

Souffrance éticho-politique indigène dans l'Amazonie Central

Indigenous Ethical-Political suffering on Central Amazon

Sofrimento Ético-Político indígena na Amazônia Central

Renan Albuquerque*
Bader Burihan Sawaia**
Flávia Roberta Busarello***

Résumé: L'article vise à réfléchir sur les souffrances des groupes qui sont contraints de migrer vers les espaces urbains en Amazonie, rompant ainsi les relations avec la terre. Les catégories analytiques de deux groupes de recherche des universités brésiliennes ont été utilisées et des rapports sur la souffrance psychique des indigènes des ethnies Sateré-Mawé/AM et Hixkaryana/AM ont été présentés après la migration vers la ville. La méthodologie de collecte a été l'ethnographie et l'analyse a été faite sous des catégories de la psychologie socio-historique. Les résultats suggèrent que l'inégalité sociale vécue par les peuples indigènes passe par les souffrances vécues dans la ville, étant caractérisée comme une souffrance éticho-politique. La conception de la santé et la catégorie de commun ont été montrées, dans cet article, comme des formes de pouvoir pour que ces peuples vivent dans un contexte urbain.

Mots-clés: Espaces urbains. Ethnographie. Peuples Traditionnels. Psychologie socio-historique. Amazonie.

Abstract: The paper reflects the sufferings of groups forced to migrate to urban spaces in the Amazon, breaking the relations with the land. Analytical categories from two research groups from Brazilian universities were used and reports on the psychological suffering of indigenous people of the Sateré-

* Docteur en Société et Culture en Amazonie. Professeur Adjoint IV à l'Université Fédérale d'Amazonas. Coordonné le Programme d'Études Supérieures en Sciences de la Communication de l'Établissement. Chercheur Invité Post-Doc Anthropology. PUC-SP (2017-2018). Il est actuellement Chercheur Invité Post-Doc en Sciences Humaines (FFLCH / USP). E-mail: renanalbuquerque@hotmail.com.

** Docteur en Psychologie à PUC-SP. Professeur. Titulaire de PUC-SP. Professeur Permanent du Programme d'Études Supérieures en Psychologie Sociale. E-mail bsawaia13@gmail.com.

*** Master et etudiante de Doctorat en Psychologie Sociale à PUC-SP. Psychologue à FURB-SC. Réalisation d'une période de transition à l'Universidad de Salamanca/Espagne, avec financement CAPES/PDSE/2019. E-mail: frbusarello@gmail.com.



This content is licensed under a Creative Commons attribution-type BY

Mawé/AM and Hixkaryana/AM presented after migration to the city. The collection methodology was ethnography and the analysis categories of socio-historical psychology. Results suggest that the social inequality experienced by indigenous peoples goes through the suffering experienced in the city, characterized as an ethico-political suffering. The conception of health and the category of common have been shown, in paper, like power forms for these peoples to live an urban context.

Keywords: Urban Spaces. Ethnography. Traditional peoples. Socio-historical psychology. Amazon.

Resumo: O artigo reflete o sofrimento de grupos forçados a migrar para espaços urbanos da Amazônia, rompendo relações com a terra. Foram utilizadas categorias analíticas de dois grupos de pesquisa de universidades brasileiras e relatos sobre o sofrimento psíquico dos indígenas Sateré-Mawé/AM e Hixkaryana/AM apresentados após a migração para a cidade. A metodologia de coleta foi a etnografia e as categorias de análise foram oriundas da psicologia histórico-social. Os resultados sugerem que a desigualdade social vivenciada pelos povos indígenas perpassa pelo sofrimento vivido na cidade, caracterizado como ético-político. A concepção de saúde e a categoria de comum se mostraram como formas de poder para esses povos viverem um contexto urbano.

Palavras-chave: Espaços Urbanos. Etnografia. Povos tradicionais. Psicologia sócio-histórica. Amazônia.

Recebido em 01/03/2021. Aceito em 24/09/2021.

Contextualisation du problème et notes inférentielles

Selon le Recensement de 2010, il y a aujourd'hui au Brésil 818 000 personnes qui se déclarent indigènes. Parmi eux, 502 783 000 vivent dans les zones rurales et 315 180 000 dans les zones urbaines. Cependant, la relation entre l'État brésilien et les peuples indigènes a été marquée par des ethnocides, des violations des droits et une assimilation socioculturelle, dont le Statut de l'Indigène de 1973 est un exemple clair car il visait à les intégrer, progressivement et par la force, dans la communion nationale. Depuis 1988, avec la promulgation de la dernière Constitution Brésilienne, l'État a réorganisé les relations avec les Amérindiens et s'est engagé à "[reconnaître] l'organisation sociale, les coutumes, les langues, les croyances, les traditions et les droits des indigènes sur les terres qu'ils occupent traditionnellement, l'Union étant chargée de les délimiter, de les protéger et de veiller au respect de leurs biens" (BRÉSIL, 1988, article 231). Depuis la Charte Fédérale, les peuples traditionnels disposent d'un soutien juridique pour reproduire les processus et les statuts socioculturels¹. L'un des thèmes majeurs, présent dans l'article 231, est la protection du droit des peuples indigènes à la terre (BRÉSIL, 1988).

¹ Cependant, il est important de noter que le Statut de l'Indigène, bien qu'il soit en contradiction flagrante avec la Constitution Fédérale, est toujours légalement en vigueur.

L'État reconnaît ainsi que la terre représente non seulement un espace habitable, mais aussi un espace dominant et symbolique, de production de l'ethos natif, de modes de vie et de mort. Elle constitue donc un territoire concret où les individus établissent des relations et des liens affectifs, détaché de la façon dont la terre est comprise de façon hégémonique dans la société brésilienne/occidentale: une propriété légalement délimitée. Cependant, les terres indigènes (TIs) continuent d'être envahies et volées, ce qui génère des processus de migration.

Lorsque l'on souligne que le territoire présente des caractéristiques d'affectivité et d'ancestralité, il est entendu que le lien avec ces lieux est historique, ainsi que le transit effectué à partir de ceux-ci. Lorsqu'on traite de la migration, il convient de souligner que nous le faisons de manière conceptuelle (CEDEPLAR, 1977; MARTINE, 1987). Nous entrons dans un champ épistémologique délicat pour la compréhension des processus d'allées et venues des peuples indigènes, notamment en ce qui concerne la conception primordiale des flux et des transits des personnes issues des ethnies amazoniennes, à tel point que les sociétés originaires des basses terres d'Amérique du Sud comprennent et déterminent les domaines territoriaux et les ancestralités de la terre à partir d'immémorialités cosmologiques, qui comprennent des croyances, des attitudes, des valeurs et des idéologies. Cette fois, en essayant d'entourer les significations du concept de migration, il a été construit sous l'égide et le préjugé blanc, eurocentrique et hégémonique.

