



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE MIRACEMA
CURSO DE GRADUAÇÃO PSICOLOGIA**

ÍTILA CRISTINA FERREIRA DA SILVA

**DIÁLOGOS INTERCULTURAIS EM SAÚDE MENTAL: UMA ANÁLISE FÍLMICA
DE *CHUVA É CANTORIA NA ALDEIA DOS MORTOS* E A ATUAÇÃO DA
PSICOLOGIA JUNTO AOS POVOS INDÍGENAS**

MIRACEMA DO TOCANTINS, TO

2023

Ítila Cristina Ferreira da Silva

Diálogos interculturais em saúde mental: uma análise fílmica de *chuva é cantoria na aldeia dos mortos* e a atuação da psicologia junto aos povos indígenas

Artigo apresentado à Universidade Federal do Tocantins
– Campus Universitário de Miracema do Tocantins para
obtenção do título de Bacharel em Psicologia.
Orientadora: Profa. Dra. Carolina Souza Pedreira

Miracema do Tocantins, TO

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

S586d Silva, Ítala Cristina Ferreira da.

Diálogos interculturais em saúde mental: uma análise fílmica de chuva é cantoria na aldeia dos mortos e a atuação da psicologia junto aos povos indígenas. / Ítala Cristina Ferreira da Silva. – Miracema, TO, 2023.

42 f.

Artigo de Graduação - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus
Universitário de Miracema - Curso de Psicologia, 2023.

Orientadora : Carolina Souza Pedreira

1. Psicologia. 2. Povos Indígenas. 3. Luto. 4. Saúde/Doença. I. Título

CDD 150

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

ÍTILA CRISTINA FERREIRA DA SILVA

DIÁLOGOS INTERCULTURAIS EM SAÚDE MENTAL:
UMA ANÁLISE FÍLMICA DE *CHUVA É CANTORIA NA ALDEIA DOS MORTOS* E A
ATUAÇÃO DA PSICOLOGIA JUNTO AOS POVOS INDÍGENAS

Artigo foi avaliada(o) e apresentada (o) à UFT – Universidade Federal do Tocantins – Câmpus Universitário de Miracema, Curso de Psicologia para obtenção do título de Bacharel e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pela Banca Examinadora.

Data de aprovação: 02/08/2023

Banca examinadora:

Profa. Dra. Carolina Souza Pedreira – Orientadora - UFT

Profa. Dra. Jaqueline Medeiros Silva Calafate – Examinadora - UNB

Prof. Dr. Diogo Bonadiman Goltara – Examinador - UFT

Dedico essa pesquisa a todos os povos
indígenas e seres de suas culturas que mantêm
sustentam a terra.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus e a todos os seres de força e luz que regem esse mundo, tenho certeza que durante toda minha jornada fui guiada por algo maior.

À minha família, em especial meus pais, por terem me apoiado mesmo quando os caminhos e as minhas decisões não iam de encontro com suas percepções de mundo. Aos meus avós maternos, Pedro Campos e Valderiça Ferreira, por compor a minha infância e por meio de suas vivências me inspiraram a estudar os povos indígenas. Se a escrita é um sintoma, aqui somatizo amor e respeito por aqueles que veio antes de mim.

À minha amiga e companheira de casa Luana Bogo, por me acompanhar dia a dia, lado a lado e com seu amor e paciência foi meu braço direito para continuar a seguir nessa caminhada. Você é um ser humano ímpar, do qual a vida acadêmica me presenteou.

À minha amiga Mariana Borges, por acreditar e fomentar minha capacidade e de me acompanhar em todas as fases da vida, durante longos anos de amizade. Se esgotam as palavras para falar do seu companheirismo.

À minha amiga Bianca Pereira, por seu amor, amizade, cuidado e ensinamentos ancestrais. Com você aprendo a cada encontro.

Ao meu amigo George Arão, por ser tão zeloso e cuidadoso, compartilhando comigo ideias e manejo quanto futuros psicólogos que desejam trabalhar com os povos originários.

Ao meu amigo Junior Alves, por ser tão empático, e por vezes me trazia um lanchinho e seu carinho para alegrar meus dias de escrita.

À minha professora e orientadora, Carolina Pedreira pela paciência e pelas suas contribuições riquíssimas. Você me abriu os caminhos quando pela primeira vez falou sobre os povos indígenas em sala de aula logo no início da faculdade.

À banca, Prof. Dra. Jaqueline Calafate e Prof. Dr. Diogo Bonadiman, por aceitarem o convite e pelas contribuições para esta pesquisa.

E a todos e todas que diretamente ou indiretamente acreditaram e estiveram comigo nessa caminhada. Eu me faço e me refaço no coletivo. Me constituo na troca com o outro.

Gratidão!

RESUMO

Este artigo é um estudo qualitativo que teve como objetivo abordar a relação entre a psicologia e os povos indígenas, utilizando análise fílmica da obra *Chuva é cantoria na aldeia dos mortos* e pesquisa bibliográfica. A partir das análises, foi possível abordar as concepções de saúde e doença nas comunidades indígenas, que perpassam o âmbito físico, englobando também aspectos espirituais e sociais, requerendo abordagens culturalmente sensíveis que fogem a lógica e cultura ocidental comum à psicologia. O luto, tema central do filme, também é abordado, sendo visto como um processo de passagem para a aldeia dos mortos, realizado por meio da festa de fim de luto. O artigo enfatiza a necessidade de respeitar as cosmovisões indígenas e adotar abordagens interculturais para uma psicologia efetiva, comprometida e empática com os povos originários, respeitando cada etnia e seus modos de viver e pensar o mundo.

Palavras Chave: Psicologia. Povos indígenas. Luto. *Chuva é cantoria na aldeia dos mortos*. Saúde/doença.

ABSTRACT

This article is a qualitative study that aimed to address the relationship between psychology and indigenous peoples, using film analysis of the movie "The Dead and The Others" and bibliographical research. Based on the analyses, it was possible to address the conceptions of health and illness in indigenous communities, which permeate the physical sphere, encompassing spiritual and social aspects, requiring culturally sensitive approaches that depart from the logic and Western culture common to psychology. Mourning, the central theme of the film, is also addressed, being seen as a process of passing to the village of the dead, carried out through the end of mourning party. The article emphasizes the need to respect indigenous cosmovisions and adopt intercultural approaches for an effective and empathetic psychology with indigenous peoples, respecting each ethnic group and their ways of living and thinking about the world.

Keywords: Psychology. Indigenous people. Grief. *Chuva é cantoria na aldeia dos mortos*. Health/illness.

SUMÁRIO

| | | |
|------------|--|-----------|
| 1 | INTRODUÇÃO..... | 8 |
| 2 | METODOLOGIA..... | 14 |
| 3 | ANÁLISES E DISCUSSÕES..... | 16 |
| 3.1 | Saúde e doença..... | 16 |
| 3.2 | Luto..... | 19 |
| 3.3 | Psicologia e Povos Indígenas..... | 21 |
| 4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 25 |
| | REFERÊNCIAS..... | 27 |
| | APÊNDICE..... | 29 |

1 INTRODUÇÃO

A relação entre as práticas psicológicas e os conhecimentos dos povos indígenas acerca da promoção e prevenção da saúde mental é um tema de grande importância em várias áreas da saúde e das humanidades e que tem ganhado cada vez mais atenção nos debates nacionais. Partindo do ponto de vista da Psicologia, este artigo propõe, por meio de uma análise fílmica, contribuir para a compreensão da relação entre atuação de psicólogos e psicólogas junto aos povos indígenas, tanto na dimensão dos sofrimentos psicossociais, como em questões relacionadas às concepções de saúde e doença.

Para tanto, foi utilizado o filme intitulado “Chuva é Cantoria na Aldeia dos Mortos”, lançado em 2018, como fonte central para a realização dessa aproximação teórica. O filme, ambientado em uma aldeia do povo Krahô, cujas terras se encontram demarcadas dentro do estado do Tocantins, fornece uma perspectiva singular para entender experiências de doença, morte e luto para esse povo, além de apresentar desafios que os povos indígenas enfrentam diante do mundo do branco. Ao incorporar os aspectos cinematográficos às contribuições acadêmicas, essa análise intenta oferecer um olhar sobre as vivências indígenas, contribuindo para um maior entendimento sobre saúde mental dentro de um contexto cultural específico.

Os primeiros estudos da psicologia se consolidaram na Europa ao final do século XIX e chegaram até o Brasil também no final do século, a partir de experiências europeias. Nesse momento as técnicas e instrumentos apresentados consistiam em testes psicológicos eram utilizados para medir habilidades cognitivas, traços de personalidade e aptidões específicas com o objetivo de classificar o indivíduo em níveis de “normalidade”. Foi a partir do projeto de lei nº4.119/62, o qual regulamenta a profissão no Brasil, que os psicólogos propuseram a mudança na atuação, ou seja, não havia uma condição profissional, e sim instrumentos de trabalho que eram os testes. Diante o ocorrido, os profissionais da época foram convocados para avaliar sobre o projeto de lei, e insatisfeitos trabalharam para alterar e construir reparos (FERRAZ; DOMINGUES, 2016)

Os mecanismos de trabalho que eram utilizados e, em geral são usados, são manejos que não abarcam a maioria da população, seguindo o modelo de ser humano adaptado ao mundo urbano e escolarizado. Os profissionais, ao serem inseridos na saúde pública, levavam e ainda levam perspectivas elitizadas, com forma de linguagem rebuscada, incompatível com a maioria da população. Toda essa vivência foi evidenciada nos anos 1970, a partir da elevação do pensamento crítico em combate à ditadura militar que foi produzido na sociedade e nas universidades (FERRAZ; DOMINGUES, 2016).

