

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

Lucas Luis de Faria

**PSICOLOGIA(S) EM MOVIMENTO DE (TRANS)FORMAÇÃO COM POVOS
INDÍGENAS: HISTÓRICO DE APROXIMAÇÕES E EXPERIÊNCIAS
EDUCATIVAS**

Belo Horizonte

2025

Lucas Luis de Faria

**PSICOLOGIA(S) EM MOVIMENTO DE (TRANS)FORMAÇÃO COM POVOS
INDÍGENAS: histórico de aproximações e experiências educativas**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Social

Linha de Pesquisa: Política, Participação Social e Processos de Identificação

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Claudia Mayorga

Belo Horizonte

2025

150	Faria, Lucas Luis de.
F224p	Psicologia(s) em movimento de (trans)formação com povos indígenas [recurso eletrônico] : histórico de aproximações e experiências educativas / Lucas Luis de Faria.
2025	- 2025.
	1 recurso online (414 f.): pdf.
	Orientadora: Claudia Andréa Mayorga Borges.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia
	1.Psicologia – Teses. 2. Indígenas -Teses.3.Psicologia social - Teses. I. Mayorga, Claudia. II.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ATA DE DEFESA DE TESE DE LUCAS LUIS DE FARIA

Realizou-se, no dia 28 de abril de 2025, às 14:00 horas, Online, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *PSICOLOGIA(S) EM MOVIMENTO DE (TRANS)FORMAÇÃO COM POVOS INDÍGENAS: HISTÓRICO DE APROXIMAÇÕES E EXPERIÊNCIAS EDUCATIVAS*, apresentada por LUCAS LUIS DE FARIA, número de registro 2021708904, graduado no curso de PSICOLOGIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em PSICOLOGIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Claudia Andrea Mayorga Borges - Orientador (UFMG), Prof(a). David Pavón Cuellar (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo), Prof(a). Edilaise Santos Vieira (Nita Tuxá) (Articulação Brasileira de Indígenas Psicólogos(as)), Prof(a). Catia Paranhos Martins (UFGD), Prof(a). Jaileila de Araújo Menezes (UFPE), Prof(a). Lisandra Espíndula Moreira (UFMG).

A Comissão considerou a tese:

☒ (x) Aprovada

☐ () Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.



Documento assinado eletronicamente por **Catia Paranhos Martins, Usuária Externa**, em 29/04/2025, às 08:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jaileila de Araujo Menezes, Usuária Externa**, em 29/04/2025, às 08:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Lisandra Espindula Moreira, Professora do Magistério Superior**, em 29/04/2025, às 08:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Claudia Andrea Mayorga Borges, Professora do Magistério Superior**, em 29/04/2025, às 09:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **David Pavón Cuéllar, Usuário Externo**, em 29/04/2025, às 11:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Edilaise Santos Vieira, Usuária Externa**, em 02/05/2025, às 14:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

[https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador 4164813 e o código CRC 2E5FA053.

Referência: Processo nº 23072.226331/2025-96

SEI nº 4164813

*Dedicamos este trabalho à dona Damiana
Guarani Kaiowá e Merong Kamakã Mongoió,
que foram plantados em 2023 e 2024.*

AGRADECIMENTOS

Pelas urgências e cansaço, quase que essa tese fica sem a formalização dos agradecimentos, o que não seria um problema pela postura de reciprocidade em agradecer durante o tempo presente, no momento em que a vida acontece.

Primeiramente, agradeço aquelas e aqueles que vieram antes de mim, as/os que pude conhecer fisicamente, e aqueles que apenas conheci por histórias. Agradeço por vocês abrirem esse caminho.

Agradeço à avó Helena e avô Merolino (*in memoriam*) pela coragem da migração do interior de Minas Gerais para Goiânia em busca de uma vida melhor, constituindo uma numerosa e bonita família. Meró, saiba que seu sorriso, simplicidade e carinho permanecem vivos em nossas lembranças e corações, e que buscamos dar continuidade a este legado precioso.

Agradeço à avó Maria Jacinta pela amorosidade e pelas tantas orações, não tenho dúvida de que sua fé dedicada me acompanhou pelas tantas “esquinas”, vielas, ruas e retomadas.

Agradeço aos meus pais, Maria Solange e Jane Luis, pela existência e formação enquanto pessoa e sujeito. À minha mãe por nos ensinar desde pequeno que para nós que somos pobres (economicamente) a educação é um importante caminho. Ao meu pai pela presença ao seu modo e exemplo de uma masculinidade amorosa.

Agradeço aos meus irmãos de sangue, Jhonatan e Kaike, por aprendermos juntos a nos cuidarmos, e mesmo com os conflitos, mantermos o amor.

Agradeço às minhas tias e tios por fazerem parte da nossa vida e pelos cuidados comunitários compartilhados desde a infância (Fátima, Suelena, Vani, Sirlei, Fernando, Nilton, Carlos, Cláudio e Márcio). Assim como às/aos primas/os pela companhia, brincadeiras e momentos (Jean, Jeianne, Angélica, Luan, Danielly, Gleicy, Bruna, Nilton Filho, Renato e Dudu).

Agradeço aos meus irmãos de caminhada (Gustavão, Fe e Paulinho) por me ensinar tanto sobre a vida, amizade, solidariedade, amor e companheirismo.

Agradeço à Claudia Mayorga, orientadora deste trabalho, por aceitar a proposta e acompanhar de forma cuidadosa e qualificada a elaboração dessa tese.

Agradeço à Coletiva Urucum e Girassol, formada no contexto da UFMG e do grupo Conexões de Saberes, pelo companheirismo e partilhas. Vocês foram fortalecimento em momentos importantes e necessários!

Agradeço à Bruna e sua família (Lau, Benjamin, Ivan, Marina e Péu) pelo carinho e cuidado.

Agradeço aos meus amigos e amigas que mesmo na distância se fizeram presente, acompanhando e torcendo.

Agradeço as tantas pessoas que cruzaram meu caminho nesses muitos movimentos, que de alguma forma contribuíram para essa caminhada. Tive a alegria de encontrar inúmeros rostos desconhecidos e gentis.

Agradeço especialmente aos povos indígenas que pude (re)conhecer, principalmente aos Kaiowá e Guaraní, que tenho a honra de junto lutar por dignidade, direitos e vida boa. Agradeço aos teko jara e encantados por terem permitido e guiado essa trajetória. Seguirei até quando me for permitido.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de estudos no fim do segundo ano do doutorado, o que permitiu a realização das atividades de campo e a escrita dessa tese.

“Andei, andei
para chegar até aqui
mas sem me esquecer
do lugar de onde vim
(...)”

eu vim de longe para chegar até aqui
sementes semeadas, roçados
e frutos que eu colhi”.
(Thiago Elniño e GOG – Andei, andei!).

RESUMO

Esta pesquisa surge a partir de inquietações quanto à formação em psicologia acerca dos distanciamentos deste campo em relação aos conhecimentos, necessidades e reivindicações dos povos indígenas do Brasil. A gênese moderna/colonial da disciplina, ajuda na compreensão deste distanciamento enquanto reprodução e manutenção das colonialidades, contudo, é urgente o diálogo com outros saberes, principalmente dos povos indígenas, como forma de conter e reparar as violações político-epistêmicas. Objetivamos investigar a relação histórica de (não) aproximação da(s) psicologia(s) junto aos povos indígenas, interpelando as lacunas e potencialidades deste processo, assim como a realização de experiências educativas para a (trans)formação em psicologia, com intuito de promoção de reciprocidades dialógicas nos planos interepistêmicos e das *práxis*. Para análise histórica, tivemos como campo de interlocução o estado da arte das pesquisas em Psicologia com povos indígenas, as iniciativas do Sistema Conselhos e as mobilizações das/os indígenas psicólogas/os vinculadas à Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (ABIPSI). Já as experiências educativas consistiram na oferta de disciplinas com a temática de “Psicologia e Povos Indígenas” em Cursos de graduação em Psicologia em três universidades: UFMG, UFPE e UFGD. O estudo foi elaborado a partir da combinação metodológica da pesquisa bibliográfica através da investigação da literatura da área, da autoetnografia com a utilização de caderno de campo e registros fotográficos, e da pesquisa-ação e pesquisa-intervenção, a partir do engajamento com as comunidades indígenas de diferentes territórios e as comunidades pedagógicas compostas por equipes docentes e estudantes. Com esse método e fundamentação orientada pela Psicologia Social, estudos críticos ao processo colonial (decoloniais, anticoloniais e contracoloniais), sistematizamos um panorama histórico da relação entre a Psicologia e Povos Indígenas no Brasil, abordando acontecimentos e orientações marcantes desse processo. A partir desse procedimento, identificamos o início das pesquisas da psicologia com povos indígenas na década de 1980, tendo crescimento contínuo das produções, com significativo aumento desta nos anos 2000. Datam desse período as primeiras iniciativas do Sistema Conselhos, materializadas pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP) e pelo Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP/SP), construindo materiais relevantes para orientação da atuação com os povos indígenas. Nessa linha histórica, a Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (ABIPSI) emerge como movimento de enunciação das vozes e perspectivas de indígenas psicólogas/os, sendo um acontecimento importante da atualidade. As experiências formativas produzidas durante o estudo através das disciplinas, foram espaços

valiosos para promoção da aproximação e sensibilização das/os estudantes com as realidades dos povos indígenas, contribuindo com a politização da formação e apontando para a potência dessa interlocução na graduação em Psicologia. Nesse sentido, organizamos e elaboramos referências para o reconhecimento das contribuições dos conhecimentos dos povos originários para (trans)formação em psicologia, entendendo como pressuposto necessário para atuação psi junto aos povos indígenas, e mesmo para o fortalecimento das *práxis* psicossociais politicamente comprometidas com a transformação social.

Palavras-chave: povos indígenas, psicologia social, formação em psicologia, colonialidades, epistemologias.