La migration des populations indigènes vers la ville n'est pas un acte conjonctif de changement d'air ou d'environnement. C'est une promenade dans des territoires primordiaux qu'ils possédaient déjà, qu'ils ont explorés et où ils se sont déplacés et ont façonné selon leurs besoins. Malgré le fait que l'étude soit centrée sur le biais des Sateré-Mawé et des Hixkaryana – deux nations indigènes fixées dans les TIs de l'état d'Amazonas, mais qui ont également effectué des occupations au long du fleuve Amazonas/Solimões aux 17^e, 18^e, 19^e et 20^e siècles –, il est un fait que d'innombrables ethnies se sont développés et se développent maintenant dans leurs conceptions du territoire et vont au-delà de ce qui est bureaucratiquement reconnu comme Terre Indigène.

À partir de là, comme le souligne Klein (2000, p. 13), “la migration ne commence pas avant que les gens ne découvrent qu'ils ne pourront pas survivre avec leurs moyens traditionnels dans leur communauté d'origine”. Et, avec les changements mis en œuvre par le capitalisme et l'urbanisation qui en découle, il reste aux indigènes à migrer vers les pôles urbains proches de leurs terres en quête de travail, d'études et de santé. Cependant, le mouvement vers les villes provoque des souffrances et des expériences différentes de celles de la TI. L'objectif était de réfléchir sur les souffrances des groupes qui sont contraints de migrer vers les espaces urbains en Amazonie, rompant ainsi les relations avec la terre. Il est important de noter que “parler de migration implique automatiquement de parler de culture” (SARRIERA *et al.*, 2005, p. 6). Par conséquent, lorsqu'on aborde la question de la migration, la perspective de l'interculturalité est assumée en vertu du “[...] contact entre des personnes de cultures différentes, d'univers symboliques partagés, ce qui signifie une dimension d'interaction” (DEMORGON, 1999 *apud* DANTAS, 2012, p. 16).

Notre pondération était interdisciplinaire et provenait des catégories analytiques du Centre de Recherche de la Dialectique Exclusion-Inclusion Sociale (Nexin) et de l'ethnographie contextuelle menée par le Centre d'Études et Recherches dans des Environnements Amazoniens (Nepam) de l'Université Fédérale d'Amazonas (Ufam). Le premier groupe de recherche est issu du domaine de la Psychologie Sociale et l'autre de l'Anthropologie/Sociologie. Les réflexions de Nexin indiquent les concepts d'affection et de commun (ESPINOSA, 2014) pour les analyses de

l'inégalité sociale, comprenant que "la ségrégation est configurée spatialement où les relations vont dans le sens d'une diminution des formes collectives de lutte pour la libération de chacun et pour l'égalité de tous" (SAWAIA, 1995, p. 24). En d'autres termes, la migration favorise la rupture du commun qui les caractérise. Ainsi, nous défendons la mission des deux sciences pour construire le commun (ESPINOSA, 2014). Il convient de noter que le commun est le sentiment, la pensée et l'action. Le concept, dans la conception de Espinosa, n'est pas une simple union instrumentale pour réaliser une action commune. C'est le bonheur d'être et de faire ensemble "l'utile commun" (ESPINOSA, 2014).

L'objectif de cet article, suit donc, en mettant l'accent sur l'approche théorique (sujet ii: Le bon rendez-vous théorique). Ensuite, nous discutons de la relation entre la psychologie et l'anthropologie, proposée comme réflexion et critique de l'article (sujet iii : Réflexions à partir de l'anthropologie et de la psychologie sociale). Et enfin nous soulignons vision de Espinosa qui ne dichotomise pas le corps et l'esprit, la raison et l'émotion, et qui place les affections comme définissant la qualité éthique de la vie en société (sujet iv: Le commun et les peuples originaires : pour ne pas conclure).

Le bon rendez-vous théorique

De la part du Nepam, on a mis l'accent dans le biais de l'anthropologie poststructuraliste. Bien que la déconstruction proposée par Derrida (2004) à la méthode de la structure en profondeur soit une systématique d'analyse critique-littéraire, d'identification et de description des significations dans les récits et les textes, elle n'est pas analysée dans un contexte littéraire-fictionnel, mais dans des axes psychologiques. Et ainsi nous avançons, du point de vue de la construction des individus, des collectifs et des mémoires partagées des communs Sateré-Mawé et du Hixkaryana. C'est dans ce désir que "notre aventure communautaire a résidé: l'énergie fondatrice du lien social est dans le désir d'augmenter le conatus², ce qui peut expliquer pourquoi aucun moment de l'histoire n'a pu annuler la capacité humaine à créer des chemins d'évasion" (SAWAIA, 2008, p. 153).

Bien qu'elle puisse l'inhiber au point d'avoir la mort en vie, en impliquant les gens dans la toile de la servitude et de la souffrance, souvent confondue avec les troubles mentaux (de biais hospitalier), en conduisant les indigènes à des comportements non attendus par l'ordre social, l'énergie fondatrice est essentielle à la conception de l'existence. Celle-ci augmente et diminue en fonction des affections des rencontres quotidiennes. Lorsque nous partageons de bonnes rencontres, qui sont celles qui augmentent cette puissance, nous ressentons de la joie et d'autres émotions qui en découlent. Au contraire, lorsque nous partageons de mauvaises rencontres, impuissantes, nous sommes affectés par de tristes émotions. L'éthique est donc dans les affections (ESPINOSA, 2013).

Nous essayons de mettre en évidence le débat sur cette question en anthropologie, entre les perspectives naturaliste et culturaliste, et dans le contexte de la souffrance psychique comme pathologie psychosociale, résultant des maux de la vie, y compris ceux d'ordre génétique. A cet égard, Rutter et Sroufe (2000) et Cicchetti et Cohen (2006) considèrent que ces souffrances observées chez les indigènes tendent à être le résultat d'interrelations et de contingences multiples, associées à des caractéristiques personnelles spécifiques (facteurs biologiques, génétiques et psychologiques), à des contingences environnementales (soins parentaux, relations interpersonnelles, exposition

² Terme utilisé par Espinosa (2013).

à des événements stressants) et sociales (réseau de soutien social, voisinage, niveau socio-économique), au sein d'une chaîne de facteurs qui se croisent et se connectent par des variantes.