O contato da sociedade europeia com outras sociedades trouxe um grande impacto psicossocial diante o encontro com outras culturas, valores, religião, modos de vida e linguagem. O que se caracterizava era a unanimidade influenciada pelo os modos cristãos do período feudal que mais a frente houve uma dissociação das fronteiras internas, em outros termos, a ida dos europeus para outros continentes, o que acarretou encontros com as diferenças de outros povos, trazendo a rupturas de limites, diversidade, outros modos de vida para a cultura da Europa e também muita aflição para a população que ali estava:

Os limites da própria civilização ocidental cristã (os limites da cristandade) estavam postos em questão. O inimigo externo mais próximo era o turco-otomano [mas...] Embora [certa] retração da cristandade [pela expansão do império turco-romano] estivesse sendo compensada pela expansão em direção à África, Ásia e América, também essas fronteiras novas tinham inúmeras ameaças, desde os perigos reais e imaginários envolvidos nas grandes navegações até o contato com formas radicalmente distintas de alteridade e, portanto, realidades imprevisíveis e potencialmente hostis. (FIGUEIREDO, 1992, n.p, *apud* CRPSP, 2016, p.181).

A conjuntura do deslocamento dos europeus para os continentes, além de segregação, também gerou sentimentos de evitação e hostilidade, especialmente com os povos originários. É perceptível o aspecto violento em relação aos povos -se ao longo dos séculos, desde a chegada dos europeus em terras brasileiras (CRPSP, 2016).

Nos últimos anos, as práticas psicológicas no Brasil, têm realizado uma abertura para o diálogo com os saberes indígenas, e se deparando com o enfrentamento que emerge da relação do eu-outro-mundo. Esse movimento deriva da presença e das demandas dos movimentos sociais, que a cada dia mais têm cobrado a reflexão da psicologia acerca de seus modelos de cuidado. Vale destacar que essa reflexão exige não apenas articulações com as disciplinas de antropologia e etnologia, mas sobretudo uma aproximação aos modos de vida não-ocidentais e uma compreensão mais profunda da complexidade da relação entre o indígena e não-indígena. No entanto, pesquisas vêm mostrando uma série de situações de ameaças e de desamparo psicossocial em relação aos povos originários que residem tanto em suas terras quanto nas cidades. Apesar de um perceptível crescimento no número de psicólogos que trabalham com povos indígenas nos últimos anos, ainda há grandes dificuldades de atuação que envolve as particularidades para um bom manejo junto a essas populações, dificuldades estas que envolvem preparo e conhecimento da dimensão intercultural e oportunidades dos acadêmicos durante a formação de entrarem em contato com essas etnias e suas cosmologias (CRPSP, 2016).

O papel do psicólogo no mundo indígena ainda é um contrato recente que precisa urgentemente ser inserido no currículo e nos debates no momento da graduação, além de aporte

financeiro e logístico por meio de políticas públicas do Estado. Novas pesquisas contribuem para que psicólogos e acadêmicos estejam cientes do sofrimento que as comunidades têm vivenciado ao longo dos anos, de suas estratégias de resistência e das suas lutas para a garantia de suas terras e seus modos de vida. A contribuição desses profissionais pode trazer propostas de atuação que defendem o modo de existir dos povos e seus direitos pelas suas terras. Portanto, é preciso enfatizar a necessidade do conhecimento dos psicólogos diante de diferentes culturas e etnias, pois, a forma generalizada com que esses profissionais são formados impede um olhar sensível às especificidades dos povos indígenas (CRPSP, 2010).

A atuação junto a povos originários se dá com muito mais eficácia ao realizar um trabalho multiprofissional, incluindo antropólogos, sociólogos, psicólogos e representantes de etnias, no qual o papel do psicólogo entra com a finalidade de acolhimento, escuta e interdisciplinaridade (CRPSP, 2010).

Como citado, a história dos povos indígenas no Brasil desde a colonização é marcada de lutas e sofrimento pela opressão e extermínio desses povos. Diferente do mundo ocidental, o modo de bem viver desses grupos está diretamente ligado com o seu modo de existir. A visão de terra para os indígenas está para além de demarcações, são moldadas por relações simbióticas com outros seres sagrados na natureza que também em vida constituem sua existência. Costa e Xucuru-Kariri (2020), a partir de relatos dos próprios indígenas, evidenciam que, em tempos atuais, os povos originários ainda continuam a ser invisibilizados e que enquanto categoria política, as ações governamentais os deixam cada vez mais desamparados com a falta de assistência:

Essa lógica que o Ocidente criou de demarcar território, de enquadrar as formas de vida dos povos originários causou danos irreversíveis às nossas formas de estar no mundo, danos que se repetem por falta de um bom encontro que pode reconciliar essas perspectivas de mundo em disputa. Pensar no mundo pela lógica das disputas virou a razão da humanidade, como se essa ideia tivesse uma natureza própria. (COSTA; XUCURU-KARIRI, 2020, p.21)

Além dos impactos históricos relativos à invasão de suas terras de origem, não é levado em consideração que esses povos cultuam a preservação da floresta no Brasil, a relação com a terra e a comida são para consumo do seu povo. Um exemplo bastante conhecido é o povo Yanomami, para os quais as sabedorias ancestrais permitem identificar o solo fértil da terra, árvores frutíferas, e quais espécies podem ser desmatadas para pequeno plantio. Kopenawa e Albert (2015) em o livro “A Queda do Céu”, relatam como eles mesmos veem a terra e como os brancos a veem:

Preocupamo-nos com a floresta e pensamos que desbastá-la sem medida só vai matá-la. A imagem de *Omama* nos diz, ao contrário: “Abram suas roças sem avançar longe demais. Com a madeira dos troncos já caídos façam lenha para as fogueiras que os aquecem e cozinham seus alimentos. Não maltrate as árvores só para comer seus frutos. Não estraguem a floresta à toa. Se for destruída, nenhuma outra virá tomar seu lugar! Sua riqueza irá embora para sempre e vocês não poderão mais viver nela!”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.468).

Posto isso, é também preciso pensar sobre o quanto as sabedorias ancestrais indígenas devem ser inseridas nas questões ambientais enquanto ciência e que a compreensão não deve ser restrita ao meio acadêmico. As cosmologias indígenas nos convidam a refletir sobre a necessidade de começarmos a olhar para o conhecimento do universo sem colocar o ego à frente, pois compreendendo que existe vida na terra que habitamos, perceberemos a grandiosidade desse conhecimento que já é existente na natureza (COSTA; XUCURU-KARIRI, 2020).

O filme “Chuva é Cantoria na Aldeia dos Mortos”, dirigido por Renée Nader Messor e João Salaviza, foi filmado e produzido na aldeia Pedra Branca, no Tocantins, e lançado em 2018. A obra cinematográfica proporciona uma representação sensível e detalhada da vida na terra indígena Krahô, abordando questões de identidade, territorialidade, luto e desafios sociais para o início do século. “Chuva...” conta a história de Ihjãc, um jovem homem Krahô, que após ser surpreendido pela voz do seu falecido pai o chamando em sonho, pede para que ele, Ihjãc, faça sua festa de fim de luto. O jovem Krahô desde então, sente-se cada vez mais fraco e ardendo por dentro, além de se sentir cobrado após aparição do espírito da arara recorrentemente. O xamã dá o diagnóstico e diz que o espírito da arara almeja que ele se transforme em pajé, e quer conceder a habilidade de enxergar outros espíritos (mecarõ), mas Ihjãc não deseja assumir o compromisso, vai à cidade passar um tempo, com a esperança de ser esquecido e “curado” pela medicina dos brancos. É importante ressaltar que o filme se diferencia por sua abordagem precisa e cuidadosa, ao optar por focar nas particularidades, evitando assim, tratamentos superficiais e generalizados da questão indígena no contexto brasileiro. Tal abordagem permite uma apreciação mais profunda da cultura e da realidade específica dos povos indígenas retratados, demonstrando o compromisso dos cineastas em evitar estereótipos e sensacionalismo em algumas obras relacionadas a esse tema.

Portanto, o filme “Chuva é Cantoria na Aldeia dos Mortos” contribui significativamente para um entendimento da vida e das tradições dos Krahô, tornando-se, assim, uma valiosa fonte de estudos, analisando e fidelidade etnográfica na representação da vida cotidiana, rituais e práticas culturais dos Krahô, bem como a utilização de elementos simbólicos e narrativos que transmitem a cosmovisão indígena. A obra emerge uma importante contribuição para o debate

acadêmico sobre a representação das comunidades indígenas no cinema brasileiro, sendo uma fonte rica e relevantes para estudos que buscam ampliar o conhecimento sobre as diversas culturas que compõem a identidade nacional, ao mesmo tempo que reforçam o respeito e valorização da diversidade cultural e dos direitos das populações indígenas.