RESUMEN

Esta investigación surge de la preocupación por la formación en psicología frente a las distancias entre este campo y los conocimientos, necesidades y demandas de los pueblos indígenas de Brasil. La génesis moderna/colonial de la disciplina ayuda a entender este distanciamiento como reproducción y mantenimiento de colonialidades; Sin embargo, es urgente el diálogo con otros saberes, especialmente el de los pueblos indígenas, como forma de contener y reparar las violaciones político-epistémicas. Nos proponemos investigar la relación histórica de (no)aproximación de la(s) psicología(s) con los pueblos indígenas, cuestionando las brechas y potencialidades de este proceso, así como realizar experiencias educativas para la (trans)formación en psicología, con el objetivo de promover reciprocidades dialógicas en los planos interepistémicos y de praxis. Para el análisis histórico, utilizamos como campo de diálogo el estado del arte de la investigación en Psicología con pueblos indígenas, las iniciativas del Sistema de Consejos y las movilizaciones de psicólogos/as indígenas vinculados a la Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (ABIPSI). Las experiencias educativas consistieron en ofrecer asignaturas con la temática “Psicología y Pueblos Indígenas” en los cursos de grado en Psicología de tres universidades: UFMG, UFPE y UFGD. El estudio se desarrolló a partir de la combinación metodológica de investigación bibliográfica mediante investigación de la literatura, autoetnografía con el uso de cuadernos de campo y registro fotográfico, e investigación-acción e intervención basada en el involucramiento con comunidades indígenas de diferentes territorios y comunidades pedagógicas compuestas por equipos docentes y estudiantes. Con este método y fundamentación orientados por la Psicología Social, estudios críticos del proceso colonial (decolonial, anticolonial y contracolonial), sistematizamos un panorama histórico de la relación entre Psicología y Pueblos Indígenas en Brasil, abordando acontecimientos y orientaciones notables de este proceso. A partir de este procedimiento, identificamos el inicio de la investigación en psicología con pueblos indígenas en la década de 1980, con un crecimiento continuo de la producción, con aumento significativo en la década de 2000. De este período datan las primeras iniciativas del Sistema de Consejos, materializadas por el Conselho Federal de Psicologia (CFP) y el Conselho Regional de Psicología de São Paulo (CRP/SP), creando materiales relevantes para orientar el trabajo con pueblos indígenas. En esta línea histórica surge la Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (ABIPSI) como un movimiento para enunciar las voces y perspectivas de los psicólogos indígenas, siendo un acontecimiento importante de la actualidad. Las experiencias formativas producidas durante el

estudio a través de las disciplinas fueron espacios valiosos para promover el acercamiento y la concientización de los estudiantes a las realidades de los pueblos indígenas, contribuyendo a la politización de la formación y apuntando para la potencia de ese diálogo en el curso de grado en Psicología. En este sentido, organizamos y desarrollamos referencias para el reconocimiento de los aportes de los saberes de los pueblos indígenas para la (trans)formación en psicología, entendiéndola como un prerequisite necesario para la acción psi con los pueblos indígenas, e incluso para el fortalecimiento de la praxis psicosocial políticamente comprometida con la transformación social.

Palabras claves: pueblos indígenas, psicología social, formación en psicología, colonialidad, epistemologías.

ABSTRACT

This research arises from concerns regarding the distances of psychology training in relation to the knowledge, needs and demands of the indigenous peoples of Brazil. The modern/colonial genesis of the discipline helps to understand this distance as a reproduction and maintenance of colonialities; however, dialogue with other knowledge, especially that of indigenous peoples, is urgently needed as a way to contain and repair political-epistemic violations. We aim to investigate the historical relationship of (non)approximation of psychology(ies) with indigenous peoples, questioning the gaps and potentialities of this process, as well as the implementation of educational experiences for (trans)formation in psychology, with the aim of promoting dialogical reciprocities in the interepistemic and praxis planes. For the historical analysis, we used as a field of dialogue the state of the art of research in Psychology with indigenous peoples, the initiatives of the Councils System and the mobilizations of indigenous psychologists linked to the Brazilian Articulation of Indigenous Psychologists (ABIPSI). The educational experiences consisted of offering disciplines with the theme of “Psychology and Indigenous Peoples” in undergraduate Psychology courses at three universities: UFMG, UFPE and UFGD. The study was developed based on the methodological combination of bibliographic research through the investigation of the literature in the area, autoethnography with the use of field notebooks and photographic records, and action research and intervention research based on engagement with indigenous communities from different territories and pedagogical communities composed of teaching teams and students. Using this method and foundation guided by Social Psychology, critical studies of the colonial process (decolonial, anticolonial and countercolonial), we systematized a historical overview of the relationship between Psychology and Indigenous Peoples in Brazil, addressing important events and orientations of this process. Based on this procedure, we identified the beginning of psychology research with indigenous peoples in the 1980s, with continuous growth in production, with a significant increase in this in the 2000s. The first initiatives of the Councils System date from this period, materialized by the Federal Council of Psychology (CFP) and the Regional Council of Psychology of São Paulo (CRP/SP), building relevant materials to guide work with indigenous peoples. In this historical line, the Brazilian Articulation of Indigenous Psychologists (ABIPSI) emerges as a movement to enunciate the voices and perspectives of indigenous psychologists, being an important event of the present day. The formative experiences produced during the study through the disciplines were valuable spaces for promoting the students’ approach and awareness of the realities of indigenous peoples,

contributing to the politicization of training and pointing to the power of this dialogue in the undergraduate Psychology program. In this sense, we organized and developed references for the recognition of the contributions of the knowledge of indigenous peoples to (trans)formation in psychology, understanding it as a necessary premise for psi work with indigenous peoples, and even for the strengthening of psychosocial praxis politically committed to social transformation.

Keywords: indigenous peoples, social psychology, training in psychology, colonialities, epistemology.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Foto 1. Tecer coletivo.....	25
Foto 2. Mulheres guardiãs do <i>abuelo fuego</i>	46
Foto 3. Caminhada para o <i>Kurhikuaeri Kuinchekua</i>	48
Foto 4. Disciplina é luta?!.....	246
Foto 5. Altar Abya Ayala.....	249
Foto 6. Escuta das vozes indígenas.....	250
Foto 7. Abraço, companheiro.....	251
Foto 8. Salve a Serra do Curral!.....	256
Foto 9. Jardim educativo.....	259
Foto 10. Memória de Bruno e Dom.....	261
Foto 11. Pelo fim do genocídio!.....	262
Foto 12. Oboré.....	263
Foto 13. Fuxicar Afetos.....	264
Foto 14. Quilombola.....	264
Foto 15. Costurando lutas.....	265
Foto 16. Brasil, Terra indígena e Quilombola.....	265
Foto 17. Urucum e Girassol.....	267
Foto 18. Tecendo encontros e alianças.....	272
Foto 19. Brasil antes da invasão.....	275
Foto 20. Outra bandeira do Brasil.....	276
Foto 21. HQ Brasil 1500/2023.....	277
Foto 22. Sujeito se constituindo.....	277
Foto 23. EPCRER.....	282
Foto 24. “Akypuera é vestígio/rastro em Tupi Antigo”.....	282
Foto 25. Retomada sensório-epistêmica.....	286
Foto 26. “Nhe’e Porã: Memória e transformação”.....	287
Foto 27. Retomada sensório-epistêmica [2].....	287
Foto 28. Retomada sensório-epistêmica [3].....	288
Foto 29. Retomada sensório-epistêmica [4].....	289
Foto 30. Retomada sensório-epistêmica [5].....	289
Foto 31. Retomada sensório-epistêmica [6].....	290
Foto 32. Descolonizando metodologias de ensino e produção/circulação de	

conhecimento.....	293
Foto 33. Escritas contracoloniais.....	293
Foto 34. Questionamentos e imagens para nós.....	294
Foto 35. O rio em nós.....	295
Foto 36. O rio em nós.....	296
Foto 37. “A vontade do rio crescer”.....	297
Foto 38. Amazônia de pé!.....	299
Foto 39. Representar o sonho, sonhar coletivamente.....	300
Foto 40. Representar o sonho, sonhar coletivamente [2].....	301
Foto 41. Representar o sonho, sonhar coletivamente [3].....	302
Foto 42. Sonhar coletivamente é sorrir!.....	303
Foto 43. Desenhar para recordar.....	305
Foto 44. Desenhar para recordar [2].....	306
Foto 45. Desenhar para recordar [3].....	307
Foto 46. Desenhar para recordar [4].....	308
Foto 47. Ailton Krenak na tela e na voz.....	313
Foto 48. “A ciência que envolve o grafismo Kaiowá e Guarani”.....	319
Foto 49. “Aline de Souza da Silva”.....	320
Foto 50. “Aline de Souza da Silva” [2].....	321
Foto 51. Visita à FAIND.....	323
Foto 52. Jerosy.....	323
Foto 53. Oga Pysy.....	324
Foto 54. Aula ancestral.....	325
Foto 55. Teko porã (modo belo/bonito de ser).....	328
Foto 56. Roupa de Miss.....	338
Foto 57. Ecocídio.....	339

LISTA DE TABELAS E ILUSTRAÇÕES

Tabela 1 –	69
Tabela 2 –	78
Tabela 3 –	92
Tabela 4 –	279
Ilustração 1 –	273

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABIPSI	Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as)
AESA	Autarquia do Ensino Superior de Arcoverde
CAPSI	Centro Acadêmico de Psicologia
CFCH	Centro de Filosofia e Ciências Humanas
COLEI	Coletivo de Estudantes Indígenas
CLOEIK	Coletivo de Estudantes Kilombolas
CONEP	Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
EMGC	Equipe Mapa Guarani Continental
FAIND	Faculdade Intercultural Indígena
FNLS	Frente Nacional de Lucha por el Socialismo
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MS	Mato Grosso do Sul
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
PL	Projeto de Lei
PDSE	Programa de Doutorado-sanduiche no Exterior
PPGPSI	Programa de Pós-Graduação em Psicologia
PIBIC	Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica
PRAE	Pró-reitoria de Assuntos Estudantis
RTAPPI	Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os) junto aos Povos Indígenas
RID	Reserva Indígena de Dourados
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SUS	Sistema Único de Saúde
SASISUS	Subsistema de Saúde Indígena
ULAPSI	União Latino-americana de Entidades de Psicologia
UFGD	Universidade Federal da Grande Dourados
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UMSNH	Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	20
2 METODOLOGIA	30
3 CAMINHOS/PALAVRAS (OGUATA/ÑE'E) ENTRE A PSICOLOGIA E OS POVOS INDÍGENAS	37
4 SULEAR POLÍTICO-EPISTÊMICO PARA AS (TRANS)FORMAÇÕES EM PSICOLOGIA	54
5 APROXIMAÇÕES DA PSICOLOGIA COM OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL: PANORAMA HISTÓRICO	64
5.1 Produção científica: Estados da arte	65
5.2 Iniciativas do Sistema Conselhos (Conselho Federal de Psicologia e Conselhos Regionais de Psicologia)	105
5.2.1 “Gente da Terra”: Seminário Subjetividade e Povos Indígenas.....	105
5.2.2 Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (2010)	120
5.2.3 Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (2016)	155
5.2.4 Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os) com os Povos Indígenas (2022/2024)	194
5.3 Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as): a emergência de um sujeito coletivo	222
6 CAMPOS-MOVIMENTOS DE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO: A FORMAÇÃO EM PSICOLOGIA	249
6.1 Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG): sementes de Urucum e Girassol	251
6.2 Universidade Federal de Pernambuco (UFPE): pedagogia e estéticas ético-político-afetivas	273
6.3 Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD): retornando ao “tekoha” das inquietações	314
6.4 Avaliações possíveis: especificidades e intersecções entre as experiências	348
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	355
8 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	362
9 ANEXO I – PLANO DE ENSINO UFMG	387

10 ANEXO II – PLANO DE ENSINO UFPE	400
11 ANEXO III – PLANO DE ENSINO UFGD	409

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa surge a partir de inquietações quanto à formação em psicologia acerca dos distanciamentos deste campo em relação aos conhecimentos, necessidades e reivindicações dos povos indígenas do Brasil. O currículo obrigatório para obtenção da titulação em psicologia, assim como de outras categorias, não contempla a discussão das realidades indígenas, tampouco incorpora seus saberes em sua composição epistêmica, sendo mais um espaço de invisibilidade e invisibilização das demandas e contribuições indígenas (Rodrigues, 2016).