Tout aussi importante, la souffrance psychique des populations indigènes est moins due à des déficiences organiques, physiques et psychiques qu'à des rejets manifestes de l'environnement et de l'ensemble des pratiques arbitraires qui les entourent. C'est un peu ce que Clastres (2002) observe, d'un point de vue sociologique, sur le reniement de l'État par des sociétés traditionnelles non pas comme quelque chose qu'elles rejettent par incompréhension fonctionnelle, mais comme quelque chose qu'elles opposent parce qu'elles reconnaissent des mécanismes de non-alignement sur les pensées dominantes. Il soutient que la souffrance psychique ne se réduit pas à des expériences négatives, mais indique plutôt de multiples intersections exposées dans le processus de dissociation du monde des ethnies en raison des dynamiques auxquelles la métropole est confrontée, qui sont dictées par des situations limites.

Analyser la souffrance psychique chez les groupes indigènes migrants, amplifiée par le concept de souffrance éticho-politique, était la prétention du texte, et l'intention de la réflexion, dans la conjoncture, allait au-delà de l'action de classer avec l'étiquette de "troubles mentaux" des phénomènes qui laissent le niveau de vie orienté par la société non indigène. Cette hypothèse vise à répondre aux questions suivantes: i) dans quelle mesure les sociétés non indigènes s'efforcent-elles de refuser l'altérité aux groupes ethniques? ii) quelles sont les implications socioculturelles de la souffrance psychique? iii) dans quelle mesure les évolutions du mode de vie des villes se répercutent-elles sur le corps et l'esprit des populations indigènes? et iv) dans quelle mesure les inégalités sociales, qui sous-tendent les états de défiguration ethnique (migration forcée), expliquent-elles les cadres de la souffrance dans ses dimensions éticho-politiques?

L'étude a cherché à prendre en compte les complexités socioculturelles. Les interprétations des expériences ont été prises comme des exercices d'altérité, car dans la logique des peuples originaires, par exemple, ce que la connaissance psychologique de la civilisation occidentale entend par "souffrance psychique" peut être appelé cruauté, luxation, déchirure, sorcellerie, rébellion, apparition, chaleur de soleil, vol d'ombre, mal de boire ou de manger (RODRIGUES *et al*, 2014). Le jeune qui se rebelle, l'adulte qui commet des actes répréhensibles dans la communauté et la personne âgée qui se suicide - tous et toutes, dans l'optique indigène, peuvent être dans une phase de dérèglement de l'esprit humain. Dans certains cas, les maux sont remarqués puis se retirent, leur permettant de poursuivre leur cheminement mental, sans catégorisation des pathologies. Pour les individus Sateré-Mawé et Hixkaryana, il est probable qu'il n'y ait pas d'épistémologie se référant à la compréhension des pathologies psychiques comme des maux, car leur cosmologie comprend comme non référencée la différence entre le corps et l'âme, entre le physique et le spirituel, mettant la caractéristique fragile de ces divisions et la non-dualité ni pour les sociétés blanches. La cosmologie de chaque peuple originaire est essentielle pour la compréhension de la souffrance dans le contexte de la migration village-ville, car c'est cette connaissance qui compose l'affectivité de ces individus et leur relation avec le monde, qui démontre les limites des concepts développés par la société blanche et eurocentrique.

Contrairement à ce qui se passe dans la culture occidentale, hygiéniste et dépendant des hôpitaux, des schémas généralisant ou universalisant, renforcent le clivage entre ce qui est propre à la connaissance symbolique - la médecine ancestrale administrée pour les douleurs de l'âme - et ce qui est inhérent aux sociétés non indigènes et principalement urbaines - la médecine synthétique dirigée vers les organes du corps (KIRMAYER, 2009). Les sociétés indigènes sont étrangères aux populations urbaines occidentales dans la mesure où le rapport des indigènes

à la vie et à ses significations est médiatisé par le non-dit, le subjectif, sans ruptures entre les mondes physique et métaphysique. “Leur monde (blancs) est carré, ils vivent dans des maisons qui ressemblent à des boîtes, ils travaillent dans d’autres boîtes, et pour aller d’une boîte à l’autre, ils entrent dans des boîtes qui marchent. Ils voient tout séparément parce qu’ils sont les gens des boîtes” (KAINGANG *apud* SALEM JOSÉ, 2015).

La rencontre théorique entre Nexin et Nepam a permis de dépasser la conception de la souffrance psychique, en l’étendant à une vision éthico-politique, de sorte que l’exclusion des bénéfiques publics devient une catégorie de santé, tout comme la cosmologie est incluse et incarnée dans ces individus. Par conséquent, pour se concentrer sur la souffrance en tant que souffrance éthico-politique, il a fallu considérer que le modèle biomédical utilisé pour de telles analyses et la caractérisation conséquente des troubles comme des pathologies traitables par biais synthétique ne tient pas compte de la totalité conceptuelle des connaissances et des actions des peuples originaires, qui intègre des normes orientées par des cosmologies. Il fallait comprendre que la ségrégation, l’exclusion des bénéfiques publiques et les attaques contre la cosmovision des peuples indigènes (c’est-à-dire vivant historiquement dans la même macro-région géographique) deviennent des catégories de santé mentale. Actuellement, par exemple, des indigènes se trouvent dans les centres de soins urbains. Cependant, il existe des particularités dans la manière dont les populations indigènes sont touchées. Ces derniers les influencent en fonction de leurs ancestralités. Comte-Sponville (2001) défend la non-pathologisation de la souffrance liée aux pressions socio-économiques et politiques, remettant en cause les définitions du bonheur et de l’amour.

Une partie de la psychologie contemporaine s’accorde à dire que les processus de souffrance résultent de la corrélation complexe entre les circonstances sociales et personnelles, dans laquelle diverses contingences se produisent en fonction des manifestations biologiques. Mais le point de vue est loin d’être consensuel. Des souffrances d’indigènes dans la ville est aggravée par des caractéristiques qui marquent le capitalisme, telles que le consumérisme, la dégradation de l’environnement, l’individualisme et l’intolérance à la diversité. La société capitaliste crée des difficultés lorsqu’elle favorise une culture de l’immédiateté, du désir de consommation et le rejet de ce qui n’appartient pas à l’Occident. Dans une certaine mesure, dans les sociétés urbaines amazoniennes, ce que Botton (2005) affirme être un problème universel se produit: la destruction de la capacité des gens à s’intéresser aux valeurs mondiales telles que la liberté, l’éthique et l’égalité. Les communautés existantes en Amazonie ont une grande capacité à forcer l’effacement structurel (désaffiliation) des peuples autochtones par ces balises, sur la base de relations dans lesquelles les traditions sont rejetées pour l’émergence d’éphémérides sans importance (SANTOS, 2013). En ne s’alignant pas sur les vicissitudes urbaines, la conséquence a été l’ouverture de précédents pour des scénarios de souffrance. Les comportements qui ne suivent pas des schémas préétablis favorisent l’humiliation.