De acordo com Lima e Martins (2021), o chamamento para o mundo distinto, a aldeia dos mortos, se manifesta de forma sintomática e se reflete no corpo do adolescente em processo de se tornar um xamã. A reflexão no corpo de Ihjãc nas águas do rio evidencia a constante mutação de sua identidade, corpo e forma. Seu corpo é uma superfície de múltiplas inscrições, representam diferentes transformações como pai/filho, wajaka/não-wajaka e adolescente/adulto, além de transitar entre territórios como cidade e aldeia, estabelecendo entre eles uma estranha ligação: um ritual de passagem. A própria origem do povo Krahô está intrinsecamente ligada à guerra e alianças entre diversos grupos, resultando em uma história de identidade fluida cujas simbologias acompanham o movimento de expansão ou contração socioespacial.

Quando confrontado com situações difíceis, Ihjãc busca escapar para a cidade e, em especial, para o hospital, uma instituição disciplinadora de corpos desviantes e um símbolo da cultura científica ocidental positivista, onde a medicina está presente. Ele busca refúgio, tratamento ou, simplesmente ser esquecido e desaparecer para evitar ser perseguido. Essa tensão entre o mundo eminentemente corporal de Ihjãc e dos Krahô, onde o corpo é parte fundamental da identidade, e o mundo burocrático do Estado se manifesta quando a enfermeira solicita o cartão SUS (Sistema Único de Saúde) a Ihjãc, evidenciando uma dissensão entre sua perspectiva e a identidade do cidadão estabelecida pelo o Estado (LIMA; MARTINS, 2021).

A partir do filme, foi possível analisar os aspectos sobre noção de pessoa, concepções de corpo, identidade e processos de desterritorialização, elementos cruciais na compreensão da experiência indígena. Observa-se no filme, o choque entre o mundo ocidental centrada no indivíduo e a visão indígena, permeada por uma conexão coletiva e intrínseca entre comunidade e natureza. Diante disso, a Psicologia desempenha um papel significativo na contribuição para essa análise cultural, proporcionando insights sobre a importância das dimensões psicossociais e das representações simbólicas no entendimento dos sofrimentos psicossociais, das doenças e da saúde entre os povos indígenas.

Segundo os dados do Instituto Socioambiental, no início do século XIX, os Krahô iniciaram o contato com os colonizadores, enfrentando conflitos com as fazendas de gado que se expandiram do Piauí para o sul do Maranhão, onde viviam perto do rio Balsas. Após atacarem uma fazenda em 1809, foram atacados em represália e mais de setenta Krahô foram feitos

prisioneiros e enviados a São Luís. Após esse episódio, seu contato com os colonizadores se tornou mais pacífico, mas eles enfrentavam tensões com outras etnias indígenas vizinhas. Eles se aproximaram do rio Tocantins e ajudaram os colonizadores na fundação da cidade de São Pedro de Alcântara (hoje Carolina, no Maranhão). Os conflitos com outros grupos indígenas levaram os Krahô a se deslocarem para a região de Pedro Afonso, próxima aos Xerente, em 1848. Mais tarde, talvez no final do século XIX, eles começaram a se deslocar na direção nordeste, onde se estabeleceram no local onde estão hoje.

Os Krahô, assim como outros povos Timbira, se chamam a si próprios de “mêhĩ”, em que “mê” atua como pluralizador referindo-se especificamente aos seres humanos, e “hĩ” significa “carne”, remetendo ao corpo. Podemos entender esse termo como “os da minha carne”, “pessoa” ou “índios como nós mesmos”. A língua falada pelos membros do grupo é Timbira, pertencente à família Jê e ao tronco linguístico Macro-Jê. Atualmente, os povos que compartilham a língua Jê são divididos em três subgrupos, agrupados conforme critérios linguísticos, geográficos e culturais (LIMA, 2016).

No tempo atual, há três grupos locais que se identificam com Krahô. Aqueles que vivem na Aldeia Pedra Branca e em suas aldeias associadas se autodenominam kēnpokāmekra ou “filhos da pedra”, também conhecidos como “kēnpocatêjê”. Os habitantes da aldeia e suas aldeias filhas se chamam “cukoikāmekra” ou “filhos do macaco”. Por fim, os membros do povo da aldeia Galheiro Velho são os “mākrare” ou “filhos da ema”, sendo que esse grupo possui uma identidade mais distintas dos outros dois. De acordo com o último censo de 2010 (FUNASA), estima-se que haja cerca de 2.463 indivíduos distribuídos em 29 aldeias (LIMA, 2016).

2 METODOLOGIA

A presente pesquisa define-se como bibliográfica e documental. Vale ressaltar que a pesquisa bibliográfica está presente em quase todas as atividades acadêmicas e é desenvolvida com base em material elaborado por outras pessoas e que se constitui de livros e artigos científicos. Segundo Antônio Gil, “a principal vantagem da pesquisa bibliográfica reside no fato de permitir ao investigador a cobertura de uma gama de fenômenos muito mais ampla do que aquela que poderia pesquisar diretamente.” (GIL, 2008). Já a pesquisa documental se diferencia da pesquisa bibliográfica na característica das fontes. Esse tipo de pesquisa se distingue pelo tipo de fontes utilizadas, ou seja, informações que ainda não foram tratados científica ou analiticamente pelos autores da pesquisa, ainda que possam ter sido analisados por outros pesquisadores. Essas informações podem ser, por exemplo, manuais, obras literárias, peças publicitárias, materiais jornalísticos e filmes, como no caso da pesquisa desenvolvida.

Analisar uma produção como o cinema, que rompe com as formas mais comuns de representação, em que a materialidade é a imagem em movimento, é ingressar em uma outra dimensão do conhecimento. A imagem em movimento não apenas tenta reproduzir o “real”, como também nos faz entrar em uma dimensão espaço-temporal singular, criando um jeito novo de conhecer através do olho da câmera; nesse processo, pensamos e conhecemos por imagens. (FABRIS, 2008).

Ainda que presente na categoria de análise fílmica mais abrangente, vale dizer que a metodologia de pesquisa empreendida se centrou no filme mais como texto do que como imagem, configurando-se como uma análise do “texto fílmico” ou da narrativa, ainda que essas sejam dimensões sejam indissociáveis no material audiovisual. Essa é uma pesquisa que utiliza o filme como material empírico para além de análises visuais porque esse tipo de análise necessitaria de um vocabulário descritivo da semiótica, da estética e de outras áreas do conhecimento que foge ao escopo do objetivo do artigo.

Porém, para empreender a análise proposta, recupera-se um termo técnico do fazer imagético, a “decupagem”, aqui utilizada como método de organização e classificação da narrativa. Dessa perspectiva, após a escolha do filme “Chuva é Cantoria na Aldeia dos Mortos”, foi realizada uma sistematização temporal baseada na descrição de parte das cenas e de seus contextos aos personagens e enunciados em uma tabela presente no Apêndice 1. Essa descrição obedeceu a um critério temático, ou seja, foram descritas cenas que continham narrativas sobre a inter-relação dos processos de saúde e doença. Posteriormente, o luto, central na narrativa do filme, passou a ser agregado como tema de análise.

Após a decupagem, esses temas foram analisados sob a luz de etnografias (CUNHA, 1978; LIMA, 2016) e de artigos sobre psicologia e povos indígenas publicados no Brasil, os quais foram acessados por meio de busca de palavras-chave “psicologia” e “povos indígenas” na plataforma Scielo e no Portal de Periódicos da Capes. Outros trabalhos de revisão de literatura sobre essa temática foram utilizados como base bibliográfica para a pesquisa, a obra das autoras (CALAFATE, 2020; LEITE, 2022), a utilização dessas fontes adicionais como base documental contribuiu para ampliar o embasamento teórico da pesquisa, permitindo uma análise mais abrangente e fundamentada sobre os desafios enfrentados pelas comunidades indígenas.

3 ANÁLISES E DISCUSSÕES

3.1 Saúde e doença

A Organização Mundial de Saúde (OMS) define saúde como “um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não apenas a ausência de doença ou enfermidade”. Essa definição, embora amplamente reconhecida e adotada globalmente, não abarca a perspectiva dos povos indígenas, visto que possuem concepções culturalmente específicas sobre saúde que vão além da dimensão física, que incluem aspectos espirituais, emocionais, ambientais e comunitários. Para eles, a saúde não está relacionada apenas com a ausência de doença, mas com a harmonia e equilíbrio com a natureza, seu território e seus parentes.

A discussão sobre saúde-doença no contexto Indígena no Brasil ainda é um desafio e exige diálogo simultâneo entre diversos lados, principalmente entre comunidades indígenas, profissionais da saúde, pesquisas e políticas públicas. De acordo com Minayo (1988), a religião e crenças integram-se profundamente à cultura popular, sendo uma presença constante nas concepções sobre saúde/doença. As noções acerca dessa temática estão entrelaçadas em esquemas de pensamentos mais amplo e sociais, englobando a compreensão da dor, do sofrimento, da vida, da morte, do destino humano e das relações do homem entre si com a natureza. A percepção dos acontecimentos cotidianos, a experiência no cuidado e tratamento de enfermidades, além da tradição familiar e coletiva, proporciona às pessoas da comunidade uma compreensão das relações de causa e efeito.

É importante salientar que a concepção religiosa das enfermidades ultrapassa os limites impostos pelas diferentes classes e possuem raízes históricas profundamente enraizadas. O que torna peculiar a cada grupo social é a maneira como estabelecem essas conexões. Nesse contexto, as forças sobrenaturais são invocadas para buscar uma realidade diferente daquela que se apresenta, buscando mudanças em situações para as quais as instituições terrenas não tem respostas (MINAYO, 1988, p. 378).