A colonialidade do poder e saber, enquanto continuidade das dinâmicas coloniais nos âmbitos das relações sociais, políticas, econômicas e gestão do conhecimento, ainda que com o fim formal do colonialismo, nos dá pistas para o entendimento da exclusão e marginalidade dos saberes dos povos subalternizados nas formações acadêmicas (Quijano, 2005; Mignolo, 2014). Durante o processo colonial, os conhecimentos dos povos indígenas e negros passaram por procedimentos de expropriação, deslegitimação e negação (Quijano, 2005). Os colonizadores, ao se relacionarem com os saberes desses povos, trataram de utilizá-los de acordo com seus interesses, usurpando aqueles que seriam úteis para os fins coloniais e atribuindo sentidos de inferioridade/pecaminosidade àqueles que divergiam dos modos eurocêntricos de compreensão de mundo (Quijano, 2005; Munduruku, 2012).

No âmbito da construção das universidades como *lócus* do saber forjado pela modernidade/colonialidade, tem-se o racismo e o sexismo como dimensões constituintes das epistemes coloniais, bem como sua articulação com genocídios e epistemicídios históricos (Carneiro, 2005; Grosfoguel, 2016). Nesse sentido, tanto os saberes de povos indígenas e negros, como seus próprios corpos, foram excluídos e violentamente afastados deste território de produção e circulação de conhecimentos hegemonizados pelo Norte Global.

Esse mecanismo colonial instituiu a articulação da raça, enquanto invenção do colonialismo, com o conhecimento, de modo que apenas as produções que tinham supostamente sua origem nos corpos-territórios brancos/europeus tinham validade e valor, enquanto aqueles que escapavam desse padrão de poder tinham/têm sua relação cindida/desvalidada enquanto episteme e intelectualidade (Mignolo, 2014; Silva, 2022).

É nesse horizonte que as colonialidades do poder e saber se entrelaçam com as colonialidades do ser e de gênero, por meio da circunscrição da legitimidade da produção de conhecimentos aos sujeitos brancos-europeus-homens-cis-hétero (Lugones, 2014; Maldonado-Torres, 2008). Esses atravessamentos históricos e intersubjetivos compõem o

desenvolvimento da psicologia enquanto ciência, trazendo implicações racistas e sexistas em seus modos de interpretação e intervenção com as pessoas e comunidades (Kilomba, 2019; Castro, Lino & Mayorga, 2020).

O currículo formativo das/os psicólogas/os no Brasil é, majoritariamente, composto por referências europeias e estadunidenses (Menezes, Lins & Sampaio, 2019). Em parte, esse fato se dá em função da gênese da disciplina ser localizada nessas geografias. Contudo, a permanência desse centramento, mesmo com as demandas e contribuições históricas de outros povos e territorialidades, não se justifica com o passar do tempo.

As críticas sobre as importações epistêmico-teórico-metodológicas europeias e estadunidenses na psicologia e a incompatibilidade com a realidade da América Latina ocorrem de forma contundente a partir da década de 1980 (Lane, 1981; Martín-Baró, 2017b; Montero, 1989; Sandoval, 2000). Nesse período, as/os psicólogas/os denunciavam a descontextualização e ineficácia dessas matrizes de pensamento para as questões vivenciadas pelos povos latino-americanos. Quando tomamos as experiências indígenas como foco, esses antagonismos se intensificam em virtude das múltiplas e distintas cosmologias.

Desde a década de 1980, houve diversos movimentos importantes, dentro e fora da psicologia, a fim de apontar os limites do eurocentrismo e a necessidade da contextualização à vida dos povos latino-americanos, especialmente protagonizados pelas reivindicações de pessoas e coletivos indígenas e negros. Dentre estes, destacamos as mobilizações dessas coletividades em organizações sociopolíticas no Brasil durante as décadas de 1970 e 1980; a criação da União Latino-americana de Entidades de Psicologia (ULAPSI) e seus encontros a partir de 1990; a lei nº 10.639 de 2003, que torna obrigatório o estudo de história e cultura afro-brasileira e africana no Ensino Fundamental e Médio brasileiros; e a ampliação para os povos indígenas, em 2008, com a lei nº 11.645, que inclui as histórias indígenas nessa obrigatoriedade; as políticas de cotas raciais e sociais para ingresso ao ensino superior instituída pela lei nº 12.711/2012; dentre outras.

Esses e outros avanços políticos são frutos da longa e árdua luta das populações marginalizadas no interior das estruturas e instituições coloniais. Especialmente as leis nº 10.639/2003, 11.645/2008 e 12.711/2012, são conquistas dos movimentos negros e indígenas organizados, tendo como objetivo a mitigação do histórico de exploração e exclusão germinado pelo processo colonial e mantido/reproduzido na modernidade/colonialidade. Essas legislações são resultados de lutas mais amplas por reconhecimento, valorização, reparação e justiça, que avançam nessa direção, porém ainda são marcadas pelas limitações sociais, institucionais,

políticas, culturais e econômicas definidas pelo modo de organização colonial-capitalista da sociedade.

Os desafios, após mais de 20 anos da lei 10.639/2003, e mais de 15 anos da lei 11.645/2008, são inúmeros, tais como: a persistência de ideologias racistas de hierarquização social, o ainda enraizamento de perspectivas e epistemologias exclusivamente eurocêtricas, a precariedade de investimento em formações e recursos didáticos, a limitação da temática a períodos específicos dos calendários escolares (abril para o “dia do índio” e novembro para o “dia da consciência negra”), a não conscientização de profissionais sobre a importância do debate, dentre outros. As consequências disso podemos constatar pela vigência da narrativa ideologizada pelo discurso colonial em estudantes da graduação de psicologia, na qual buscamos caminhos de desideologização, tal como compartilharemos.

Apesar desses obstáculos político-institucionais-ideológicos, há avanços significativos que também precisam ser destacados. A própria inclusão da “obrigatoriedade de ouvirmos outras histórias” (Silva, 2023), para além da colonial já é uma importante conquista. A partir disso, é possível sonhar com uma educação antirracista e libertadora, que caminhe na direção da reparação histórica e garantia de direitos, compreendendo a urgência da reeducação da população, especialmente a branquitude, para projetos de sociedade pautados em relações de convivência intercultural e multirracial (Nunes, 2021). Nesse horizonte, as legislações podem ser suportes político-institucionais e teóricos para as práticas pedagógicas.

Ademais, a presença crescente de pessoas indígenas e negras nas universidades, incentivada pelas políticas de cotas e ações afirmativas, e em espaços/atividades/processos/organizações/movimentos/territórios de produção de conhecimentos, configura um importante avanço para as de(s)colonizações necessárias (Nunes, 2021). Essa condição exige cada vez mais esforços para a descolonização dos currículos universitários para o fomento de perspectivas e formações críticas, e também para o reconhecimento/identificação desses sujeitos com as bibliografias estudadas e a consequente relação com os contextos de vida-trabalho-intervenção (Nunes, 2021).

A inclusão da história dos povos indígenas e negros na educação básica, necessária também para o Ensino Superior, como estamos pautando nesta pesquisa, e a ocupação destas populações nos espaços formais de ensino, na condição de estudantes e professoras/es, são fundamentais para ampliação do conhecimento de(s)colonizado desde a diversidade ontológica e epistêmica. Temos compreendido que este movimento é imprescindível na formação em psicologia para a qualificação profissional nos aspectos teóricos, práticos e ético-políticos. Um exemplo concreto desse processo na realidade dos povos indígenas têm sido as inserções desses

sujeitos nas formações em psicologia e os deslocamentos produzidos por essa ocupação, tal como nos indicam as indígenas psicólogas mobilizadas na Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (ABIPSI).

A inserção dos sujeitos indígenas na formação e atuação em Psicologia, após aproximadamente 60 anos da regulamentação da profissão no país, tem muito a nos dizer, e para isso é preciso investigar a história da ciência e categoria no país, bem como escutar as/os indígenas psicólogas/os sobre esses processos e suas experiências. Esses são exercícios que buscamos realizar neste estudo. Podemos antecipar que a relação entre as demandas das comunidades, em função das relações de contato com a sociedade nacional e o desejo/interesse das pessoas indígenas na Psicologia como aspectos mobilizadores, que se encontra com epistemologias coloniais que dificultam as interlocuções com as múltiplas perspectivas dos povos originários. Contudo, a presença dos corpos-territórios indígenas na Psicologia reivindica e anuncia outros fazeres e saberes para as interlocuções necessárias com as distintas realidades.

A multiplicidade de cosmologias e cosmovisões indígenas é abordada aqui como potência no âmbito das diversidades epistêmicas e modos de relação entre seres (humanos e mais-que-humanos), em contraponto à aridez da monocultura do pensamento único que empobrece as experiências coletivas (La Cadena, 2018; Benites, 2021; Núñez, 2021). Neste ponto, a partir de experiências com os povos Kaiowá e Guarani, percebemos as potencialidades dos conhecimentos indígenas para as (trans)formações necessárias ao nosso tempo, a exemplo da relação dos povos com as forças vitais (terra, água, montanhas, rios etc.), que a cosmovisão ocidental interpreta como recursos para exploração, e os destrói, enquanto para os povos indígenas são fontes de vida comunitária a serem cuidadas (Kopenawa & Albert, 2010; Aty Guasu, 2012).

Os povos indígenas habitantes desse território, hoje nomeado Brasil, existem e reexistem há milhares de anos, elaborando conhecimentos e tecnologias para sobrevivência nas adversidades desse país continental (Prezia, 2017). É inegável a contribuição de suas elaborações, que foram úteis inclusive aos colonizadores em seus objetivos de colonização (Krenak, 2022a). Entendemos que os saberes indígenas podem ser importantes aportes para a (trans)formação em psicologia. E ao redirecionarmos a questão, cabe nos perguntarmos se a(s) psicologia(s) podem contribuir, a partir de uma relação dialógica, com as demandas atuais destes povos. Se sim, como?

Para avançar nesse questionamento, interpelamos as (não) implicações da(s) psicologia(s), enquanto ciência e profissão reproduzidas nos espaços de formação, com as

realidades indígenas. Partimos do pressuposto de que os movimentos de aproximação da(s) psicologia(s) com os povos indígenas possuem o potencial de colaborar com possíveis reparações das feridas coloniais, enquanto a perpetuação da invisibilidade apresenta-se como cumplicidade e manutenção das feridas abertas (Núñez, 2019).

Entendemos que este é um grande desafio e ao mesmo tempo um sonho, que vem sendo gestado, ainda que de forma tímida, por pessoas, sujeitos coletivos e movimentos sociais comprometidos com as realidades latino-americanas, especialmente com a vida dos povos originários. Nos somamos a esta coletividade desde nossas experiências, compreendendo que temos acúmulos históricos e um caminho por fazer, que tem como dimensão imprescindível e inegociável a presença dos povos indígenas e a dialogicidade com estes, a partir do entendimento de que estes possuem conhecimentos ancestrais e são os que melhor podem apontar as direções.

