley_J._1997.pdf>. Acesso em: 07 jun. 2015.

TEIXEIRA, Carla Costa; GARNELO, Luiza. **Saúde Indígena em Perspectiva:** explorando Suas Matrizes Históricas e Ideológicas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2014. 262 p. (Coleção Saúde dos Povos Indígenas).

TEIXEIRA, Carla Costa; DIAS DA SILVA, Cristina. Antropologia e saúde indígena: mapeando marcos de reflexão e interfaces de ação. **Anuário Antropológico**, v. 1, p. 35-57, 2013. Disponível em: <<http://aa.revues.org/374>>. Acesso em: 20 fev. 2016.

TODD, Zoe. An Indigenous Feminist's take on the Ontological Turn: 'ontology' is just another word for colonialism. **Zoestodd**, 24 out. 2014. Disponível em : <<https://zoestodd.com/2014/10/24/an-indigenous-feminists-take-on-the-ontological-turn-ontology-is-just-another-word-for-colonialism/>>. Acesso em: 08 out. 2018.

TORRES, Sonia. La conciencia de la mestiza /towards a new consciousness: uma conversação inter-americana com Gloria Anzaldúa. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 720-737, dez. 2005. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000300016&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 06 maio 2016.

VAN BALEN, Regina Maria Lopes Van. **Sujeito e identidade em Nietzsche**. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1999. 160 p.

VASCONCELOS, Dayse Paixão; RIGOTTO, Raquel Maria. **Conflito Ambiental no território indígena Tapuya Kariri e suas implicações à saúde**. 2014. 145f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2014.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e a Educação**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. 160 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata (prefácio). In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015b. 723p.

_____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 15, n. 14-15, p. 319-338, mar. 2006. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50120/55708>>. Acesso em: 04 mar. 2016.

_____. Os Involuntários da Pátria. **Aula pública**, Rio de Janeiro, 20 abr. 2016. Disponível em: <<http://provocadisparates.blogspot.com.br/2016/04/os-involuntarios-da-patria-eduardo.html>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

_____. **Encontros**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007a. 263 p.

_____. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. **Socioambiental**, abr. 2006. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf>. Acesso em: 20 maio 2015.

_____. **Metafísicas canibais: elementos para uma Atropologia Pós-Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015a. 288 p.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 13 fev. 2016.

_____. **A propriedade do conceito**. 2001. Disponível em: <<http://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/25-encontro-anual-da-anpocs/st-4/st23-1/4695-ecastro-a-propriedade/file>> . Acesso em: 13 fev. 2016.

_____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos estud. CEBRAP**, São Paulo, n. 77, p. 91-126, mar. 2007b. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000100006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 fev. 2016.

_____. O medo dos outros. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 885-917, aug. 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39650/43146>>. Acesso em: 10 fev. 2016.

_____. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 fev. 2016

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2013. 552 p.

WINEHOUSE, Amy. **Entrevista publicada em 25 de julho de 2011**. Disponível em: <<http://archive.is/FduJK>>. Acesso em: 16 jun.2015.