Costa e Xucuru-Kariri (2020), sinalizam que a relação dos povos com a terra é baseada em uma compreensão e relação profunda com a natureza, para eles, o território é vida, lugar, muito mais que um espaço geográfico, um espaço sagrado no qual mantém uma relação com suas identidades cultural, divindades, história e modos de vida. El Kadri (2021), ao referir-se ao bem viver evidência:

a) ele se realiza na vivência cotidiana local, ao (re)construir discursos e modos de fazer; b) os atores sociais reinventam-se conforme as demandas; c) a articulação entre comunidades e instituições do Estado são autônomas e equitativas; d) as propostas de articulação entre os sistemas de gestão comunitária e gestão institucional podem ser vistos como estratégias de re-existência e subsistência singular. Nesse sentido, não cabe falar do bem-viver com uma perspectiva única ou estratégia a priori. Há perspectivas plurais de “bem-viveres”, na medida em que ele representa espaços diversos e heterogêneo de articulação entre saberes, discursos e práticas (EL KADRI, 2021, p.33)

Nessa perspectiva, Cunha (1972), nos mostra em sua obra sobre o povo Krahô, que para essa etnia a doença não é apenas uma condição física, mas pode ter causas espirituais, emocionais ou sociais. Nesse sentido etnográfico, a existência constitui um parâmetro primordial na formação das categorias de identidade, tanto individual quanto coletiva, a imagem do corpo não se constitui apenas no corpo físico, mas em animais, plantas, materiais e alimentos. Tudo que existe tem seu Karõ e é este quem responde sobre a vitalidade, nele pode haver ausência de doenças ou não, pode assumir formas diferentes, se manifestando de forma dupla desprendida do corpo. A saúde e a doença são uma parte de uma rede extensa de relações entre os seres humanos, natureza, ancestrais e divindades.

El Kadri (2021), aponta que as práticas empregadas pelas comunidades indígenas com o intuito de proteger e salvaguardar a saúde, derivam de diversos conhecimentos enraizados em sua medicina ancestral. A combinação desses conhecimentos e práticas não somente zela pelo o bem-estar-físico, mas também contribui para a construção da identidade individual e coletiva, molda a subjetividade das pessoas. A concepção de saúde não se restringe ao âmbito puramente biológico, ela abarca aspectos cosmológicos e conecta o indivíduo a uma complexa rede de relações com outros seres, com os animais, os especialistas, os parentes e demais pessoas. O desequilíbrio é entendido como uma série de manifestações “anormais” que perturbam negativamente a organização cosmológica e cosmopolítica, afetando assim a vida social, política, econômica e ambiental.

No filme “Chuva é Cantoria na Aldeia dos Mortos”, Ihjãc, personagem principal, ao sair de sua comunidade para a cidade em busca de saúde e fuga do compromisso em ser xamã, se depara com o modelo biomédico padrão dominante. A cena acontece quando Injãc chega ao hospital para ser atendido e é contestado de seus sintomas pela enfermeira, ele diz: “minha cabeça está doendo, meu olho quente, meu corpo também é quente. Mas é por fora, não é por dentro.” Ao final do atendimento, a profissional supõe que ele esteja com hipocondria. A cena nos leva a reflexão que o modelo biomédico, que é a abordagem dominante no mundo ocidental, na maioria das vezes não é adequado para compreender e atender as necessidades das populações indígenas. Esse modelo tende a ter um panorama reducionista e centrado na doença,

levando em conta o modelo etiológico biologicista que exclui as vivências, cosmovisões e os modos de abordar saúde e doença (MINAYO).

Após atendimento, o motorista da *SESAI*¹ (Secretaria Especial de Saúde Indígena), leva Ihjãc para casa de apoio, avisando que terá que voltar para a aldeia. Inconformado, ele volta ao hospital para falar com a enfermeira, persiste a dizer a ela que não está bem, e ressalva: “você não entende a vida do mênhi, nem a doença.” A enfermeira exaltada com a persistência do indígena responde: “e você não entende a vida do branco. Eu tô aqui cheia de trabalho e você tá me atrapalhando. E tá saindo um carro agora pra pedra branca, se eu fosse você eu ia embora neste carro, porque de agora em diante você não está mais sob a nossa responsabilidade. Se você não for nesse carro, vai ficar na rua.” Essa fala crítica do mênhi nos chama a atenção para o quanto é importante que os sistemas de saúde reconheçam, respeitem e considerem as necessidades e as perspectivas indígenas. Além disso, é importante garantir acesso equitativo, culturalmente adequado, que inclui profissionais de saúde capacitados e sensibilizados para trabalhar de forma intercultural, respeitando os conhecimentos tradicionais e as práticas de cura.

Lévi-Strauss (1975), traz a noção e a importância da “eficácia simbólica” para compreender a abordagem dos povos indígenas em relação à doença e cura, para os quais a doença é frequentemente concebida como resultado de desequilíbrios espirituais ou sociais, e a cura é buscada através de rituais e práticas simbólicas. Os mitos e rituais desempenham um papel crucial nesse contexto, pois são considerados símbolos com o poder de restabelecer a harmonia e a ordem no mundo. A eficácia simbólica permite que os povos indígenas atribuam significado à doença e a cura, fornecendo uma estrutura simbólica que guia suas ações e crenças nesse domínio. Ao recorrer aos símbolos e rituais, as comunidades indígenas encontram uma forma de lidar com os desafios da doença e promover a cura, fortalecendo a coesão social e a identidade cultural. No contexto da doença e cura entre os povos indígenas, a análise da eficácia simbólica, permite entender como suas crenças e práticas estão profundamente enraizadas em suas culturas e sistemas de pensamentos, contribuindo para a preservação de suas tradições ancestrais e a adaptação aos desafios contemporâneos.

Através das visões espirituais do protagonista Ihjãc e da alusão a aldeia dos mortos, o filme explora a dimensão simbólica presente nas crenças e rituais da comunidade. A busca de Ihjãc por compreender as tradições culturais do seu povo e sua recusa inicial em seguir o

¹ SESAÍ-Órgão do governo federal brasileiro, responsável pela a execução das políticas de saúde voltadas para as populações indígenas. A SESAÍ opera através de Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs), que são unidades responsáveis por coordenar e executar as ações de saúde nas regiões indígenas. Cada DSEI atende uma ou mais etnias, com equipes de saúde compostas por profissionais capacitados, incluindo médicos, enfermeiros, dentistas e agentes de saúde indígenas (XERENTE; MARCOLAN, 2023, p. 32)

chamado do espírito da arara refletem a importância dos símbolos como elementos estruturantes da cultura e da identidade indígena. De acordo com (LÉVI-STRAUSS, 1975), a eficácia simbólica reside na capacidade de ordenar o pensamento humano e conferir significado aos fenômenos sociais. Nesse contexto, as visões e os rituais retratados no filme representam uma manifestação simbólica essencial para a coesão e reprodução cultural da comunidade Krahô. A alusão a aldeia dos mortos, por exemplo, associa a múltiplos significados relacionados a ancestralidade, espiritualidade e ciclo de vida, contribuindo para a compreensão e perpetuação das crenças coletivas da comunidade.

3.2 Luto

Nas sociedades ocidentais, o indivíduo ocupa uma posição de destaque nas esferas filosófica, jurídica, política, social, econômica e religiosa. No entanto, quando essa categoria é aplicada para os povos indígenas, muitas vezes é equivocadamente utilizada para descrever realidades onde sua existência é inexistente ou não se aplica adequadamente. Com a chegada do cristianismo, a noção de pessoa ganhou base em relação ao indivíduo baseado em relação a Deus, e foi no final do século XVII com a influência de filósofos como Kant e Fichte, a noção de pessoa evoluiu para ser categoria do eu (indivíduo), entendido como a condição essencial da consciência e da ciência. Além das dimensões filosóficas e morais da concepção ocidental/moderna de pessoa, a perspectiva ocidental do corpo a enxerga de maneira estritamente biológica, entendendo-o como governado e controlado por processos considerados naturais (ROSA, 2014)

O corpo para os povos indígenas, ao contrário dos preceitos ocidentais, não é considerado como algo dado apenas no nascimento do biológico. Em vez disso, ele é moldado e constituído ao longo do ciclo de vida através de diversos processos de transformação social. Além disso, o corpo não é o único elemento que define a identidade da pessoa, outros elementos, como as práticas de nominação, as relações de parentesco, as relações sociais e as concepções sobre a alma, também exercem influência nesse processo. Tanto na vida animal como humana, acredita-se que uma força vital específica esteja ligada a certas manifestações materiais como odor forte, como sangue menstrual e sêmen. Essa entidade sobrenatural é considerada responsável pela formação do feto e também pelo o enfraquecimento da força vital dos indivíduos, levando ao envelhecimento, doença, ou até mesmo a morte (ROSA, 2014).

A produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas, membros de uma sociedade específica. O corpo tal como nós

ocidentais o definimos, não é o único objeto (e instrumento) de incidência da sociedade sobre os indivíduos: os complexos de nominação, os grupos e identidade cerimoniais, as teorias sobre alma, associam-se na construção do ser humano tal como entendido pelos diferentes grupos tribais. Ele, o corpo, afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas tem da natureza do ser humano. (SEEGER, DAMATTA; CASTRO, 1979, p. 4, apud, ROSA, 2014, p. 170)

O mito do Sol e da Lua é de extrema importância para o povo Krahô, pois representa uma parte fundamental de sua identidade cultural e história ancestral, transmitida oralmente de geração em geração. Ele estabelece uma conexão profunda com suas origens e crenças sobre a criação do mundo e da humanidade, além disso, o mito reflete aspectos essenciais da cosmovisão Krahô, incluindo elementos naturais e forças espirituais, aborda temas como o papel das mulheres na sociedade, relações interpessoais e cooperação.