Para isso, o que podemos afirmar é que requer “uma pausa antes de entrar: tem que tirar as sandálias, não se pode entrar calçado” (Krenak, 2022b, p. 82), como um gesto de reverência e respeito, para assim assumir nossas ignorâncias e limitações, desvinculando do modo colonial do suposto saber universal sobre tudo e todos. A partir daí, se propor aos (des)aprendizados com os povos e seus conhecimentos (Martins, 2021), esse movimento exige a contínua reflexividade e autorreflexividade para evitar a reprodução dos padrões coloniais de poder e transformá-los em relações outras, pautadas por outros princípios, baseados na horizontalidade e reciprocidade (Mayorga, 2014). E de forma imprescindível, que seja orientado pelo compromisso ético-político gestado historicamente pelo *ethos* crítico daquelas/es que mergulham nas realidades populares, a fim de provocar mudanças (Mayorga, 2007), tais como parte das experiências da psicologia social na América Latina (Martín-Baró, 2017a).

A partir dessas provocações, objetivamos investigar a relação histórica entre experiências da(s) psicologia(s) junto aos povos indígenas, questionando as lacunas e potencialidades desta conexão, com intuito de promoção de reciprocidades dialógicas nos planos interepistêmicos e das *práxis*. Por interepistêmico compreendemos a distinção não hierarquizada entre as epistemes da(s) psicologia(s) e dos povos indígenas, sendo autônomas entre si, mas que podem encontrar pontos de confluência (Santos, 2015). E por *práxis*, tomamos a noção dos fazeres que caminham no enfrentamento das alienações coloniais e visam processos de conscientização enquanto horizonte para movimentos de libertação e descolonização desde os acúmulos das lutas anticoloniais (Martín-Baró, 2017c; Faria, 2021; Pavón-Cuellar, 2021).

Nesse sentido, esta pesquisa visa tensionar as hierarquizações coloniais nos âmbitos históricos e político-epistêmicos, responsáveis pela instituição da inferiorização dos conhecimentos e modo de ser/viver indígenas em detrimento da supremacia Ocidental (Quijano, 2005; Maldonado-Torres, 2008; Mignolo, 2014). Para isso, buscaremos dialogar e facilitar espaços de comunicação interepistêmica entre os saberes da(s) psicologia(s) e dos povos indígenas.

Como detalharemos no capítulo da metodologia, tivemos como campos de interlocução a produção científica da(s) Psicologia(s) junto aos povos indígenas, a partir da realização de pesquisa bibliográfica dos estudos de estado da arte produzidos e divulgados por psicólogos/os-pesquisadoras/es; as iniciativas das entidades representativas da categoria (Conselho Federal de Psicologia – CFP e Conselhos Regionais de Psicologia – CRP’s); e as elaborações de indígenas psicólogas vinculadas à Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (ABIPSI).

Esse esforço tem como objetivo a reconstituição do panorama histórico da relação entre a psicologia e os povos indígenas no Brasil. Para isso, realizamos a leitura de artigos, trabalhos acadêmicos (Trabalhos de Conclusão de Curso, Dissertações e Teses), livros e coletâneas, além de documentos e informações disponíveis em páginas da *internet*. A partir dessa apreciação, buscamos identificar elementos significativos das produções, tal como as populações estudadas, período histórico, teorias e métodos empregados, localização das universidades e dos campos de estudo, acontecimentos significativos, relatos de experiências de lideranças e profissionais-pesquisadoras/es, narrativas e recomendações para atuação, dentre outros.

Como proposta de uma pesquisa com contornos de intervenção, para além da sistematização e análise crítica, realizamos a oferta de disciplinas com a temática de “psicologia e povos indígenas” em cursos de graduação em Psicologia de diferentes Universidades. As instituições nas quais promovemos as experiências foram: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). A promoção dessas ofertas ocorreu entre os anos de 2022 e 2024, mediadas por metodologias dialógicas e articuladas aos conhecimentos originários, sendo facilitadas em colaboração com múltiplas/os parceiras/os (professoras/es e pós-graduandas/os), tal como informaremos ao longo do estudo.

Com esta pesquisa, buscamos, a partir dos diálogos interepistêmicos, colaborar com o reconhecimento das contribuições dos saberes dos povos originários para (trans)formação em psicologia, entendendo como pressuposto necessário para atuação psi junto aos povos indígenas, e mesmo para a potencialização das *práxis* psicossociais politicamente

comprometidas com os povos. Esse movimento corresponde ao projeto político e epistêmico de construção de processos formativos antirracistas e de(s)coloniais em psicologia, e em ciências humanas, capaz de formar sujeitos implicados com relações, sociabilidades e sociedades multiétnicas orientadas pela justiça social/racial.

Entendemos que para isso é necessário questionar e politizar a(s) psicologia(s) e suas propostas formativas, deslocando a falácia da neutralidade para o reconhecimento/enfrentamento das desigualdades históricas, de modo a proporcionar outras bases teóricas e práticas para os fazeres *psis* necessariamente engajados com os povos e suas organizações (Martín-Baró, 2017b; Faria, 2021).

Nesse sentido, esta tese está organizada em quatro capítulos, além da Introdução, capítulo da Metodologia e Considerações Finais. O primeiro capítulo, nomeado de “Caminhos/Palavras (Oguata/Ñe’e) entre a psicologia e os povos indígenas”, narra o percurso pessoal-coletivizado (constituído coletivamente) do encontro e vinculação com os povos indígenas. Compartilhamos nosso caminho de inter-relação com os povos originários, que tem como marco o contato com os Kaiowá e Guarani, em 2014, quando da transição de estado/cidade para acesso à Universidade e a graduação em Psicologia. Essa experiência mobilizou para a reconstituição da compreensão sobre os povos indígenas, anteriormente perpassada por ideologizações coloniais-racistas da formação básica, culminando com a transformação para o engajamento ético-político com as coletividades indígenas. Esse processo é contado de forma minuciosa, através das experiências vividas com as coletividades indígenas e seus territórios/movimentos em/de luta.

O segundo capítulo, intitulado de “Sulear político-epistêmico para as (trans)formações em Psicologia”, refere-se aos diálogos com perspectivas teóricas, que nos auxiliaram e auxiliaram nas aproximações com os povos indígenas desde a academia, com especial esforço da promoção de interlocuções desde a Psicologia enquanto postura/horizonte ético-político-epistêmica. São fundamentações que encontramos a partir do incômodo com as teorias psicológicas tradicionais e suas epistemes coloniais que reforçam noções hierarquizantes/desumanizantes. A busca por essas referências ocorreu no processo de formação através da inquietação quanto às bibliografias compartilhadas que não dialogavam e nem oportunizavam a aproximação com a realidade vivida pelos Kaiowá e Guarani. Nesse sentido, nos apoiamos em perspectivas críticas das ciências humanas e da psicologia social, que nos forneceram ferramentas teóricas para o empreendimento de aproximação comprometida com os povos originários.

No capítulo “Aproximações da psicologia com os povos indígenas no Brasil: panorama histórico” buscamos fazer uma sistematização para a construção do panorama histórico dos distanciamentos e aproximações das psicologias em relação aos povos indígenas no Brasil. Esse capítulo surge como uma demanda de compreensão de quando e como as psicologias passam a tomar a realidade e os povos indígenas como interlocutores/as, com o objetivo de qualificar as análises desde o prisma da história da ciência e profissão.

Para isso, elegemos três fontes de estudo: (1) O campo da Psicologia Científica composta por investigações científicas empreendidas por psicólogas/os-pesquisadoras/es com os povos indígenas, através da leitura dos estados da arte produzidos até o momento sobre o tema (Vitale & Grubits, 2009; Ferraz & Domingues, 2016; Silva & Macedo, 2021), acompanhado da busca nos materiais primários quando identificada a necessidade; (2) as iniciativas promovidas pelo Sistema Conselhos, especificamente o “Seminário Subjetividade e Povos Indígenas” (CFP, 2004), os livros “Psicologia e Povos Indígenas” (CRP/SP, 2010) e “Povos Indígenas e Psicologia: a procura do bem viver” (CRP/SP, 2016), e as “Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os) com Povos Indígenas” (CFP, 2022, 2024); e (3) o diálogo com a Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as), através da obra “Pintando a psicologia de jenipapo e urucum: narrativas de indígenas psicólogos(as) no Brasil” (ABIPSI, 2022).

Desse processo histórico podemos destacar que os primeiros registros de pesquisas com povos indígenas começam na década de 1980, o que nos informa que há ao menos quatro décadas das aproximações iniciais (Vitale & Grubits, 2009). No âmbito do Sistema Conselhos, organizado pelo Conselho Federal de Psicologia, temos o “Seminário Subjetividade e Povos Indígenas” como inaugural da relação das entidades representativas da psicologia com os povos originários, tendo sido uma demanda surgida através das comunidades indígenas e a realização apoiada pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi) (CFP, 2004).

Na década seguinte, entre 2006 e 2016, houve o protagonismo do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP/SP) na continuidade do diálogo com os povos indígenas, através do Grupo Trabalho Psicologia e Povos Indígenas e da promoção de diversos encontros, culminando nos dois livros lançados pela entidade contendo relatos de lideranças indígenas, de trabalhadoras/es-pesquisadoras/es da psicologia e de outras áreas (CRP/SP, 2010, 2016). Podemos afirmar que o CRP/SP levou a sério as recomendações e discussões elaboradas durante o Seminário de 2004.

O CFP retomou de forma mais significativa essa interlocução com o lançamento das Referências Técnicas, em 2022, que foram atualizadas em 2024, tendo, no intervalo de 2004 a

2022, realizado dois encontros sobre a temática. Além disso, o CFP produziu outras duas Referências mais gerais, sem serem específicas para os povos indígenas, mas que as menciona, são elas: Referências Técnicas para Atuação das(os) Psicólogas(os) em Questões Relativas à Terra (CFP, 2019) e Referências Técnicas para Atuação das(os) Psicólogas(os) com Povos Tradicionais (CFP, 2019)¹.

Já em 2022, temos o importante acontecimento da criação da Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (ABIPSI) que, assim como os demais avanços que tivemos na relação entre psicologia e povos indígenas, emerge da participação de indígenas psicólogas no X Congresso Nacional de Psicologia, em 2019. Por sua vez, essa criação protagonizada pelo coletivo de indígenas psicólogas/os tem a ver com a luta do movimento indígena pelo direito à educação, com destaque para o acesso e permanência nas universidades, conquistados através das Políticas de Ações Afirmativas, que possibilitaram e geraram os primeiros frutos da formação de profissionais indígenas na segunda metade dos anos 2000.