Dans le contexte actuel de l’espace amazonien, la ségrégation s’est répétée comme une mutation, une modification chaotique des sens qui marque la forêt, les eaux et les villes du biome, de sorte que l’identité des peuples originaires de la forêt tropicale brésilienne s’est basée sur des choses qui n’ont aucune régence dans la nature et la vie, formant des facteurs de désunion et des souffrances.

Réflexions à partir de l'anthropologie et de la psychologie sociale

En raison de la difficulté d'adaptation due aux processus de migration sans planification, sans soutien familial, social et étatique, les indigènes qui se soumettent au déplacement du village vers la ville ont tendance à affaiblir leurs soins parentaux et à voir leurs conditions nutritionnelles et de logement se détériorer en général (COSTELLO *et al*, 2003). Albuquerque *et al* (2016) et Garnelo *et al* (2010) suggèrent qu'il existe des corrélations entre les flux migratoires et la santé mentale, notamment en ce qui concerne les aspects socioculturels de maladies. L'effet tend à se faire sentir dans la mesure où la vie quotidienne des traditionnels est davantage médiée par des relations transitoires – projetées par la fonctionnalité d'environnements urbains – que par des identités historiquement construites (GARNELO; WRIGHT, 2001; ALBUQUERQUE *et al*, 2016).

Dans le cas de Sateré-Mawé et Hixkaryana, les migrations ont commencé en 1967, avec la création de la Zone Franche de Manaus, motivées, selon le Diagnostic Sociodémographique Participatif de la Population Sateré-Mawé, par la recherche d'un travail rémunéré (TEIXEIRA *et al*, 2009). C'était aussi la sortie des terres du village en raison du besoin de reconnaissance sociale ou en raison de la fuite de la tutelle de l'État. Les deux ont été utilisés comme raisons explicatives du flux migratoire. À ce stade, il convient de souligner ce que nous pensons être l'idée de la migration pour les sociétés des basses terres en Amérique du Sud. Et encore. Pour réfléchir sur les processus de souffrance psychique, on note la reconfiguration de la condition spatio-temporelle des migrants indigènes du Bas Amazonas, ainsi que l'expérience d'une société centrée sur le marché, médiée par des traits discriminatoires. Les changements dans la socioculture et les modes de vie, de la terre indigène à la ville, compte tenu de l'historicité et de la violence vécues dans le contexte urbain, impliquent des souffrances. Et les relations de pouvoir et l'expropriation, ainsi que les relations politiques et les inclusions forcées et l'assistentialisme, sont des interventions négatives. La souffrance doit donc être analysée par la médiation de la dialectique exclusion/inclusion.

La dialectique inclusion/exclusion gère des subjectivités spécifiques allant du sentiment d'inclusion au sentiment de discrimination ou de révolte. Ces subjectivités ne s'expliquent pas uniquement par la détermination économique ; elles déterminent et sont déterminées par des formes différenciées de légitimation sociale et individuelle, et se manifestent dans la vie quotidienne en tant qu'identité, sociabilité, affectivité, conscience et inconscience (SAWAIA, 2001, p. 9).

La possibilité d'un enrichissement culturel par l'échange d'expériences devrait être une bonne rencontre (ESPINOSA, 2013). Cependant, les sociétés indigènes vivent avec des processus d'inclusion pervers (SAWAIA, 2001). La croyance dans les récits historiques et le rôle social que joue la cosmologie indigène est interprétée comme une frivolité ou de l'imprudence des personnes âgées, en particulier selon les perceptions des migrants indigènes qui peuvent vivre dans des univers inconnus dans la ville (RODRIGUES *et al*, 2012). Ce processus d'inclusion par l'exclusion sociale génère "la souffrance [qui] est la douleur engendrée par les injustices sociales. C'est la souffrance d'être [la personne] soumise à la faim et à l'oppression, et elle peut ne pas être ressentie comme une douleur par tous" (SAWAIA, 2001, p. 102), mais par ceux qui souffrent d'une inclusion perverse. Prendre en compte les affections et les émotions dans l'étude de l'inclusion "c'est [...] réfléchir à l'attention que l'État porte à ses citoyens. Ils sont des indicateurs du (dés)engagement envers la souffrance humaine, tant de la part de l'appareil étatique que de la société civile et de l'individu lui-même" (SAWAIA, 2001, p. 99).

Lorsqu'on analyse les personnes en situation de rue, il faut considérer que "la souffrance de ceux qui vivent une inclusion perverse révèle le processus d'exclusion qui affecte le corps et l'âme, avec beaucoup de souffrance, dont la plus grande est le discrédit social, qui les tourmente plus que la faim [...]" (SAWAIA, 1999, p. 115), une de ses conséquences étant le sentiment d'impuissance, d'humiliation et d'abandon. De cela:

[...]la souffrance éthico-politique illustre l'expérience quotidienne des questions sociales dominantes à chaque époque historique, en particulier la douleur qui découle de la situation sociale d'être traité comme inférieur, subalterne, inutile et sans valeur de la société (SAWAIA, 2001, p. 104, *revoir notre*).

La souffrance des personnes ethniques ravage les corps et les esprits et déshonore les vies de manière constitutive. Principalement parce qu'il s'agit d'une souffrance éthico-politique, causée par la migration des gens Sateré-Mawé et Hixkaryana vers la ville et vivent le pôle urbain et de l'exclusion/inclusion sociale à travers la vie quotidienne, constatée à partir des rencontres qu'ils font et avec l'idéologie occidentale. De ce fait, les indigènes qui n'y "arrivent" pas, ne vainquent pas selon les normes capitalistes, sont vaincus, incompetents devant les autres et, à cause de leur incompetence, ne peuvent pas s'adapter au nouveau monde (SANTOS; NUNES, 2003). Et au fil du temps, le fait de rester en ville et de revenir à la TI génère des souffrances. Dans la ville, à cause de l'exclusion/inclusion sociale; dans la TI, par le retour furtif, qui représente la défaite.

Le souci avec le collectif, la cosmologie, la contemplation critique du monde, qui ont fait que les indigènes ont surmonté des obstacles tout au long de l'histoire, sont observés comme des constructions de la réalité, comprises comme des activités de gens obtus, guidés par l'idéalisme forestier naïf. Les constructions psychosociales traditionnelles, dans ce sens, ont été traitées comme des croyances insignifiantes ou des banalités sans implications pratiques pour la vie: que ce soit dans les sphères sociales, politiques ou économiques. L'imaginaire indigène est discriminé et superposé par les connaissances scientifiques de l'homme blanc.