O mito narra a origem do Sol, da Lua e da humanidade. O Sol, sentindo-se solitário, recebe a ajuda de Pidluré para criar uma companheira jogando uma cabaça na água, da qual emerge a mulher do Sol. O Lua também deseja uma companheira e com outra cabaça, surge a mulher do Lua, menos bela que a do Sol. O mito explora temas como trabalho, criação da água, desafios e superação, enfatizando a importância das relações interpessoais. A cabaça desempenha um papel central na criação das esposas do Sol e Lua, destacando sua relevância cultural e simbólica para o povo Krahô (MELATTI, 2010).

Para essa comunidade, há dois princípios vitais, o primeiro é o ratek, que representa o corpo físico, e o segundo, é o karô, que no plural mekarô. Os mekarô são as almas que habita cada corpo e se determina entre os mortos. Logo nos primeiros minutos do filme, o personagem principal Ihjãc passa a sonhar com seu pai e resolve ir dentro da mata, e lá escuta a voz do pai, que diz: “estão-se a se esquecer da minha festa, há muito tempo que ando sozinho por aqui. De noite, ao frio. Façam a festa de fim de luto e poderei partir para a minha aldeia.” Para o povo Krahô, a morte é um processo intrinsicamente reversível, pois, o corpo não está desassociado do karô, embora pós a morte do corpo físico, os mekarô são os que sobrevivem ao homem, contudo, este último precisa fazer a passagem para aldeia dos mortos, por meio da aceitação de comidas, pinturas, relações sexuais e corrida de tora. (CUNHA, 1978).

A festa de fim de luto está presente em todos os casos de morte, porém nem todos têm direito a cerimônia. Ela acontece um tempo depois da partida de algum parente. A ligação de um morto a um determinado ritual específico é frequentemente confirmada por meio do reconhecimento público, esse se manifesta através de cânticos entoados na noite após a morte, no pátio da aldeia, e esses cânticos são extraídos do próprio ritual relacionado ao falecido. Dada essa premissa, a celebração da festa deve ser iniciada pelos parentes diretos do falecido. É

crucial que esses parentes, especialmente o homem que os representa, ou seja, o chefe do grupo familiar mais próximo, que muitas vezes é um afim como marido de uma irmã ou filha, concordem em oferecer a festa a toda aldeia (CUNHA, 1978).

O objetivo da celebração é alegrar o karô do morto por meio da realização da corrida de tora, na qual ele é espectador, mas não participante, a partir desse momento ele não deve mais assombrar os vivos. Quando a festa tem o propósito de alegrar o morto, as toras utilizadas são feitas de buriti, empenadas e tingidas com urucum. Os enlutados vão cortar o cabelo e se pintar com jenipapo na casa dos consanguíneos do morto, durante os dias, todos na aldeia se pintam também, se preparando para corrida no dia seguinte. As toras são colocadas na casa do morto onde se chora pela última vez e o dono da festa e os parentes próximos cobrem a tora com presentes destinados à aldeia. Nesse ponto, evidencia que o falecido é considerado uma propriedade de seus parentes consanguíneos (CUNHA, 1978).

Depois da passagem de Ihjãc pela cidade, ele retorna a aldeia por conta própria com o intuito de fazer a festa de fim de luto para seu pai. Durante o ritual, reunidos na aldeia, o xamã deixa uma mensagem para todos que estão a celebrar o fim do luto: “o Ihjãc voltou, preparou a tora, vieram nossos parentes, reuniram-se e correram. Agora ninguém se pode lembrar, esqueçam a saudade, ele partiu. Passou o tempo de recordar. Pensem nos nossos filhos e netos. Pensem nos que estão vivos. Não vamos chorar mais. Agora vai ser assim. Nos sonhos, não aceitem comida dos mecarô nem namorem com eles. Recusem o fumo e a pintura deles. Não se deixem levar...”

3.3 Psicologia e Povos Indígenas

Atualmente a psicologia no Brasil vem se consolidando e criando seus espaços com base nas vivências da realidade brasileira. A abordagem da psicologia ocidental quase sempre não é adequada ou culturalmente sensível para lidar com questões sobre saúde e bem-viver dos povos indígenas, pois ela tende a ser influenciada por uma perspectiva cultural eurocêntrica. No ano de 2004 foi realizado o seminário “Subjetividades e Povos Indígenas” pelo o Conselho Federal de Psicologia (CFP) que foi um marco para a aproximação da psicologia e os Povos Originários, com o objetivo de levantar propostas que pudessem contribuir com a atuação do psicólogo e essas comunidades, desde então vem-se criando estratégias que possam aproximar, criar e contribuir. O CRPSP em 2010 criou juntamente com líderes indígenas, antropólogos, profissionais da saúde e psicólogos, o livro “Psicologia e Povos Indígenas”, no qual são

apresentadas diversas disposições para o exercício profissional do Psicólogo (FERRAZ; DOMINGUES, 2016).

Destacam-se como principais desafios a serem enfrentados: o desconhecimento das populações indígenas em relação a possibilidades de atuação do psicólogo, a dificuldade em grupo que possui traços culturais distintos, a infraestrutura falha, a linguagem diferenciada, os enfoques epistemológicos diversos, e a falta de articulação entre as instâncias governamentais responsáveis pela promoção das políticas públicas. Nesse contexto, a Psicologia, com suas concepções epistemológicas predominantes, necessita se “renovar” a fim de atravessar a fronteira das cosmovisões indígenas. É como se ainda estivéssemos em um processo de descoberta mútua, exigindo que nos despojamos e nos mostremos, revelando nossas vulnerabilidades mais dolorosas (CFP, 2022).

Quando se trata de atender pacientes de diferentes culturas, incluindo indivíduos indígenas, é importante reconhecer que abordagens universais como a Psicanálise, por exemplo, pode não ser totalmente adequada para todas as pessoas. Freud (1917), em sua obra sobre “Luto e Melancolia”, discorre que há distinção entre luto e a melancolia, no qual em sua teoria, aborda sobre o objeto de amor perdido, ou objeto libidinal. Para ele, o luto envolve um conjunto específico de mecanismos psicológicos e emocionais que a pessoa vivencia após a morte de um ente querido, que para ele significa a separação da pessoa ou do objeto perdido.

Nesse contexto, Freud descreve o processo de luto como uma batalha entre o ego, que é a parte consciente do aparelho psíquico, e o mundo externo. Quando alguém perde um ente querido, o ego resiste à aceitação da realidade da perda, o que leva o sofrimento emocional, o luto é portanto, um esforço para se adaptar à nova realidade sem a presença física do objeto amado (FREUD, 1914). Assim como outras abordagens, a teoria de Freud foi desenvolvida com base na cultura europeia e reflete a perspectiva e as experiências desse período. Por tanto, algumas das ideias de Freud podem não se alinhar completamente com as crenças e culturas indígenas que têm suas próprias concepções sobre corpo, mente, emoções e processos de luto. Posto isso, as teorias da psicologia precisam se adaptar de forma cultural e sensível ao lidar ao lidar com pacientes de diferentes culturas e etnias, incluindo pacientes indígenas em luto. O respeito pelas diversidades culturais e a capacidade de se adaptar a diferentes realidades são fundamentais para oferecer um atendimento eficaz e empático.

A portaria datada nº2.759, datada de 25 de outubro de 2007, estabelece as diretrizes fundamentais para a Política de Atenção Integral à Saúde mental das Populações Indígenas, reconhecendo a habilidade dos povos e comunidades indígenas para encontrar soluções aos problemas e desafios de saúde enfrentados por seus coletivos. Para isso, o inciso II do artigo 1º

prevê a implementação de um processo participativo que envolva a construção coletiva de consensos e estratégias de ação, incluindo o movimento do engajamento social, líderes e comunidades indígenas, respeitando as particularidades de sua organização social e cultural. Adicionalmente, a portaria também destaca a importância dos conhecimentos das medicinas tradicionais indígenas, que devem ser incorporados para criar abordagens interculturais no enfrentamento dos problemas de saúde vivenciados por essas comunidades (EL KADRI, 2022, p. 23)

Posto isso, na atuação junto aos povos indígenas, a intersecção entre diversos setores ganha enorme importância, inclusive de psicólogos indígenas, pois viabiliza a conexão entre distintas políticas públicas, conhecimentos e autoridades, com o objetivo de abordar questões complexas e mais eficazes. Dessa maneira, pensando nas práticas psicológicas voltada para os povos indígenas, foi criada a obra “Pintando a Psicologia de Jenipapo e Urucum”, que compõem narrativas de indígenas psicólogos (as) do Brasil contrapondo o discurso colonizador, etnocêntrico e por vezes racista. Muitas vezes ao abordar a saúde mental dos indígenas e ao desenvolver políticas públicas, o discurso também traz uma tentativa de explicar conceitos ocidentais que levam à negligência ao tentar lidar com as fragilidades psicossociais que enfrentam desde a colonização no Brasil. Em uma das narrativas, a autora do artigo “Contexto Físico e Sociocultural “Tenetehar-Tembé” Na Amazônia Brasileira”, traz em sua obra:

Para os Tenetehar-Tembé o ambiente natural vai além de um espaço físico, para eles tudo o que ocorre na aldeia e proximidades, inclusive a morada dos não humanos (animais e espíritos), é considerado como ambiente indígena. Existe uma relação de adaptação mútua, pois o ambiente está relacionado ao conjunto de acontecimentos dentro e fora da aldeia. No entanto, alguns autores divergem a respeito das aldeias relacionadas a adaptação homem e espírito, mas para Wagley e Galvão (1961), antes de alcançarem o espaço apropriado, os espíritos ficam vagando onde residem as pessoas e podem atacar os humanos devido a perda da vida do corpo. (ALMEIDA, 2018, p. 62)

Outro tema central abordado no livro é o impacto da colonização da identidade indígena e como isso influencia a saúde mental dos indivíduos. Os autores discutem maneiras de ajudar as pessoas a reconectarem-se com sua cultura e a fortalecer sua identidade, visando promover um sentimento de pertencimento e bem-estar psicológico. Os psicólogos indígenas compartilham experiências e reflexões profundas sobre como a história da colonização afeta a auto percepção e os relacionamentos dos indígenas com o mundo ao seu redor.