Consideramos a insurgência da ABIPSI como um acontecimento substancial pela emergência desse sujeito coletivo no interior da Psicologia, ocupando lugar de enunciação a partir de seus corpos-territórios e demandando a transformação da ciência e profissão. Essa conjuntura promove o deslocamento dos povos indígenas na psicologia, que, convencionalmente, ocupavam lugares objetificados, para a posição de sujeitos. Esse movimento adquire especial relevância, com a inserção das/os indígenas psicólogas/os nos equipamentos das políticas públicas e também no Sistema Conselhos, ocupando espaços e contribuindo com os debates no Conselho Federal de Psicologia e Conselhos Regionais de Psicologia.

No capítulo intitulado de “Campos-movimentos de produção de conhecimento: a formação em psicologia” relatamos as experiências de proposição de disciplinas de “Psicologia e Povos Indígenas” em três universidades diferentes, sendo elas: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Essa proposta remete ao nosso incômodo sobre a ausência do diálogo com os povos indígenas na formação em psicologia, que nos mobilizou para o estudo das aproximações e distanciamentos históricos, e também para ações para além da análise crítica, tendo sentidos de intervenção propositiva na realidade.

¹ Essas Referências Técnicas não fizeram parte do escopo da pesquisa, apesar de compreendermos a importância histórica e política.

As três experiências foram especiais e potentes, do ponto de vista da provocação de debates, sensibilização das/os estudantes e politização da formação em psicologia, o que estamos qualificando como movimento de (trans)formação. As ofertas das disciplinas foram viabilizadas por parcerias com colegas pós-graduandas/os e professora-orientadora, no caso da UFMG, e com professoras-colaboradoras na UFPE e UFGD. Apesar das singularidades dessas experiências, houve questões comuns, tal como o relato do desconhecimento ideologizado das/os estudantes em relação às histórias e realidades dos povos indígenas. Destacamos como potência desse processo (trans)formativo a abertura para a produção de deslocamentos intersubjetivos no encontro com os povos originários, especialmente mediado por linguagens artísticas e estéticas.

É com essa costura que convidamos a/o leitora/r a puxar uma cadeira, visualizar atentamente o espaço, o tecido histórico das relações entre as psicologias e os povos indígenas e, se sentindo à vontade, pegar uma agulha ou outro material para colaborar com esse tecer/colorir coletivo da Psicologia com outros tons e matérias, pois esse é um campo que requer engajamento e participação. Mas antes de entrar na roda, é preciso ter a reverência e a licença, que pode ser adquirida com o sintonizar do coração ao ritmo da terra (Krenak, 2022b), no diálogo com as lideranças e as/os mais velhas/os, e na interlocução com os encantados. É preciso saber chegar, e (re)conhecer para (des)aprender. São esses nossos convites-recomendações.



Foto 1. Tecer coletivo. Registro da disciplina “Psicologia, Povos Indígenas e Povos Quilombolas”, na UFMG. Fonte: Acervo Coletiva Urucum e Girassol.

2 METODOLOGIA

A discussão metodológica perpassa e constitui este estudo, desde a reflexividade e perspectiva de indissociabilidade entre teoria e princípios ético-políticos. Contudo, dedicamos este espaço para fazer algumas especificações em relação aos procedimentos metodológicos adotados e realizados para a produção da tese.

Cabe destacar que este estudo parte do compromisso social e ético-político do pesquisador e orientadora com os povos indígenas, tal como será destacado no capítulo “Caminhos-palavras (oguata-ñe’e) entre a psicologia e os povos indígenas”. Essa postura é determinante na escolha do tema e dos caminhos metodológicos. Partimos da crítica à noção de neutralidade positivista e nos desprendemos desta ao compreendermos a investigação científica como um ato ético-político. Desse modo, a objetividade está relacionada com o envolvimento com as questões que atravessam nossos campos e sujeitos de interlocução mais do que com o pretenso e falacioso discurso do distanciamento.

Nesse sentido, são os encontros, afetações e agenciamentos produzidos com a realidade dos povos indígenas, em diálogo com as perspectivas teóricas da psicologia social e estudos críticos, que conduzem e orientam nossas elaborações epistêmicas e metodológicas. Em especial, foi o contato com o contexto cruel e violento da cidade de Dourados, município do Mato Grosso do Sul (MS), que nos provocou a percorrer esse caminho investigativo, com objetivo de produzir análises, reflexões e proposições para a intervenção na realidade social.

De forma mais específica, esse estudo é continuidade das elaborações da pesquisa de mestrado (Faria, 2021), e nasce do incômodo com a ausência do diálogo entre a psicologia e os povos indígenas na formação em Psicologia da UFGD. Os desconfortos estavam associados com a realidade de violência sofrida historicamente pelos povos indígenas da região e a avaliação do pouco envolvimento do curso com a realidade, incluindo a não incorporação² dos assuntos nas aulas e/ou matrizes curriculares.

Essa narrativa conduz a uma primeira proposição metodológica: a autoetnografia crítica (Denzin, 2017). Essa perspectiva teórico-metodológica compreende a intersecção das biografias com as dimensões históricas, políticas, culturais, dentre outros aspectos que constituem a vida, no processo de produção do conhecimento. Esses elementos são inseridos como parte fundamental do conhecimento científico, de modo que os sujeitos que narram as

² É importante destacar que haviam e há iniciativas de professoras/es mobilizadas/os pelo contexto e relação com os povos indígenas, contudo, em nossa compreensão da experiência vivida e pelo cenário de violações, não contemplava e/ou acompanhava as necessidades sociais e históricas do território.

experiências vividas produzem elaborações sobre a mesma, perpassada pela reflexividade dos processos. Em especial, a noção de autoetnografia performativa crítica de Denzin (2017) defende a desnaturalização das convenções racializadas a partir das textualidades, capaz de promover interlocuções e registros de narrativas distintas das oficializadas e socialmente/politicamente hegemônicas.

Sobre a autoetnografia, temos no campo da psicologia crítica o livro *“Psychology Through Critical Auto-Ethnography: Academic Discipline, Professional Practice and Reflexive History”*, de Ian Parker (2020), que narra a experiência do autor como “estudante, pesquisador, professor e ativista social” (Moreno-Camacho, 2021 p. 371, tradução nossa) e sua reflexividade sobre a história e caminhos da Psicologia, a partir de seus encontros e desencontros com esta.

Em nossa trajetória, essa perspectiva metodológica se conecta com a vivência de “habitar o campo” (Faria & Martins, 2022a) e tudo que esse processo implica. Desde essa compreensão, não se vai “ao campo”, mas se vive o campo, ou seja, não há uma cisão entre o fazer e o campo da pesquisa, tal como é convencional em algumas noções teórico-metodológicas. Esse entendimento envolve habitar o campo, como já afirmado, e permitir ser habitado pelo campo (Faria & Martins, 2022a).

Para nós, essa condição é marcada pela experiência de habitar os territórios originariamente ocupados pelos povos indígenas e o ressoar promovido por esse contexto, de modo que este se impregna em nossas reflexões e sensibilidades, que no caso dos Kaiowá e Guarani tem a ver com os elementos tangíveis e intangíveis da compreensão cosmológica do tekoha (lugar de onde se é) e a terra vermelha que colore corpos e (inter)subjetividades. Outro deslocamento é o lugar de sujeito e interlocução, que passa a ser compartilhado entre diferentes agências humanas (vínculos interpessoais e políticos) e entidades (divindades ou guardiões, teko jara para os Kaiowá e Guarani), rompendo com a relação sujeito-objeto e a limitação antropocêntrica.

A conjuntura complexa do Mato Grosso do Sul, do Brasil e da América Latina nos convoca, para além das reflexões, ao engajamento com os povos e seus territórios, que no âmbito metodológico está associado aos princípios da pesquisa-ação (Fals Borda, 1977; Brandão & Steck, 1999) e pesquisa-participante (Brandão, 1981; Paulon, 2005), no sentido da busca por colaborar com a transformação da realidade social, tal como adotamos em nossas experiências investigativas e neste estudo. Nesse sentido, a intersubjetividade da investigação se articula com sujeitos e movimentos sociais, compondo o campo de produção de

conhecimento, que em nossa trajetória está relacionada com a aproximação aos movimentos indígenas e suas narrativas, bem como a composição de redes solidárias aos povos originários.

Esse movimento envolveu a escuta e leitura das pessoas e de seus territórios originários, assim como de suas produções acadêmicas e documentos. Nesse sentido, parte fundamental do aprofundamento das reflexões e sensibilidades perpassa a pesquisa bibliográfica, que neste estudo esteve direcionada aos materiais relativos à aproximação da psicologia e aos povos indígenas, por ser o enfoque da investigação.

Dentre a amplitude do campo e as especificidades na história da psicologia, definimos três recortes para a pesquisa bibliográfica, com o objetivo de sistematização do panorama histórico da relação entre psicologia e povos indígenas: (1) a literatura científica da Psicologia; (2) as iniciativas do Sistema Conselhos; e (3) a constituição da Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (ABIPSI).

Para o primeiro recorte, realizamos a leitura dos estudos da arte produzidos até o momento sobre as pesquisas em torno da articulação entre psicologia e povos indígenas, constituídos pelas investigações de Vitale e Grubits (2009), Ferraz e Domingues (2016), Silva e Macedo (2021). Além desses, incluímos a dissertação de Fernandes (2017), por trazer elementos importantes para essa composição.

Buscamos identificar, nos levantamentos feitos por estas/es autoras/es, as seguintes dimensões: autoria e ano, área, fundamentação teórica, método e procedimentos metodológicos, povos e Universidades. Essa decisão está relacionada aos nossos interesses de conhecer, nos estudos, os períodos, as características epistemológicas, as estratégias metodológicas, as populações e as localizações corpo-geopolíticas dos estudos, de modo a nos permitir tecer um panorama da história de relação entre psicologia e povos indígenas.

Destacamos que, quando da insuficiência de informações para esses dados nos estados da arte (Vitale & Grubits, 2009; Ferraz & Domingues, 2016; Silva & Macedo, 2021) e na dissertação (Fernandes, 2017), recorremos às fontes originais quando disponíveis para a produção e qualificação das análises. É importante ressaltar que tivemos dificuldade em encontrar os estudos mais antigos pela não disponibilidade *on-line*, sendo uma lacuna e uma indicação para possíveis ações de inserção destes pela importância histórica e científica. O movimento de acessar as fontes primárias permite o aprofundamento das avaliações, mas que, pela indisponibilidade de algumas destas, e os limites do próprio estudo, não foi possível fazer com todos, sendo os estados da arte o principal recurso bibliográfico para esse eixo.

O segundo recorte do panorama histórico foram as iniciativas promovidas pelo Sistema Conselhos, abrangendo a temporalidade de 2004 a 2024. O marco inaugural da aproximação

formal das entidades de psicologia com os povos originários foi o “Seminário Subjetividade e Povos Indígenas”, realizado em 2004, na cidade de Luziânia/GO, com apoio do Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Desse evento e de outro, “Subjetividade e a Questão da Terra”, foi produzida a “Cartilha Série Gente da Terra” (CFP, 2004), sendo uma espécie de sistematização das discussões realizadas durante os encontros.