Le concept de souffrance éthico-politique est basé sur la philosophie de Espinosa, de tendance ontologique, qui retire les individus de la condition de machine et les repositionne comme des êtres de pouvoir. Selon l'auteur, "le corps humain peut être affecté de nombreuses façons, par lesquelles son pouvoir d'action est augmenté ou diminué, tandis que d'autres ne rendent son pouvoir d'action ni plus ni moins grand" (ESPINOSA, 2013). Ce corps a un conatus, qui est la potentialité, et répond aux affects des rencontres, qui peuvent être bonnes ou non.

Le pouvoir de conservation est aussi le pouvoir d'être affecté, ce qui signifie que, bien qu'irrépressible, il varie en intensité, selon les intersubjectivités qui me constituent, c'est-à-dire, des affections que mon corps et mon esprit subissent dans les bonnes ou mauvaises rencontres du passé, du présent et du futur (SAWAIA, 2009, p. 366, *revoir notre*).

Des affections sont des radars qui indiquent les formes d'engendrer le corps et l'esprit, en plus de fonctionner comme des motivations pour l'action (SAWAIA; SILVA, 2015). Ils sont générés et reproduits lors de rencontres avec l'autre. Les rencontres sont bonnes lorsqu'elles augmentent la puissance de la vie; elles sont mauvaises lorsqu'elles lient l'existence à la servitude. À propos de l'approche, en la mettant en relation avec le scénario des indigènes Sateré-Mawé et Hixkaryana qui vivent dans la ville la dialectique de l'exclusion/inclusion sociale, nous avons qu'en raison de l'immersion dans un système qui privilégie la production et l'accumulation au détriment de la dignité et de l'autonomie intellectuelle des différents peuples, on observe des controverses et

des fragmentations à partir de la relation des indigènes avec les choses des blancs (KELLY, 2005). Les affections des peuples indigènes ont tendance à évoluer négativement face aux projections de la vie dans les espaces urbains.

A titre d'exemple, notons quelques situations vécues dans la ville:

Indigène Sateré-Mawé, assistée en CAPS/PIN³, originaire d'Araticum (communauté de la TI Andirá-Marau), un des pôles ethniques de Barreirinha/AM, menait une vie ordinaire même si sa famille a organisé, comme d'habitude, un mariage guidé avec un membre de la communauté. Avant d'avoir 18 ans, elle n'était pas tombée enceinte, ce qui était considéré comme un retard par rapport aux normes indigènes, et elle a donc rejoint un jeune homme. Au fil du temps, elle et son mari ont décidé de venir en ville, fuyant les critiques sur la stérilité. Alors qu'ils s'installent dans la redoute urbaine de Barreirinha, les charges continuent. Cette fois-ci, c'est le compagnon qui a demandé un enfant le plus tôt possible parce qu'il devait retourner au village et partager la nouvelle avec les hommes Sateré-Mawé, en défaisant ainsi positivement le retrait troublé vers la ville. Mais, sans changement, quelque temps plus tard, la séparation du couple s'est produite en raison de tentatives de grossesse infructueuses. L'homme est retourné au village immédiatement et il n'y a plus eu de nouvelles de lui. La femme, tout en restant dans la ville, a développé des traits schizophrènes marqués par un comportement bizarre (RODRIGUES, 2014, p. 101-102, *revoir notre*).

Un cas controversé à réfléchir sur la souffrance mentale des indigènes concerne une pré-adolescente de 12 ans qui avait été témoin du meurtre de son père dans un village Sateré-Mawé [...] Une hypothèse était basée sur l'interprétation des rêves que la jeune indigène disait avoir, qui étaient situés dans son lieu de naissance, la TI Andirá-Marau. Il a été identifié que le défunt a insisté, dans un rêve, pour qu'elle revienne vivre à côté de lui, dont le corps était enterré dans la terre indigène. Dans la TI, la jeune femme devait se soumettre à l'influence chamannique de précepteurs Sateré-Mawé afin qu'ils lui purgent les mauvais esprits. Le père aurait également dit à la fille qu'il avait été assassiné par vengeance et qu'elle devait faire un travail de pajelance avec les initiés spirituels du village d'origine si elle voulait rester en vie. Pour ce faire, elle devrait travailler pour rétablir la paix pour l'esprit du défunt (RODRIGUES, 2014, pp. 106-107, *revoir notre*).

Il est possible de supposer dans quelle mesure le lien avec la TI demeure, quelle que soit la raison de la migration. Le lien et la cosmovision modifiés se disputent pour affecter les Sateré-Mawé et les Hixkaryana tant avec les bonnes qu'avec les mauvaises rencontres. De nombreux cas de souffrance peuvent même être intensifiés en venant en ville, car dans la ville, l'individualisation et l'abandon sont très répandues. À titre d'exemple, la première citation montre qu'une personne éprouve des émotions de peur dans la TI qui s'intensifient en ville et la lancent dans des situations d'insécurité critiques. Les incidences suppriment leurs historicités et leurs cosmovisions.

Ce sont des corporalités et des mentalités constantes dans le foisonnement des affections données dans l'espace urbain, qui sont montrées pour que nous comprenions les parallèles de la souffrance, puisque la TI est un lieu de rencontres potentielles et que la ville se différencie par

³ Centre de Service Psychosociaux de ville Parintins, État d'Amazonas. C'est un endroit pour soutenir la santé mentale.

l'existence d'une dialectique exclusion/inclusion sociale. Les connaissances indigènes, qu'elles soient cosmologiques, parentales ou mimétiques de contexte ancestral, en tant que médiateurs et promoteurs des nativités, peuvent fonctionner à l'inverse comme des composantes qui rendent la vie urbaine difficile. C'est l'ancestralité elle-même et l'espace ethnique partagé qui renforcent ces individus dans le contexte urbain. Mais les liens communautaires contribuent à propager les mauvaises rencontres.