Ao longo das histórias apresentadas, foi possível perceber que os trabalhos realizados pelos psicólogos(as) indígenas está profundamente ligados à preservação da identidade e a independência das comunidades. Compartilham estratégias para fortalecer o sentimento de

pertencimento e capacitar as pessoas que atendem, promovendo resistência e bem-estar emocional. Além disso, o livro destaca a importância da colaboração entre psicólogos indígenas e não indígenas, enfatizando a necessidade de uma abordagem conjunta e respeitosa para a promoção da saúde mental nas comunidades indígenas. Essa parceria é vista como um meio de superar preconceitos, estereótipos e desigualdades para construir uma psicologia mais equitativa e inclusiva.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises sobre a intersecção entre a psicologia e os povos indígenas revelou uma complexidade intrínseca e inúmeros desafios na busca por uma atuação culturalmente sensível e respeitosa. Inicialmente desenvolvida na Europa e posteriormente introduzida no contexto brasileiro, a psicologia apresentou uma abordagem que, muitas vezes, não contemplava as particularidades culturais dos povos indígenas. No entanto, ao longo do tempo, houve um esforço crescente no sentido de aproximar a psicologia das realidades e cosmovisões das comunidades, reconhecendo a importância de uma abordagem intercultural.

O advento do projeto de lei nº 4.119/62, que regulamentou a profissão de psicólogo no Brasil, instigou a reflexão entre os profissionais acerca da necessidade de reparos pertinentes e propiciou a compreensão da importância de elencar os instrumentos de trabalho convencionais, tais como os testes psicológicos, a fim de incorporar o contexto cultural como componente essencial para uma atuação efetiva. O seminário “Subjetividades e Povos Indígenas”, promovido pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP), bem como a publicação do livro “Psicologia e Povos Indígenas” pelo CRPSP em parceria com líderes indígenas, configuram marco significativos para a aproximação e a contribuição da psicologia junto aos povos originários.

Constata-se que a abordagem da psicologia ocidental nem sempre se revela adequada para lidar com as questões de saúde e bem-viver dos povos indígenas, visto que se encontra enraizada em uma perspectiva eurocêntrica. Diante disso, torna-se imprescindível que os profissionais da área reconheçam a importância de adaptar suas abordagens e práticas, a fim de tornar culturalmente sensíveis e respeitosos, levando em consideração as concepções próprias dessas comunidades acerca do que é a noção de pessoa, das emoções e dos processos de luto.

No que tange aos atendimentos clínicos direcionados a indivíduos de diferentes culturas, incluindo os indígenas, é crucial compreender que abordagens universais, a exemplo da Psicanálise de Freud, podem não ser inteiramente aplicáveis a todas as pessoas. Desse modo, as teorias psicológicas devem ser adaptadas de maneira sensível ao lidar com pacientes de distintas culturas e etnias, incluindo indígenas em luto. O respeito pelas diversidades culturais e a capacidade de se adaptar a diferentes realidades apresentam-se como fundamentais para oferecer uma terapia eficaz e empática.

Nesse sentido, a promulgação da portaria que estabelece as diretrizes fundamentais para a Política de Atenção Integral à Saúde Mental da Populações Indígenas constitui um avanço significativo no que diz respeito ao conhecimento da capacidade dos povos indígenas em

conceber soluções para os problemas de saúde enfrentados por suas comunidades. A implementação de um processo participativo, pautado na construção coletivas de consensos e estratégias de ação, com o envolvimento do movimento do engajamento social, líderes e comunidades indígenas, é imprescindível para o desenvolvimento de abordagens interculturais efetivas no enfrentamento desses desafios.

A concepção de saúde e doença nas culturas indígenas perpassa a dimensão meramente física, abarcando aspectos espirituais, emocionais, ambientais e comunitários. Trata-se de uma visão holística que busca a harmonia e a ordem no mundo. É importante que a psicologia reconheça e valorize essas concepções culturais, a fim de proporcionar uma assistência de saúde adequada e eficaz aos povos indígenas.

O filme “Chuva é Cantoria na Aldeia dos Mortos”, proporciona uma perspectiva realista acerca das dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas ao buscarem cuidados de saúde e cura no sistema de saúde dominante, o qual frequentemente não compreende suas crenças e práticas de cura. A cena que retrata a incompreensão de Ijhãc pela enfermeira no hospital destaca a necessidade premente de profissionais de saúde capacitados e sensibilizados para atuar de forma intercultural, respeitando os saberes tradicionais e as práticas de cura dos povos indígenas.

Em uma última análise, a psicologia confronta-se com desafio de “renovar” seu paradigma para uma postura mais intercultural, com vistas a uma atuação que reconheça e respeite a diversidade cultural do Brasil, compreendendo as nuances dos povos indígenas e de outras populações historicamente marginalizadas. Esse processo requer ações concretas, tais como aprimoramento da formação profissional, o estímulo à pesquisa sobre psicologia intercultural, o fomento de parcerias com lideranças indígenas e a promoção de políticas públicas que valorizem a pluralidade cultural do País. Somente por meio de um comprometimento genuíno com a interculturalidade podemos vislumbrar uma psicologia mais inclusiva e atenta às diversidades.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Mirian Dantas. In: **Pintando a psicologia de jenipapo e urucum: narrativas de indígenas psicólogos(as) no Brasil**. 2022.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os Mortos e os Outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó**. São Paulo: Hucitec, 1978.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Referências técnicas para atuação de psicólogos(a) junto aos povos indígenas**. Brasília, DF: CFP, 2022.
- COSTA, Zuzane Lima; XUCURU-KARIRI, Rafael. **Cartas para o bem viver**. 1. ed. Salvador: Boto-cor-de-rosa livros arte e café, 2020.
- EL KADRI, MICHELLE ROCHA. et al. **Bem Viver: Saúde Mental Indígena**. 1. ed. Porto Alegre, RS: Editora Rede Unida, 2021, p. 39-42.
- EL KADRI, Rocha de Araujo et al. **Saúde Mental com os povos indígenas**. 2022. Disponível em: <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/54366>. Acesso em 31 jul. 2023.
- FERRAZ, I. T. & DOMINGUES, E. (2016). **A Psicologia Brasileira e os Povos Indígenas: Atualização do Estado da Arte**. Psicologia: Ciência e Profissão. p. 682-695.
- FREUD, S. Luto e Melancolia (1917). In: FREUD, Sigmund. **A história do movimento psicanalítico: artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916)**. Direção geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 249-263.
- GONÇALVES, Lucila de Jesus Mello. Psicologia e Povos Indígenas: uma experiência e algumas reflexões acerca do lugar do Psicólogo. In: **Psicologia e Povos Indígenas**. São Paulo: CRP SP, p. 232-236, 2010.
- GUIMARÃES, Danilo Silva. A psicologia e a Questão Indígena no Brasil. In: **Povos Indígenas e Psicologia: a procura do bem viver**. São Paulo: CRP SP, p. 178-188, 2016.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Krahô. **Povos Indígenas no Brasil**, 1999. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krah%C3%B4#Fontes_de_informa.C3.A7.C3.A3o. Acesso em: 31 jul. 2023
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2015.
- LEVI STRAUSS, Claude. **A Eficácia Simbólica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1975.
- LIMA, L.; MARTINS, A. Cristais cinemáticos em Chuva é Cantoria na Aldeia dos Mortos, de João Salaviza. **Cinema e Território**. n. 6, p. 121-134, 2021.
- MELATTI, Julio Cezar. **Outras Versões de Mitos Craôs**.

LIMA, M, Ana Gabriela. **“Brotou batata para mim” Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil).** Tese (Doutorado)- Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

ROSA, M. M. Nós e os Outros: Concepções de Pessoa no Debate Sobre Infanticídio Indígena no Congresso Nacional. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v.8, n.1, p. 163, 2014. DOI: 10.22456/1982-6524.46403. Disponível em: [NÓS E OS OUTROS: CONCEPÇÕES DE PESSOA NO DEBATE SOBRE INFANTICÍDIO INDÍGENA NO CONGRESSO NACIONAL | Espaço Ameríndio](#). Acesso em: 1 ago, 2023.