Desse material, analisamos a “Parte II”, constituída pela relatoria do “Seminário Subjetividade e os Povos Indígenas”. Conhecemos a existência desse documento a partir da interlocução com Paulo Maldos³, quando da composição da Rede de Psicologia e Povos da Terra⁴. A cartilha, por motivos que desconhecemos, até certo tempo estava indisponível na *internet*, sendo um documento de grande relevância para a história da psicologia, e que estava inacessível. Entretanto, por questões que também não sabemos, foi inserida nas plataformas do CFP e CRP/SP⁵.

Buscamos identificar e analisar elementos importantes dessa experiência inaugural, tal como os povos indígenas e profissionais presentes, o formato do encontro, a metodologia utilizada, e os temas discutidos. Entendemos que essa análise oferece pistas para compreensão da relação histórica entre psicologia e povos indígenas, além de apresentar direcionamentos para as aproximações, articulações e compromissos da profissão com as coletividades indígenas.

Compondo esse segundo recorte, examinamos as articulações e as produções do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP/SP), por se constituir em uma das contribuições bibliográficas mais significativas divulgadas por entidades do Sistema Conselhos. Destacamos que essa delimitação ao CRP/SP tem a ver com as mobilizações realizadas e divulgadas pelo Conselho, assim como pela disponibilidade dos materiais e registros das atividades. O acesso aos documentos e referências se deu através da página na

³ Paulo Maldos é psicólogo, tendo trajetória de atuação junto com os povos originários a partir da vinculação com Cimi, CFP e Presidência da República. Paulo esteve na organização do Seminário Subjetividade e Povos Indígenas.

⁴ A Rede de Psicologia e Povos da Terra é um coletivo de profissionais e pesquisadoras/es da psicologia, que se formou a partir do “I Encontro da Rede de Articulação: Psicologia, povos indígenas, quilombolas, tradicionais, de terreiro e em luta pelo território” (ERA), em 2018. Desde então, esse coletivo se mobiliza em um grupo do *WhatsApp* funcionando como um espaço de compartilhamento de informações e interlocução. Em 2024 houve encontros mensais para debates da conjuntura e temas específicos, mas que não se sustentaram.

⁵ Até antes das conversações com Paulo desconhecíamos a existência da Cartilha, apesar da trajetória de estudo sobre o tema e composição de espaços de discussão com outras/os pesquisadoras/es, que também não tinham informações do documento, sendo uma novidade para o grupo da Rede de Psicologia e Povos da Terra, coletivo que vem se articulando desde 2018 com integrantes de diferentes territórios e histórias de envolvimento com os povos originários.

internet do “Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas”⁶ e dos livros “Psicologia e Povos Indígenas” (CRP/SP, 2010) e “Povos Indígenas e Psicologia: a procura do Bem Viver” (CRP/SP, 2016).

A partir desses materiais pudemos acessar as mobilizações realizadas pelo CRP/SP entre o período de 2005 e 2016. Das produções do CRP/SP (2010, 2016), realizamos procedimento próximo ao do CFP (2004), quanto aos elementos compreendidos como importantes: temas, participantes (lideranças e profissionais), características epistemológicas e metodológicas quando de estudos, dentre outros. Destacamos que entre o livro de 2010 e 2016 é possível notar movimentos importantes, tal como o direcionamento ético-político da entidade orientada pelo horizonte da “procura do Bem Viver”, assumindo essa concepção indígena como projeto compartilhado com os povos originários.

O terceiro recorte dessa pesquisa bibliográfica/documental é voltada para a composição da Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as), a partir do acesso à página da organização na rede social *Instagram*, especialmente para obter informações complementares sobre a história do movimento, e o livro “Pintando a Psicologia de Jenipapo e Urucum: narrativas de indígenas psicólogos(as) no Brasil”, organizado e publicado pela ABIPSI em 2022.

A relevância histórica da ABIPSI e suas produções está no protagonismo das/os indígenas psicólogas/os no interior da psicologia, se organizando enquanto sujeito coletivo com especificidades narradas desde suas próprias vozes e compreensões de mundo, que por sua vez estão associadas aos seus corpos-territórios e localização geopolítica de pertencimento. Buscamos dialogar com essas narrativas, ressaltando as experiências compartilhadas pelas/os indígenas psicólogas/os, suas avaliações sobre a ciência e profissão, e as orientações para o compromisso ético-político, bem com as articulações teórico-conceituais e os conhecimentos territorializados.

Outra parte significativa do nosso movimento de habitar e viver o campo, foi a proposição interventiva de disciplinas para cursos de graduação em Psicologia em três Universidades (UFMG, UFPE e UFGD) com o tema “Psicologia e Povos Indígenas”⁷. Como mencionado na introdução, essas experiências tiveram como objetivo, para além da crítica, propor a (trans)formação da aproximação entre estudantes de psicologia e povos indígenas, a

⁶ O grupo se constitui formalmente em 2008, a partir de movimentações que vinham sendo realizadas pelo CRP/SP desde 2005, após as provocações do Seminário Subjetividade e Povos Indígenas, tal como detalharemos no item 5. Ver: <http://www.crp.org.br/povos/povos/>

⁷ Na UFMG, por questões relativas aos temas de envolvimento da equipe docente, houve a inclusão da população quilombola, especialmente fomentada por Amanda Barbosa Veiga dos Santos.

partir da introdução de disciplinas optativas no currículo acadêmico⁸. Foram experiências pontuais, com a duração de um semestre letivo, mas que foram muito potentes, tanto do ponto de vista dos deslocamentos ético-político-epistêmicos quanto da produção de conhecimentos e sensibilidades outras junto com as turmas e equipes docentes.

Em cada uma dessas intervenções, contamos com parceiros/as na condução das disciplinas, sendo essa oportunidade elemento significativo para as atividades e mobilizações pedagógicas. Na UFMG tivemos a equipe docente formada por seis estagiárias/os docentes da pós-graduação em Psicologia e professora orientadora. Na UFPE estivemos na condição de professor voluntário em colaboração com a professora efetiva. E na UFGD, semelhante à UFPE, incluindo a participação de residentes da Residência Multiprofissional em Saúde Indígena do Hospital Universitário/UFGD⁹ e colaboradoras/es convidadas/os.

Nas três experiências buscamos, como exercício ético-político-epistêmico, o diálogo com as produções indígenas, sejam estas acadêmicas ou artísticas. Em especial, na UFPE e UFGD construímos a bibliografia básica da disciplina majoritariamente e/ou exclusivamente com autoras/es indígenas. Destacamos também os deslocamentos da sala de aula para outros espaços, tal como praças públicas, como fundamentais para a produção de inquietações e intersubjetividades críticas, como compartilharemos na descrição e análises dessas experiências.

Como procedimento metodológico e didático, além da perspectiva da dialogicidade e horizontalidade na relação pedagógica com as/os estudantes, tivemos como recurso a mobilização das sensibilidades criativas a partir da incorporação de músicas, documentários e a composição dos cenários para as aulas. Esse movimento esteve associado com o incentivo ao protagonismo das/os estudantes no processo de produção e circulação do conhecimento.

Para o registro dessas experiências, propusemos a construção do que nomeamos como “Diário de Aula”, inspirado no diário de campo, onde registramos os acontecimentos, reflexões, sensibilidades e os caminhos formativos. Apresentaremos entre aspas as contribuições das/os interlocutoras/es quando anotadas nos diários de forma literal. Acompanhou processo também como estratégia de registro e de narração a produção de imagens por meio de fotografias de momentos significativos, sendo parte da construção discursiva da pesquisa.

⁸ A UFGD foi a única que já contava com uma disciplina em interface com os povos indígenas em caráter optativo, marcando o empenho de professoras/es com essa pauta.

⁹ A RMSI HU/UFGD é a primeira e única com ênfase em Saúde Indígena do Brasil, marcando sua importância no cenário de formação e atuação com as populações indígenas.

Essa ecologia metodológica compõe nossa proposta metodológica, orientada por princípios ético-político-epistêmicos desde o entendimento da urgente e necessária compreensão e promoção da aproximação comprometida entre as psicologias e os povos originários. A reflexividade crítica esteve como um exercício permanente para a produção e reorganização das estratégias, bem como para a abertura às condições exigidas e permitidas pelo campo. A seguir, compartilhamos parte dos caminhos-palavras na relação com os povos originários percorridos até aqui.

3 CAMINHOS/PALAVRAS (OGUATA-ÑE'E) ENTRE A PSICOLOGIA E OS POVOS INDÍGENAS

Os caminhos para essa pesquisa iniciam a partir de inquietações quando da minha (nossa¹⁰) formação em psicologia, na graduação, entre os anos de 2014 e 2018, pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), se estendendo para o mestrado em Psicologia, na linha de processos psicossociais, entre 2019 e 2021, também pela UFGD, e que me acompanharam pelo doutorado (2021-2025) em Psicologia, na área de Psicologia Social na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Foi em Dourados, no Mato Grosso do Sul (MS), que pude (re)conhecer os povos indígenas, especialmente os Kaiowá e Guarani. O deslocamento que oportunizou o (re)conhecimento dos Kaiowá e Guarani esteve vinculado ao acesso ao Ensino Superior, quando da transição de Goiânia/GO, local de naturalidade, para Dourados/MS. É nessa experiência em direção à formação que se dá a relação entre a psicologia e os povos indígenas em meu oguata [caminho, em guarani].

O MS possui a terceira maior população indígena do Brasil (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2023), sendo que a Reserva Indígena de Dourados (RID) apresenta uma das maiores concentrações populacionais em território indígena do país (Mota & Cavalcante, 2019). A RID, bem como outras Reservas do MS, tem sua área limítrofe com o perímetro urbano e com propriedades em posse atual de karai [não indígenas]. Essa condição proporciona a presença cotidiana dos Kaiowá e Guarani pela cidade. Entretanto, o que poderia ser uma convivência interétnica enriquecedora se configura por relações de hostilidades dos karai para com os/as indígenas, baseadas em perspectivas colonialistas ideologizadas pelos poderes do agronegócio e suas monoculturas territoriais e intersubjetivas com fins de manutenção da ocupação dos territórios indígenas para exploração capitalista transnacional (Martins, 2018; Svampa, 2019; Faria, 2021).

O enredo complexo e conflituoso de Dourados, que habitei de forma ininterrupta entre os anos de 2014 e 2021, me trouxe inúmeras inquietações, principalmente relacionadas ao meu desconhecimento da história dos povos indígenas e do desejo de aproximação com os Kaiowá e Guarani, população marcada por processos de espoliação, discriminação e violência oriundos do contato colonial. Para além da história colonial, são populações que congregam

¹⁰ O plural acompanha a narrativa, por se tratar de uma experiência coletivizada com outros/as sujeitos, e ainda pela compreensão do pessoal-político.

conhecimentos e práticas milenares, repassadas geracionalmente pela oralidade, e com modos relacionais impressionantes, especialmente no campo das alteridades harmoniosas com os seres humanos/mais-que-humanos e com o espaço (Benites, 2021).