L'anxiété, la honte, l'angoisse et l'humiliation deviennent des affections qui caractérisent la vie des indigènes dans l'espace urbain. Sateré-Mawé et Hixkaryana, dans la ville, font l'expérience de nouvelles formes d'interaction socioculturelle et économique, propulsant la détérioration des sentiments de communauté. Dans la ville, l'idéologie dominante est celle du capital, de la science de l'hygiène et de la blancheur, ce qui peut engendrer des souffrances à cause de l'idée "d'être différent"⁴. De plus, les dynamiques et les processus environnementaux qui guident la vie dans les villages renforcent la relation avec la région où ils vivent, et les shamans et les tuxauas (leaders politiques) peuvent guider ce changement, servir de guides et de conseillers. Ils ont la capacité de comprendre, par exemple, que de vastes étendues de terre dans le biome sont des zones communes et appropriées pour le travail spirituel et les réunions de partage, où les prises de décisions économique et politique peuvent être facilitées, ainsi que de comprendre le réarrangement des modèles sociaux et la réorganisation des ressources de la biodiversité de manière intégrée, sans subdivisions cachées du réel.

La fonction centrale des spécialistes [shamans et tuxauas] est de maintenir un dialogue constant avec les êtres humains invisibles, en tenant compte le cosmos et l'environnement équilibré, avec des conditions habitables à des hommes et des animaux, des plantes et des minéraux. Le schéma de communication entre wai-mahsã et les humains se fait par l'intermédiaire de personnes préparées, à des moments précis et avec des connaissances spécifiques. Les catégories de yai, kumu ou baya [catégories de chamans] sont devenues rares et la spécialité de yai [chaman de haut rang qui transmet ses connaissances en matière de guérison] a pratiquement disparu dans tout nord-ouest de l'Amazonie brésilienne. Les kumuã [pluriel de kumu] existent, mais sont peu nombreux; ils ont été formés avant que les missionnaires n'atteignent leurs communautés. La plupart, cependant, ont été atteints à un moment donné de leur préparation, étant obligés d'y aller à l'école, comme ce fut le cas de mon père Ovídio Lemos Barreto, et de mes oncles Luciano Barreto et Tarcísio Barreto. Ce sont les derniers kumuã Tukano des "sib" huremeri saroró yupuri bubera-porã, habitants du fleuve Tiquié, dans la Communauté de São Domingos Sávio, à São Gabriel da Cachoeira (Amazonas) (TUKANO, 2013, *revoir notre*).

En raison du manque de yai, les quelques kumuã restants sont obligés de remplir le rôle de ceux-là, remplissant ainsi une double fonction dans le système de communication et de guérison extrahumaine, diagnostiquant les maladies et effectuant des bahsese (bénédictions). Comme il n'y a actuellement aucune continuité dans la formation de nouveaux spécialistes des kumuã, on peut dire que, comme pour les yai, les kumuã sont destinés à disparaître (TUKANO, 2013, *revoir notre*)

⁴Sur le sentiment de honte dans la ville, voir Busarello, F. R. "Ma couleur n'est pas blanche, ma couleur n'est pas noire, ma couleur est de cannelle": analyse de l'expérience urbaine des Xokleng/Laklãnõ dans la ville blonde de Blumenau/SC. 2017. Thèse (Maîtrise en Psychologie Sociale). PUC-SP, São Paulo, 2017.

Les passages – qui traitent des intersections entre le statut de la personne chamanique, sa formation et sa santé mentale pour la guérison traditionnelle et le travail thérapeutique – sont intéressants compte tenu des symbolismes qu'ils contiennent. Ils sont présentés sous forme de codes projetant des compréhensions en fonction des lectures relationnelles de l'auteur (João Paulo Barreto Tukano) et de ses modes de vie. En partant du principe i) que João Paulo Barreto Tukano construit des idées sur son ethnie et les présente dans la relation entre deux savoirs distincts, celui du blanc et celui de l'indigène; ii) que le texte tente de décoder des messages complexes et à double sens, l'un terrestre et l'autre cosmique.

João Paulo souligne la permanence des pratiques ancestrales chamaniques à travers les mêmes affections traitées et dans une situation paradigmatique de déplacement temporel. Enquêter sur l'idée de "commun" pour un Amérindien amazonien n'est pas un acte de désignation de qui est qui. Il s'agit de la manière dont le collectif conçoit les formes d'expression et les renvoie aux affirmations parentales et claniques. Il s'agit donc moins de se demander qui est ou n'est pas cette personne native migrante à partir d'un discours, mais de la contextualiser. En interprétant les considérations apparemment antagonistes ainsi que les possibilités de compréhension des phénomènes psychosociaux par la "diplomatie spirituelle chamanique" (ALBUQUERQUE; JUNQUEIRA, 2017, p. 128), nous constatons que la corrélation entre l'environnement extérieur et la souffrance reste persistante et peut être validée par les agents de pajelance.

C'est là que réside la préoccupation du présent texte: ne pas réduire les aspects de la santé aux seuls sujets en eux-mêmes, à leur fonctionnement psychique ou biologique, mais envisager les relations avec le monde extérieur (social) et, dans le cas de nos déductions, avec le monde urbain (petites villes) amazonien, capitaliste et ségrégatif. Ainsi, à partir de la théorie de l'affection de Espinosa (2013), "être en bonne santé, c'est être capable d'affecter et d'être affecté par d'autres corps dans les bons comme dans les mauvais moments. Sa contribution la plus importante est le déplacement du politique vers le domaine de l'éthique et de celui-ci vers le domaine des émotions" (SAWAIA, 2003, p. 92). En d'autres termes, les souffrances causées par la migration des peuples Sateré-Mawé et Hixkaryana ne peuvent être réduites à quelque chose d'individuel ou simplement d'intellectuel. Ils sont liés à leurs expériences, à leurs histoires, à leurs cosmovisions et à leurs collectivités.

Le commun devient une force potentielle de résistance à la souffrance, pour affronter les assauts de l'État, du marché et de la manière dont la ville affecte les sujets. Le commun favorise les "bonnes rencontres" et conquiert des espaces de partage d'expériences de la ville. Il est possible de comprendre "la santé non pas comme une totalité en soi, ni comme une relation immédiate avec la maladie ou un état biologiquement défini. C'est la possibilité d'avoir de l'espoir et de renforcer cet espoir par l'action" (SAWAIA, 2003, p. 93). S'intéresser à cela, c'est aussi s'intéresser à la qualité des rencontres que la société leur permet de faire, aux traversées sociales vécues par des individus qui, dans ce cas, outre la ville, vivent aussi les souvenirs d'une histoire de violence et de génocide liée à leur terre primordiale.

La violence employée par l'homme blanc jette Sateré-Mawé et Hixkaryana dans une vie de pauvreté et d'exclusion/inclusion sociale. Le scénario affecte le corps par le discours idéologique de la blancheur, de la science et du rationalisme ; et le renforcement du comportement par l'esprit. L'acte de transiter dans les espaces urbains et de faire l'expérience des traditions et des croyances – même dans le contexte urbain – ne fait plus partie de la composition de la sociabilité collective, car il se perd dans l'isolement et provoque de mauvaises rencontres.