XERENTE, Tales Sumekwa Rodrigues; MARCOLAN, Ticiano Pedro. **Relações Entre Psicologia e Povos Indígenas: Saberes, políticas públicas e possibilidades de atuação.** Monografia (Graduação)- Universidade Federal do Tocantins, Miracema, 2023.

APÊNDICE

APÊNDICE - DECUPAGEM DE CENAS E NARRATIVAS

| Decupagem de Cenas e Narrativas - Chuva é Cantoria na Aldeia dos Mortos | | | |
|---|-------------|---|--|
| Minuto | Personagem | Cenário | Texto |
| 04:49 | Ihjãc | Ihjãc na cascata | a cena acontece no início do filme quando (..) chama seu pai porque sonhou com ele |
| 05:39 | Ihjãc | Ihjãc na cascata | fulano conversa com seu pai e ele o comunica ao filho “Estão-se a esquecer da minha festa, há muito tempo que ando sozinho por aqui. De noite, ao frio. Façam a festa de fim de luto e poderei partir para a minha aldeia |
| 09:05 | Mãe de Kotô | Cena na aldeia, onde a mãe de kotô está varrendo o quintal e chama atenção da filha | “-Kotô, cadê seu marido? Diga para ele cortar a palha para cobrir nossa casa, ficas aí e ele a enrolar. A chuva está a chegar e ele ainda não arranhou o teto |
| 18:04 | Ihjãc | Reunidos ao redor da fogueira | “Outro dia o candidato veio cá na á aldeia falar com a comunidade, ofereceu 10 reais a quem votasse nele. Ninguém aceitou, ele foi-se embora muito nervoso. Dizem que foi até a placa, a que tem escrito: Aldeia Pedra Branca, Terra Indígena e cravejou-a de bala. A placa ficou toda furada” |
| 18:48 | Kotô | Reunidos ao redor da | “O Tepto não para de chorar, já não sei o que fazer. |

| | | | |
|-------|-----------------|--|--|
| | | fogueira | |
| 19:08 | Avô de Kotô | Reunidos ao redor da fogueira | Isso pode ser os mecarô. Tem que procurar um xamã pra ele conversar com os mecarô e descobrir quem anda a rondar a cabeça do Tepto. Só o Xamã é capaz de ver. Ele vai passar algo no corpo do Tepto. Jenipapo, fumo ou cinza. Assim ele acalma-se e dorme |
| 23:34 | Ihjãc | Ihjãc e Kotô deitados conversando | “Eu fui até lá porque sonhei com meu pai. Sonhei que ele estava naquelas águas. Fui procurá-lo, chamei por ele. fez-me um pedido. Eu ouvi a voz dele. Então...pediu-me para fazer a festa de fim de luto, para poder partir para a aldeia dos mortos. Ele queria me levar, mas eu recusei. Vou falar com meus parentes, temos que preparar a tora do meu pai |
| 24:40 | Ihjãc | ihjãc e Kotô deitados conversando | “Não conversei com ninguém sobre o que está a acontecer para não pensarem que me estou a tornar xamã. Não quero que ninguém pense nisso. É melhor ficar em silêncio |
| 28:59 | Ihjãc e sua mãe | Ihjãc e sua mãe conversando na porta de casa, comendo buriti | “Mãe...O pai já morreu há tanto tempo, eu já tenho mulher e filho, mas ainda não terminamos o luto. Temos que preparar a festa, para acabar a saudade e o pai seguir para o seu lugar” |
| 29:42 | Ihjãc e sua mãe | Mãe de ihjãc respaldando | “Também tenho pensado muito nisso. Temos de colher toda a mandioca que teu |

| | | | |
|-------|-----------------|--|--|
| | | sua fala sobre a festa da tora do seu pai | pai plantou e convidar nossos parentes para nos despacharmos com a tora. Ele já morreu há algum tempo, mas nunca mais foste ver como ficou a roça. És o filho mais velho. Conto com a tua ajuda |
| 30:16 | Ihjãc e sua mãe | Ihjãc falando sobre a vida na roça para os preparativos da festa do seu pai para a sua mãe | “Não te preocupes, mãe. Já vamos para a roça daqui uns dias. Falei com o tio e com o avô, eles também vão ajudar. Vamos fazer o que tem que ser feito. Lavrar a terra, queimar o mato, plantar. Ficamos um tempo lá. E quando voltarmos para a aldeia vamos fazer uma festa bem bonita. É só isso que eu quero.” |
| 34:32 | Ihjãc | Ihjãc dentro do rio, com uma cabaça na mão escutando o som de uma arara | |
| 34:20 | Ihjãc | Ihjãc olha seu reflexo no espelho d'água e ver a arara passando por detrás das suas costas | |
| 34:46 | Ihjãc | Ihjãc fica observando a arara | |
| 35:47 | Ihjãc, Kotô | trabalhando | |

| | | | |
|-------|--|--|---|
| | mais cinco parentes | coletivamente na roça | |
| 37:30 | Ihjãc, avô e mais outro indígena de short listrado branco com vermelho | chegando em um posto velho, desativado e destruído dentro mato | “Este Posto Velho está cheio de mecarô, vai ser difícil caçar aqui. Os mecarô vão espantar a caça. Os bichos não se aproximam |
| 37:43 | Ihjãc, avô e mais outro indígena de short listrado branco com vermelho | chegando em um posto velho, desativado e destruído dentro mato | “Os bichos não tem medo, vêm aqui procurar alimento. Se a caça aparecer matamos e à noite voltamos para a roça. vai ser rápido, isto está cheio de pegadas” |
| 39:04 | Avô de Kotô e um outro parente de short com listras brancas e vermelho | Sentados nos destroços do posto conversando | “Eli e Jones. Foram eles que construíram este posto. Aqui ficava o quarto do Eli e aí era o do Jone. Traziam sempre as mulheres para passarem uma temporada. O posto recebia todos os Krahô: da aldeia Galheiro, da Cachoeira... Quem adoecia vinha pra cá tomar remédios e ser tratado. O serviço de proteção ao Índio construiu o posto depois do massacre” |
| 39:55 | Avô de Kotô e um outro parente de short com listras brancas e vermelho | Nos destroços do posto conversando, avô de kotô conta histórias sobre aquele tempo | “Os fazendeiros apanhavam-nos sempre. Perseguiram-nos como se fossemos animais. Há tantas histórias daquele tempo. A minha mãe falava-me muito do que aconteceu antes do posto existir. As histórias do massacre nunca me saíram da cabeça. Fui crescendo, mas elas nunca me deixaram. As histórias do massacre, |

| | | | |
|-------|---------------------|---|---|
| | | | quando os fazendeiros mataram o nosso povo. Ainda me lembro tão bem” |
| 43:22 | Ihjãc e arara | Ihjãc no meio da mata escutando a arara se aproximando | |
| 44:09 | Ihjãc | Ihjãc passa mal e desmaia após a arara se aproximar | |
| 45:23 | Kotô e Velho Crate | Kotô se aproxima do Velho Crate pedindo ajuda próximo a uma rocha | Velho Crate diz: Shhhh! Estão muitas araras lá em cima. Estou a ouvi-las.” |
| 46:09 | Ihjãc | Ihjãc deitado na esteira recebendo a medicina do velho Crate | |
| 46:53 | Ihjãc e Velho Crate | Velho Crate conversa com Ihjãc sobre tornar-se pajé | “Ihjãc... Tu...estás a te tornar-te xamã. É por isso que estás a sofrer. Estás a sentir? |
| 47:28 | Ihjãc e Velho Crate | Ihjãc comunica ao velho Crate que não quer | “Não. Não quero ser xamã. Sinto-me doente, muito cansado. Porque é que isto me está a acontecer?” |

| | | | |
|-------|--------------------|--|--|
| | | ser xamã | |
| 47:51 | Ihjã e Velho Crate | Velho Crate conversa com Ihjã sobre tornar-se pajé | “Quem te está a deixar assim é a Arara, o teu mestre. |
| 48:00 | Ihjã e Velho Crate | Ihjã explicando que a aparição da arara | “Sim. Há muito tempo que ela me aparece, não percebo o que quer, fico com medo. Ainda sou muito novo, não quero isso pra mim. |
| 48:22 | Velho Crate | | Há muitos mecarõ nesta roça... espíritos, bichos, outra gente. Vais passar a vê-los. |
| 48:34 | Velho Crate | Velho Crat3 | “Eu também era novo quando me tornei xamã. Os mecarõ... eu conheço-os bem. Por isso posso curar quem precisa |
| 49:02 | mãe de Ihjã | sentada ao lado de Ihjã | Então, ajude-nos, o meu filho está muito mal. Está muito fraco. Ajude-o a melhorar |
| 49:19 | Velho Crate | | Vou falar com a Arara. Mas é preciso que saibas...ela quer-te, não vai te largar. Talvez nunca te esqueça. |
| 49:41 | Velho Crate | Fazendo ritual | |
| 52:17 | Ihjã e sua mãe | sentados no chão conversando | “Eu vou-me embora, não quero passar por isto. |
| 52:47 | Ihjã e sua mãe | | “Eu vou-me embora pra longe. Vou para cidade. Assim ela vai-me esquecer, e eu posso voltar. Não gosto dessa arara, não sou capaz de enfrentá-la. |