O desconhecimento das histórias e experiências indígenas compõe estruturalmente a formação intersubjetiva e o imaginário coletivo da sociedade brasileira (Prezia, 2017). Esse processo passa pela ocultação e/ou distorção da narrativa histórica, a partir do discurso dos “vencedores”, neste caso, dos colonizadores, de modo a adquirir estatuto de verdade ao permear os livros didáticos, as iconografias, as produções audiovisuais, as grandes mídias, entre outros aparelhos ideológicos de (de)formação das subjetividades (Limberti, 2012).

Em minha experiência, estive atravessado por esse processo de desinformação politicamente intencional, no qual o contato com os povos indígenas foi restrito aos conteúdos escolares, que reiterava a narrativa do alegórico descobrimento, e dos conteúdos cinematográficos, que reproduziam/reproduzem a imagem folclórica do ser indígena. Essas imagens coloniais, produzidas para caracterizar os povos indígenas, insistem em marcá-los como populações do passado e/ou com contornos estereotipados pelos adornos e indumentárias tradicionais, como os cocares e vestimentas (Munduruku, 2012). Em ambas as caracterizações repercute o princípio colonial de inferiorização dos povos originários, a partir da construção de representações do “ser selvagem” desde a concepção etnocêntrica e eurocêntrica de civilização.

Ainda, impor aos povos indígenas a temporalidade do passado apresenta-se como estratégia para negação de seus direitos originários na atualidade, principalmente os direitos relacionados aos territórios tradicionais. É possível observar esse movimento por meio de proposições político-jurídicas, como as da “aculturação”, “integração”, “emancipação”, “marco temporal” dentre outros termos e teses que visam destituir o pertencimento dos povos às suas tradições e aos seus territórios (Munduruku, 2012).

Distinto deste cenário ideologizado de ocultar e/ou localizar os povos indígenas no passado distante, a realidade douradense e sul-mato-grossense escancara as contradições históricas pela presença massiva dos/as indígenas neste território, especialmente dos Kaiowá e Guarani. Ainda assim, os mecanismos de ideologização operam de maneira contundente no imaginário social. Como não é possível negar a presença destes povos, a ideologização é direcionada aos aspectos da distorção histórica e intersubjetiva, como a contraditória elaboração da imagem do “índio invasor” quando são estes os habitantes originários dos territórios que foram brutalmente expropriados pelos esbulhos realizados pelas políticas coloniais-estatais, como confirmam os documentos históricos e estudos antropológicos/arqueológicos/etnográficos (Melià, 1990; Brand, 2004; Brasil, 2014).

Perversamente racista, há também outras caracterizações que estigmatizam os/as indígenas enquanto “violentos”, “bêbados”, dentre outros. Esses rótulos negam o processo histórico de introdução dessas experiências pelos próprios colonizadores como estratégia de colonização. Em conversa com a ñandesy [rezadora] Rosely, da Terra Indígena Panambizinho, tive a oportunidade de escutar a história fundadora da violência para os Kaiowá e Guarani que, desde a narrativa da ñandesy, se estabelece a partir do assassinato de um rezador por um fazendeiro, desorganizando a sociabilidade tradicional. De acordo com Rosely, esse é o princípio da violência entre os Kaiowá e Guarani, gerado a partir do violento contato colonial.

Assim como a violência, o abuso de álcool e outras drogas não fazia parte dos costumes desses povos, que possuem como bebida tradicional a “chixa”, utilizada para fins ritualísticos e festivos, sendo a bebida alcoólica nos moldes problemáticos de consumo atual introduzida pelos não indígenas, inclusive com estratégia de colonização e desintegração sociocomunitária (Moretti, 2017; Vincoletto, 2021).

Uma outra compreensão que revela os mecanismos de desumanização dos Kaiowá e Guarani no MS é a nomeação de “bugre”, algo próximo ao silvícola, uma caracterização de não humanidade ou de humanidade inferior (Limberti, 2012). É assim que, por vezes, escutei pessoas se referirem aos indígenas em Dourados: “são os bugres”. Ao tomar conhecimento do significado passei a tensionar quando da escuta em conversas. É simbólico, e cruel, que a nomeação “bugreiro” era destinada aos responsáveis pelo extermínio dos povos indígenas no início século XX, quando da invasão e expropriação dos territórios para abertura das frentes de colonização, a exemplo da dizimação de pelo menos 2/3 da população Xokleng no estado de Santa Catarina protagonizada pelos “bugreiros” (Bringmann, 2007).

Os conflitos sociopolíticos se expressam também na Universidade. Os desconhecimentos e distorções nos acompanham enquanto estudantes em formação, sendo o espaço universitário uma possibilidade de ampliação do conhecimento e de (des)aprendizagem a partir dos diálogos e leituras. Contudo, os embates ideológicos e políticos se fazem presentes, especialmente na UFGD, que congrega os cursos da Faculdade de Ciências Agrárias (Agronomia, Engenharia Agrícola, Engenharia de Aquicultura e Zootecnia) e da Faculdade Intercultural Indígena (Teko Arandu¹¹ e Licenciatura em Educação do Campo). Nessa configuração, temos espacialmente separados por uma avenida os prédios em que se encontram pessoas vinculadas aos grandes latifúndios (filhos, sobrinhos, netos e demais herdeiros), ou que

¹¹ Curso de Licenciatura Plena em Educação Intercultural voltada para formação de professores/as das etnias Guarani e Kaiowá nas áreas de Ciências Humanas, Linguagens, Matemática e Ciências da Natureza.

desejam vincular-se, e indígenas de diversos territórios, inclusive de retomadas que estão em embate direto com os atuais latifundiários que ocupam suas terras tradicionais, os tekoha [lugar de onde se é, onde se realiza o modo de ser originário] (Benites, 2021).

Nesse cenário, parte significativa das/os estudantes e docentes vinculadas/os ao curso de psicologia da UFGD se apresentavam em lugar de suposta neutralidade, seja pelo pouco engajamento com as pautas indígenas ou pela ausência desses debates no currículo acadêmico. Esse último aspecto é significativo para os objetivos apontados nesta pesquisa. Apesar da intensa presença indígena na região, consequentemente nas políticas e serviços públicos de possível atuação profissional da(s) psicologia(s), havia escassa abordagem das temáticas indígenas no curso. A exceção deste quadro foi a disciplina de “Psicologia da Saúde Indígena” ofertada em condição de eletiva (não obrigatória) por dois semestres, 2017/2 e 2018/2, pela professora Catia Paranhos Martins.

Outros movimentos antagônicos à monocultura do pensamento e em solidariedade aos povos indígenas no curso de psicologia da UFGD, do qual fiz parte durante toda a graduação, foram os eventos realizados pelo Centro Acadêmico de Psicologia (CAPsi) que discutiam as realidades indígenas, sendo constantemente atacados por ofensas aos/às seus/suas membros/as pela implicação com as pautas indígenas. Nesses espaços promovidos pelo Movimento Estudantil da psicologia, convidamos lideranças, professores/as indígenas e apoiadores/as indigenistas para os diálogos, sendo momentos profícuos de reflexão e aproximação com as experiências de vida e luta dos povos.

Nesse contexto, o tímido diálogo da(s) psicologia(s) com a realidade dos povos indígenas gerava angústia e incômodos. Dentre os motivos geradores destes sentimentos estava a coexistência constante com os conflitos sangrentos para povos Kaiowá e Guarani em confronto com as dinâmicas das territorialidades criminosas do agronegócio (Svampa, 2019), com apoio e/ou omissão do Estado (Pereira, 2003), havendo a mínima atenção nos espaços de discussão das aulas e do currículo.

Ao longo do período em que habitei as terras vermelhas Kaiowá e Guarani, acompanhei de perto: despejos judiciais da comunidade de Apyka’i, liderado pela guerreira Damiana¹², e os atropelamentos cruéis de seus familiares por serem alocados à beira da estrada; o Massacre

¹² A luta de Damiana pela retomada do tekoha Apyka’i é representativo da luta Kaiowá e Guarani por suas terras tradicionais, em função da persistência da reivindicação e da brutalidade das violências. Damiana faleceu em 2023 sem ver o seu território ser demarcado. Ver: <https://theintercept.com/2019/07/11/a-luta-de-uma-guarani-kaiowa-fui-expulsa-da-minha-terra-seis-vezes-e-perdi-marido-filhos-e-netos/>

de Caarapó com o assassinato de Clodiodi de Souza¹³, e a criminalização/encarceramento de seu pai Leonardo de Souza; a violência brutal realizada pela Polícia Militar de Caarapó contra Alexandre Claro, diagnosticado com esquizofrenia, alvejado com dois tiros em suposta contenção de surto psicótico¹⁴; os ataques às retomadas de Nhu Vera I e II, em Dourados; as tensões nas retomadas (Kunumi Poty Vera, Guapo'y, Ñandeva, Pindoroki), do que veio a ser reconhecido como Terra Indígena Dourados Amambai Peguá I, em Caarapó; dentre outros acontecimentos.

A violência colonial exercida pelo agronegócio com apoio e/ou negligência do Estado assume requintes de crueldade assustadora nos territórios Kaiowá e Guarani, podendo ser definida pela noção de Massacre, pela desigualdade de forças e intensidade dos atos violentos contra as comunidades. Expressão disso, por exemplo, foi a recente investida policial à retomada de Guapoy, quando, com o aval do governo do estado, as forças de segurança pública reprimiram brutalmente os/as indígenas que haviam retornado ao seu território originário. Dentre os desfechos dessa ação esteve a execução de Vitor Fernandes, de 42 anos, e o ferimento de um adolescente de 13 anos por bala de fuzil 762 disparado por helicóptero¹⁵.

O Massacre de Guapoy, protagonizado pela Polícia Militar do MS, e o Massacre de Caarapó, executado por fazendeiros e pistoleiros, remete à política/paradigma de extermínio (Munduruku, 2012) fundada pelo colonialismo a partir da desumanização dos povos e o interesse na expropriação de seus territórios-corpos (Faria, 2021). Essa incidência geográfica e corpórea da violência colonial é parte do legado colonialista de exploração da modernidade/colonialidade, que assume diferentes facetas ao longo da história, a exemplo das políticas institucionais dos órgãos indigenistas de remoção forçada dos Kaiowá e Guarani de seus tekoha para o confinamento em pequenas Reservas Indígenas¹⁶, situação que está diretamente ligada com o sofrimento e as mazelas vivenciadas por estes povos na atualidade (Brand, 2004).

¹³ Assim ficou conhecido o ataque violento dos fazendeiros na cidade de Caarapó, que vitimou fatalmente o Agente Indígena de Saúde Clodiodi de Souza. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=slfJXEjQRA4>.

¹⁴ Além dos disparos, Alexandre Claro foi encarcerado por esse acontecimento em questão. Ver: <https://noticiasanarquistas.noblogs.org/post/2017/03/14/caarapo-ms-liberdade-para-o-indigena-guarani-kaiowa-alexandre-claro/>.

¹⁵ Informações obtidas por matérias jornalísticas e relatos de um sobrevivente do Massacre em uma atividade de memória realizada no dia 14 de junho de 2024, dois anos após o Massacre, na Faculdade de Direito e Relações Internacionais da UFGD. Ver: <https://www.brasildefato.com.br/2022/07/06/guarani-kaiowa-massacre-de-guapoy-escancara-historico-de-confinamento-e-escalada-da-violencia>.