Comprendre les peuples originaires et leurs connaissances, c'est prendre en compte la terre, l'ethos, leurs parents et leurs métaformativités animales, en plus de connaissances médiatisées par les tuxauas et les guérissons opérées par des stratégies chamaniques, c'est comprendre que "marcher pieds nus" est la bonne rencontre, l'affection joyeuse, le sourire et l'éclat dans le regard. Manoel de Barros (2010) dit que "[...] la vie est si triste sans la marque des pieds" (op. cit, p. 78.), ce à quoi nous comprenons ce malheur comme un désengagement des affections positives et de la communauté.

Le commun et les peuples originaires : pour ne pas conclure

En partant d'une vision de Espinosa qui ne dichotomise pas le corps et l'esprit, la raison et l'émotion, et qui place les affections comme définissant la qualité éthique de la vie en société, il est entendu que la migration est liée à la santé mentale, à la cosmologie et à l'exploitation par l'État. Elle fonctionne donc du point de vue du singulier et du social. Ainsi, dans l'analyse de la "maladie mentale", il est nécessaire de diagnostiquer la qualité des rencontres vécues, puisque d'après Espinosa (2013), leur conatus est élargi ou non. Et voilà l'importance du commun dans ce thème. Nous supposons que les rencontres vécues par les autochtones dans la ville tendent à les lancer dans des conditions de souffrance éthico-politique, fruit de la dialectique de l'inclusion/exclusion sociale et de l'inégalité sociale. Cela entraîne une diminution du conatus et, par conséquent, affecte la santé des peuples autochtones, qui sont en concurrence pour un statut de réactivité.

Ces rencontres sont différentes sur les Terres Indigènes, car il existe des lieux de pouvoir, d'ancestralité et de cosmogonie, c'est-à-dire des lieux de mémoire du commun. Déjà la ville, capitaliste, en revanche, brise ce commun en reproduisant les individualismes, les compétitions et les affections. Il était nécessaire de prendre en compte l'historicité et la territorialité dans l'analyse, car les deux peuvent être liées à la souffrance, que ce soit dans le domaine de la santé ou non. Dans le contexte de la ville, pour les peuples originaires, le commun est une forme de pouvoir et de résistance, puisque c'est à travers lui que ces peuples peuvent faire face à des expériences controversées. Avec cela, promouvoir les bonnes rencontres, c'est aussi faire face aux inégalités sociales qui existent dans les villes du point de vue des affections.

Les réflexions visaient à suggérer des voies pour une praxis avec les peuples autochtones qui considèrent les cosmovisions et les immémorialités, et ayant le commun comme un nord pour le pouvoir et le renforcement du sujet face à la violence de l'État et du marché. C'est également là que se projette la puissance de la rencontre entre les domaines présentés ici, la Psychologie Sociale et l'Anthropologie, qui, ensemble, peuvent renforcer la formation d'un commun avec ces peuples.

Nous croyons que, de manière générale, dans le Bas Amazone, la migration en elle-même a toujours représenté un exercice de dialogue. Cette action est pratiquée depuis des siècles par le biais nomade qui caractérise les nations amazoniennes précolombiennes. Un flux positif qui s'est construit sur les échanges économiques (réseaux de semences) et les grammaires de guerre (cadeaux laissés par les conflits) (FAUSTO, 2001). Dans le contexte des Sateré-Mawé et des Hixkaryana, l'hypothèse est similaire, de sorte que nous la comprenons (la migration) comme un mouvement sain, constitutif de la dynamique des échanges alimentaires et de la prédation des peuples.

Les migrations constituaient des actes de domination ou de soutien protéique lorsqu'ils s'agissaient d'actions opérées en fonction de l'alimentation de rituels ou de célébrations, voire

de mouvements impliquant la parenté et les nourritures. Dans le cadre des actes de guerre, ils constituaient des valeurs chamaniques, c'est-à-dire que c'était en gagnant des confrontations et en partant vers de nouvelles terres, afin de partager "les choses et les gens qui ont été vaincus", que le flux migratoire s'est matérialisé. Et pas seulement physiquement, mais métaphysiquement, car les objets chamaniques constituaient le transit des mouvements entre les terres amazoniennes. Nous constatons donc que la signification historique de la migration est claire, et qu'elle semble très différente des contributions actuelles, qui concernent les blancs et les problèmes politiques et économiques.

Nous considérons donc que la migration en tant que souffrance éticho-politique, telle que nous la traitons, dépend d'un contexte de contingence pour se consolider. La politique, l'économie, l'État et le marché sont, par exemple, des agences qui font concurrence pour les souffrances éticho-politiques, qui ne sont pas similaires aux souffrances issues de la socioculture ethnique, distribuée dans la cosmologie, la parenté, la camaraderie, la consanguinité, la hiérarchie clanique et l'affinité.

Références

- ALBUQUERQUE, R.; JUNQUEIRA, C. **Brincando de onça e de cutias entre os Sateré-Mawé**. Manaus: Ed. Universidade Federal do Amazonas, 2017. 232 p.
- ALBUQUERQUE, R.; TRINDADE, D. do C.; PAIVA, I. T. P.; VIEIRA FILHO, R. D. Pajelanças indígena e cabocla no Baixo Amazonas/AM e suas implicações a partir de questão histórica. **Ponto Urbe [Online]**, v. 15, 2014. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/2411>. DOI: <http://10.4000/pontourbe.2411>. Acesso em: 26 ago. 2019
- ALBUQUERQUE, R.; FERREIRA, R. A.; SCHWEICKARDT, J. C.; CORDEIRO, M. C. (2016). Casos de "roubo de sombra" em fronteiras interétnicas: sofrimento mental no Baixo Amazonas/AM, Amazônia Central. **Comunicare**, SP/Brasil, vol. 16, nº 1, p. 140- 156, jan-jul 2016.
- BARRETO, A.; BOYER, J. P. **O índio que vive em mim: itinerário de um psiquiatra brasileiro**. São Paulo: Terceira Margem, 2003.
- BARROS, M. **Poesia completa: Manoel de Barros**. São Paulo: Editora Leya, 2010.
- BOTTON, A. **Desejo de status**. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Promulgada em 5 de outubro de 1988. [Constituição (1988)]. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016. 496 p.
- BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. **Diário Oficial da União**: Brasília, DF, 21 dez. 1973.
- CENTRO DE DESENVOLVIMENTO E PLANEJAMENTO REGIONAL. Migrações internas na região norte: estudo de campo na região de Marabá. **CDP**. Belo Horizonte: CEDEPLAR/SUDAN, 1977.
- CICCHETTI, D.; COHEN, D. **Developmental Psychopathology**. New York: John Wiley and Sons, 2006.
- CLASTRES, P. **A Sociedade Contra o Estado**. Tradução Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- COLLINS, F. The case for a US prospective cohort study of genes and environment. **Nature**, England/UK, vol. 429, n. 6990, p. 475-477, 2004.