| | | | |
|----------|----------------------------------|---|---|
| 54:02 | Ihjãc | Na estrada, cima de um caminhão indo para a cidade | |
| 55:38 | Ihjãc e enfermeira | No hospital sendo interrogado sobre seus sintomas | “Minha cabeça está doendo, meu olho quente, meu corpo também é quente. Mas não é por fora, é por dentro. |
| 01:00:34 | Ihjãc e motorista da Sesai | dentro do carro conversando com o motorista da Sesaj | “o que é hipocondríaco?” |
| 01:00:38 | Ihjãc e motorista da sesai | dentro do carro conversando com o motorista da sesai | “O médico falou que você é hipocondríaco? Ele tá contando que você tem problemas, colocou na cabeça que está doente, mas você não está doente, você está bem. |
| 01:00:50 | Ihjãc e motorista da sesai | dentro do carro conversando com o motorista da sesai | “Eu estou doente Há muito tempo que me sinto mal!” |
| 01:07:56 | Ihjãc e motorista da sesai | Ihjãc na casa de apoio deitado no | “Já arrumou suas coisas, sua bolsa? Vamos hoje para a aldeia, viu?” |

| | | | |
|----------|--------------------------------------|--|--|
| | | colchão no chão e o motorista da sesai na porta do quarto | |
| 01:08:05 | Ihjãc e motorista da SESAI | Ihjãc na casa de apoio deitado no colchão no chão e o motorista da sesai na porta do quarto | “Eu não posso ir para a aldeia |
| 01:08:26 | Ihjãc e motorista da sesai | Ihjãc na casa de apoio deitado no colchão no chão e o motorista da sesai na porta do quarto | “vai ficar por conta própria, depois você tem que dar um jeito |
| 01:08:57 | Ihjãc e enfermeira do hospital | no posto de saúde ihjãc fala a enfermeira que não pode ir embora e ainda se sente doente | “-O que foi? -Quero ficar na casa de apoio. -Aí ele mandou pra ir embora -é, você tá liberado -Ele mandou vir aqui falar com você -Não adianta você vir falar comigo, já tem muito tempo que você tá aqui. O que mais você quer? Por que você quer ficar tanto aqui na cidade, a gente não tem mais condições de manter você aqui |

| | | | |
|----------|---------------------------------|---|---|
| | | | <p>-Me ajuda, eu quero ficar mais um pouco aqui</p> <p>-Ô Henrique, a casa de apoio é pra quando a gente tá doente, você já fez seu tratamento, você já tá bom, você precisa ir embora</p> <p>-Mas eu não tô bom, você não entende a vida do mehi nem a doença</p> <p>-E você não entende a vida do branco. Eu tô aqui cheia de trabalho e você ta me atrapalhando e tá saindo um carro agora pra pedra branca, se eu fosse você eu ia embora neste carro, porque de agora em diante você não está mais sob a nossa responsabilidade. Se você não for nesse carro, vai ficar na rua</p> |
| 01:11:25 | Ihjãc e algum morador da cidade | Ihjãc pede abrigo em uma casa qualquer | <p>-Mas por que você não aproveitou esse carro?</p> <p>-Eles me deixaram mesmo, enganaram a gente</p> |
| 01:12:24 | Ihjãc e algum morador da cidade | Morador após acolher Ihjãc na sua casa em ligação com a sesai | <p>“Olha só, eu já falei com ele, tentei várias vezes, tá muito difícil. Você sabe como é né? (...) Eu tô atrasado, era pra ter saído de madrugada para Araguaína e ainda to aqui, não quero deixar o menino na rua. Se isso não é seu problema, é problema de quem? Vocês têm que resolver isso. Sim, mas ele tá aqui e eu tô de saída, como vocês vão resolver? A responsabilidade é de vocês, vocês são o órgão da saúde.</p> |
| 01:15:05 | Ihjãc, Kotô e | Kotô chega à | -Ficamos mais um tempo na cidade, a arara |

| | | | |
|----------|---------------------|--|--|
| | Tepto | cidade com Tepto. A cena acontece aos três deitados em algum lugar da cidade | ainda me quer. Tentamos voltar para a casa de apoio -Não. Vamos embora na segunda-feira. Casa de apoio é lugar de passagem, não é para se viver. Está cheio de doentes, não é bom para o Tepto. Aquele sítio é perigoso...não gosto da aquele lugar |
| 01:15:57 | Ihjãc, Kotô e Tepto | deitados a se preparar para dormir, Ihjãc inicia um diálogo com Kotô | “-Kotô? Kotô, estás a dormir? -Sim -Fica quieto e dorme -Não consigo. Doem-me os olhos. Estou com o coração acelerado... A bater com força -Fica calmo e vê se dormes -Kotô, mesmo na cidade continuo a sentir-me ameaçado -Descansa, amanhã voltamos pra aldeia. O xamã vai te ajudar. Não pensas em coisas más e tenta dormir -Não tenho sono. Sinto-me mal. -Para de pensar |
| 01:18:32 | Ihjãc, Kotô e Tepto | Kotô em cima do carro, voltando para aldeia, ao se despedir de Ihjãc o chama para voltar | “Anda, vamos para casa -Não! -Sobe! Passa-me o Tepto -Não! Fica comigo mais um tempo, depois voltamos juntos -Vem para a casa. A nossa vida não é aqui. Isto não é o nosso lugar -A arara tem de me esquecer... -Dá-me o Tepto! Vamos! -Tenho medo -Deixa-te disso |

| | | | |
|----------|-----------------|---|---|
| | | | <p>-Tepto!</p> <p>-Sobe!</p> <p>-Não estou pronto, a Arara ainda me quer</p> <p>-Estás a esquecer o teu pai</p> |
| 01:23:01 | Ihjãc | Ihjãc permanece da cidade e dorme em um banco na rua | |
| 01:23:06 | Indígena | Indígena com uma tocha de fogo nas mãos passando pelas ruas da cidade | |
| 01:24:55 | Ihjãc | Ihjãc acorda e decide voltar à aldeia a pé | |
| 01:28:23 | Ihjãc | Ihjãc volta para aldeia (cantorias) | |
| 01:29:34 | Ihjãc | cortando o cabelo para a tora de seu pai | |
| 01:30:40 | Ihjãc e sua mãe | Ihjãc e sua mãe indo buscar a tora do seu pai | <p>“-Filho, quando estava longes, tinha medo que não voltasses</p> <p>-Eu tinha que voltar para terminar a festa do pai. Chegou o momento, ele tem de partir.</p> |

| | | | |
|----------|---|--|--|
| 01:31:28 | Ihjãc e sua mãe | Ihjãc e sua mãe preparando a tora do seu pai | <p>“-O espírito do teu pai deve estar contente com esta tora. Os nossos parentes chegaram à aldeia para ver a festa. Eles estão com saudade. Amanhã toda a gente vai correr e depois de chorarmos, acabou. O espírito também nos vai esquecer e partir para a aldeia dos mortos</p> <p>-Quando fugi pra cidade, lembrava-me muito do meu pai...Ele não me saía da cabeça. Ficava a pensar nele, nunca me esquecia. Vamos deixar a tora pai bem bonita, pintada e emplumada. Ele está contente com a tora enfeitada</p> |
| 01:32:57 | Cinco mulheres indígenas. A esquerda uma mulher de saia azul estampada, a frente três mulheres, sendo uma mais velha de saia vermelha estampada e colar azul. Ao seu lado uma mulher de saia verde estampada e outra mais | preparando mandioca na folha de bananeira | |

| | | | |
|----------|---|--|---|
| | velha de saia florida estampada. A direita outra mulher de saia estampada | | |
| 01:35:06 | Parentes reunidos | Reunidos em cantoria | |
| 01:39:19 | indígenas | correndo com a tora no meio da mata | |
| 01:41:49 | parentes ao redor da tora | Parentes ao redor da tora | “Meu povo, chegou a hora. Vamos lembrá-lo pela última vez |
| 01:43:24 | | Chuva na aldeia | |
| 01:43:48 | Ihjãc, Kotô, xamã, mãe de Kotô, mãe de ihjãc e os outros parentes | reunidos na aldeia durante a chuva, o xamã deixa uma mensagem para os parentes | “O ihjãc voltou, preparou a tora, vieram nossos parentes, reuniram-se e correram. Agora ninguém se pode lembrar, esqueçam a saudade, ele partiu. Passou o tempo de recordar. Pensem nos nossos filhos e netos. Pensem nos que estão vivos. Não vamos chorar mais. Agora vai ser assim. Nos sonhos, não aceitem comida dos mecarõ nem namorem com eles. Recusem o fumo e a pintura deles. Não se deixem levar... |
| 01:44:44 | Ihjãc e Kotô | Kotô conversa com Ihjãc sobre a fala do xamã | “-Ihjãc, sei que ainda estás triste. Está a ser difícil, mas temos a vida pela frente. Temos que cuidar da nossa casa, da roça, do nosso filho. Ouve o que ele diz -Eu sei, mas vejo a tora e ainda penso no |

| | | | |
|----------|-------|-------------------------------------|---|
| | | | <p>meu pai como se ele continuasse por aqui</p> <p>-Não, o teu pai já partiu. Não te lumbres mais. Tenha cuidado.</p> <p>-Kotô...As coisas mudaram. Já não sou o mesmo. Os mecaros... eu agora vejo-os, conheço as almas das coisas. Elas falam comigo. Agora sou assim. O que é que eu faço?</p> |
| 01:47:50 | Ihjãc | Ihjãc entra na cachoeira e mergulha | |