- COMTE-SPONVILLE, A. **A felicidade, desesperadamente**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- COSTELLO, J.; COMPTON, S.; KEELER, G.; ANGOLD, A. (2003). Relationships between poverty and psychopathology: a natural experiment. **JAMA**, EUA, vol. 290, n. 15, p. 2023-2029, oct. 2003.
- DANTAS, S. Para uma compreensão intercultural da realidade. In: DANTAS, Sylvia D. (org.) **Diálogos Interculturais: Reflexões Interdisciplinares e Intervenções Psicossociais**. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2012. p. 15-23
- DERRIDA, J. **Gramatologia**. São Paulo, Perspectiva, 2004.
- ESPINOSA, B. **Ética**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- ESPINOSA, B. **Obra Completa I: (Breve) tratado e outros escritos**. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- FAUSTO, C. **Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia**. SP/Brasil: Edusp, 2001.
- GARNELO, L. *et al.* Ambiente, saúde e estratégias de territorialização entre os índios Baniwa do Alto Rio Negro. **Tellus**, Campo Grande, vol. 10, n. 18, p. 39-63, jan/jun 2010.
- GARNELO, L.; WRIGHT, R. Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 273-284, mar/abr, 2001.
- JASPERS, K. **Psicopatologia geral**. Rio de Janeiro: Atheneu, 1993.
- KELLY, J. A. Notas para uma teoria do “virar branco”. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 11, n. 1, p. 201-234, abr, 2005.
- KIRMAYER, L. Cérebros, corpos e pessoas em movimento: a nova psiquiatria cultural e as ironias da globalização. In: LECHNER, Elsa (org.). **Migração, saúde e diversidade cultural**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009. p. 63-83.
- KLEIN, H. Migração internacional na história das Américas. In: FAUSTO, Boris (org.). **Fazer a América**. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2000. p. 13-32.
- MARTINE, G. Migração e metropolização. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 28-31, jul./set. 1987.
- PEREIRA, N. **Os índios Maués**. 2. ed. Manaus: Valer: Ed. Governo do Estado do Amazonas, 2003.
- RODRIGUES, R.; PAIVA, I.; CATALÃO JÚNIOR, A. A prática construtiva de um Projeto Político-Pedagógico junto a índios Sateré-Mawé, na Amazônia Central. **Muitas Vozes**, Ponta Grossa, v. 1, p. 271-285, Jul 2012.
- RUTTER, M.; SROUFE A. Developmental psychopathology: concepts and challenges. **Dev. Psychopathol**, Cambridge Univ. Press, Cambridge/EUA, vol. 12, n. 3, p. 265-296, Sept 2000.
- SALEM JOSÉ, E. do N. Do encontro com o Outro para a Psicologia Cultural: a hermenêutica diatópica como referência no diálogo intercultural sobre a loucura. **Tese de Doutorado**. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras - USP/Ribeirão Preto, 2015.
- SANTOS, R. V.; COIMBRA JR, C. E. A. Cenários e tendências da saúde e da epidemiologia dos povos indígenas no Brasil. In: COIMBRA JR., C. E. A. (org.). **Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: Fiocruz: ABRASCO, 2003. p. 13-47.

SANTOS, B. de S.; NUNES, J. A. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 25-68.

SANTOS, J. **Boi Campineiro**: a história do Festival de Parintins que não foi contada. Manaus: Governo do Estado do Amazonas: Secretaria de Estado de Cultura, 2013.

SARRIERA, J.; PIZZINATO, A.; MENESES, M. Aspectos psicossociais da imigração na grande Porto Alegre. **Estudos de Psicologia**, Natal, v. 10, p. 05-14, fev, 2005.

SAWAIA, B. B. (org.). **As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

SAWAIA, B. B. Comunidade como ética e estética da existência: uma reflexão mediada pelo conceito de identidade. **Psyque**, vol. 8, n. 1, p. 19-25, 1999.

SAWAIA, B. B. O calor do lugar: segregação urbana e identidade. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, vol. 9, n. 2, abr, 1995.

SAWAIA, B. B. O ofício da psicologia social à luz da ideia reguladora de sujeito: da eficácia da ação à estética da existência. In ZANELLA, A. V. et al(org.) **Psicologia e práticas sociais**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. p. 67-79.

SAWAIA, B. B. O sentido ético-político da saúde na era do triunfo da tecnobiologia e do relativismo. In: GOLDENBERG, P., MARSIGLIA, R.; GOMES, M. (org.). **O Clássico e o Novo: tendências, objetos e abordagens em ciências sociais e saúde**. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2003. p. 83-96.

SAWAIA, B. B.; SILVA, D. N. H. Pelo reencantamento da psicologia: em busca da positividade epistemológica da imaginação e da emoção no desenvolvimento humano. **Caderno Cedes**, Campinas, vol. 35, número especial, p. 343-360, out. 2015.

TEIXEIRA, P.; MAINBOURG, E., BRASIL, M. Migração do povo indígena Sateré-Mawé em dois contextos urbanos distintos na Amazônia. **Caderno CRH**, Salvador, v. 22, n. 57, p. 531-546, set/dez, 2009.

TUKANO, J. P. B. Como se tornar um especialista do conhecimento Tukano. **Portal Amazônia Real**, Manaus/AM - Brasil, 23/12/2013. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/como-se-tornar-um-especialista-do-conhecimento-tukano/>. Acessos em 20 de fev de 2021.

Nota

Aprovação, ética e consentimento

O estudo foi aprovado pela Pontifícia Universidade Católica - PUC/SP - através do Edital Pipeq/PUCSP - 2019. As falas utilizadas foram publicadas de forma livre através do boletim “Expressões da Pandemia”, publicado pelo NEXIN em parceria com o NEPAM, e “Quarentenas Amazônicas”, publicado pelo NEPAM. Também houve depoimentos coletados através das mídias sociais.

Financiamento

O Estudo teve financiamento conseguido via Edital Pipeq/PUC/SP - 2019. A contratação de estudantes-bolsistas se deu pelas seguintes entidades de fomento: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM), Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e CAPES/PDSE – Pós-Doutorado Sanduíche no Exterior, por meio da concessão de bolsas.