¹⁶ Entre 1915 e 1928 foram criadas pelo Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN) 8 pequenas Reservas no estado de MS, que tiveram função de abrigar precariamente as populações indígenas retiradas de forma violenta e forçada de seus territórios originários (Brand, 2004).

A condição de reservamento/confinamento dos Kaiowá e Guarani tem sido uma das forças propulsoras dos movimentos de retomada territorial, ou seja, de retorno aos territórios originários. Esse processo ocorre pela relação de pertencimento ao tekoha – lugar onde se pode exercer o modo de ser –, amparado pela memória histórica das/os mais velhas/os, e pela situação de precarização da vida e modos de ser característica das Reservas. Entretanto, essas ações autodeterminadas pelos povos para escaparem da violência atual e repararem a violência histórica são respondidas pelos fazendeiros e pelo Estado com mais violência, estabelecendo um ciclo de violência espiralar (Martín-Baró, 2017a) que tem regado as terras no MS com muito sangue indígena, perpetuando e atualizando a violência colonial (Faria, 2021).

Esse contexto e acontecimentos, que tive acesso ao habitar as terras vermelhas¹⁷ tingidas por sangue indígena¹⁸, potencializaram os sentimentos de revolta e indignação diante das violências produzidas pelas estruturas de poder colonial-capitalista. A conscientização crítica sobre as desigualdades estruturantes da sociedade, incipientes quando da minha participação no movimento estudantil secundarista em Goiânia, se ampliou radicalmente ao acompanhar de perto o cenário de barbárie vivenciado pelos Kaiowá e Guarani.

A descontextualização e indiferença da formação em psicologia com relação a essa cruel realidade era angustiante. Essa condição, somada com as participações solidárias em atividades promovidas pelas organizações Kaiowá e Guarani e grupos de apoio, despertaram o interesse de abordar criticamente a situação dos povos originários desde a(s) psicologia(s) nas trincheiras acadêmicas, como forma de preencher as lacunas curriculares e contribuir com a produção de conhecimento comprometida com os povos, suas lutas e seus direitos.

Ao compreender, a partir da escuta e de diálogos críticos, a conjuntura política de genocídio historicamente direcionada aos Kaiowá e Guarani, busquei me aproximar de movimentos de solidariedade a estes povos. Anterior à pesquisa acadêmica, iniciei a participação política junto aos/às indígenas e apoiadoras/es indigenistas. As atividades dos/as indígenas em movimento, como as manifestações públicas e Assembleias protagonizadas pelos Kaiowá e Guarani, bem como as falas das lideranças em eventos e rodas de conversa, foram espaços significativos na (trans)formação da minha consciência e relação com os povos originários.

¹⁷ As terras sul-mato-grossenses ocupadas tradicionalmente pelos Kaiowá e Guarani são adjetivadas como terras vermelhas por sua coloração avermelhada, sendo atribuídos sentidos para essa característica o derramamento de sangue pelo genocídio histórico.

¹⁸ Aqui reafirmamos politicamente uma das reivindicações do movimento indígena, divulgado pela campanha “sangue indígena: nenhuma gota a mais”, organizada pela Articulação dos Povos Indígenas no Brasil (APIB). Ver: <https://apiboficial.org/2019/01/10/sangue-indigena-nenhuma-gota-a-mais/>.

A partir das falas dos/as rezadores/as, das lideranças e pessoas Kaiowá e Guarani, pude (re)conhecê-los por suas próprias vozes e narrativas, radicalmente distintas das imagens estereotipadas construídas pelos discursos colonialistas. Essa experiência foi transformadora, de modo a se constituir em um marco na minha trajetória enquanto sujeito, o que Denzin (2017) nomeia como epifania, desde o modo de compreender e me relacionar com o mundo até às perspectivas de projeto político de sociedade, orientadas pela necessidade de mobilizações solidárias aos/às indígenas em movimento.

As afetações gestadas nos espaços de luta dos movimentos sociais despertaram o interesse e o entendimento da importância de realizar essas discussões junto à psicologia, inclusive no âmbito da pesquisa, a partir da compreensão de que o conhecimento pode ser ferramenta de transformação (ou manutenção) da realidade social e suas desigualdades. Ainda na graduação, me propus a abordar a temática indígena desde a pesquisa científica como forma de aproximar a(s) psicologia(s) do diálogo com os povos originários. Contudo, este movimento foi perpassado por impasses acadêmicos (a disposição de docentes vinculados ao campo de pesquisa) e institucionais (a disponibilidade de programas de incentivo nos eixos da pesquisa, ensino e extensão).

Passei os dois primeiros anos da graduação procurando oportunidades de diálogos intepistêmicos com os Kaiowá e Guarani, inclusive em outros cursos de graduação, até que em 2017 tive a alegria de ser orientado pela professora Catia Paranhos Martins, que topou o desafio de submetermos um projeto para o Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), sendo aprovado e executado entre os anos de 2017 e 2018.

A experiência do PIBIC também foi permeada por desafios, situação que acompanha a relação incipiente da(s) psicologia(s) com os povos indígenas. Um dos obstáculos foi a definição do campo de pesquisa. Apesar da minha participação anterior ao projeto em ações de solidariedade e atividades realizadas junto aos Kaiowá e Guarani, principalmente no âmbito dos movimentos sociopolíticos, a exemplo de Assembleias e atividades comunitárias, havia entraves de domínio da ética em pesquisa.

As determinações do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) e da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), quanto às pesquisas com povos indígenas, foram empecilhos para a delimitação do campo. A morosidade e a burocracia envolvidas na aprovação de projetos de pesquisa com indígenas é um fator que pode inviabilizar a exequibilidade, a depender da temporalidade disponível para investigação, como no caso das pesquisas de Iniciação Científica, mestrado e doutorado. Além disso, como apontam pesquisadoras/es das Ciências

Humanas e Sociais¹⁹, a dimensão ética e os desenhos de pesquisa exigidos pelos Comitês e Conselhos são limitados aos moldes do paradigma biomédico.

Subjacente às determinações da CONEP em relação aos povos indígenas, sem desfazer da importância de entidades reguladoras das pesquisas envolvendo seres humanos, principalmente de populações em situação de vulnerabilidade, há resquícios do paradigma tutelar do Estado para com os povos originários, como se estes não tivessem autonomia para determinar por si próprios a autorização ou não dos estudos, o que constitui parte da relação colonial (Oliveira Filho, 1988). Nosso posicionamento, desde os acúmulos da Psicologia Social, perpassa o caminho da articulação da dimensão ética com a política enquanto termos indissociáveis, o fazer ético-político. Nessa orientação, aspectos como o da consulta, autodeterminação comunitária e compromisso social constituem parte indispensável das políticas de pesquisa.

Pelos motivos descritos, optamos no PIBIC pelo método da etno-história a partir do procedimento metodológico da análise de documentos produzidos pelos indígenas (Oliveira & Pereira, 2009), exercício de manter o compromisso com o protagonismo dos povos a partir de suas vozes, sem que fosse necessário produzir dados primários no contato direto com as comunidades. Nesse sentido, nos dedicamos em estudar a compreensão da Aty Guasu, movimento étnico-social e Assembleia Geral dos povos Kaiowá e Guarani, sobre a dimensão da saúde a partir da leitura das notas escritas e divulgadas pelo Conselho da Aty Guasu na internet entre os anos de 2011 e 2013 (Faria & Martins, 2023).

Esse deslocamento nos oportunizou a interlocução com importantes produções discursivas dos Kaiowá e Guarani, construídas pelo movimento indígena e amplamente divulgadas na internet, a exemplo da nota sobre a ameaça de despejo da comunidade de Pyelito Kue, que gerou mobilizações nacionais e internacionais em solidariedade a estes povos, culminando na campanha “somos todos Guarani-Kaiowá”, em que as pessoas alteraram seus nomes em perfis das redes sociais incluindo o etnônimo indígena (Benites, 2014). Esse foi um importante acontecimento, no qual a denúncia, realizada pela comunidade e veiculada pela Aty Guasu, conseguiu romper o cerco midiático imposto pelo agronegócio de invisibilidade da realidade cruel vivenciada pelos Kaiowá e Guarani.

¹⁹ Em abril de 2014 antropólogos da Universidade Estadual de Londrina (UEL) divulgam uma carta anunciando a retirada do Comitê de Ética da instituição pela incompatibilidade dos critérios biomédicos exigidos com os métodos e desenhos de pesquisas das Ciências Sociais e Humanas. Além disso, pontuam a burocratização e orientações descontextualizadas. Ver: <https://www.revistahcsm.coc.fiocruz.br/antropologos-se-retiram-do-comite-de-etica-em-pesquisa-envolvendo-seres-humanos-da-uel/>

Nesse processo de leitura e diálogo, tivemos acesso à riqueza de descrições cosmológicas desde as epistemes Kaiowá e Guarani, como a compreensão da relação intrínseca da saúde com a terra e o território: “A terra é fonte primária de saúde” (Aty Guasu, 2012; Faria & Martins, 2023). Ainda, outros dados foram produzidos a partir da participação solidária em espaços políticos promovidos pelos Kaiowá e Guarani por meio da estratégia metodológica do diário de campo, se aproximando dos métodos etnográficos da observação participante com contornos da pesquisa engajada (Albert, 2014).

Como é comum nas trajetórias de pesquisa, o PIBIC não foi suficiente para os desejos de conhecer e contribuir, se configurando como um passo importante na direção da (trans)formação com os Kaiowá e Guarani. Por isso, após concluir a graduação, ingressei no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFGD, em 2019, com projeto de pesquisa para ampliação dessa conversa e relação política-epistêmica-afetiva-militante. Para além da dimensão da saúde, incluímos na análise das notas da Aty Guasu as dimensões da violência e da resistência/reexistência em experiências Kaiowá e Guarani, elementos marcantes da história dos povos originários (Faria, 2021).

A violência contra os Kaiowá e Guarani, que durante esse processo de estudo passamos a qualificar como violência colonial, como propõe Martín-Baró (2017c) sobre a necessidade de substantivar as violências em suas raízes, foi (e é) desde o início uma questão que nos produz indignação e revolta por suas múltiplas faces de crueldade.

Em Dourados, assim que cheguei, pude notar a hostilidade e indiferença da população karai em relação aos indígenas. Os olhares, as falas, os discursos, as nomeações, as piadas, a discriminação, as exclusões, as precariedades, os assassinatos, os atropelamentos, as monoculturas, e uma infinidade de modos colonialistas de violentar, que aos poucos fui compreendendo ser parte de um processo/projeto histórico de colonização e genocídio/etnocídio (Quijano, 2005; Viveiros de Castro, 2014). E ainda, um modo de sustentação psicopolítica e psicossocial das perversidades promovidas pelo agronegócio (Faria, 2021).

Essa apreensão sensível da realidade social, que temos nomeado como sensibilidade psicossocial enquanto o reconhecimento das relações intersubjetivas de injustiça e desigualdade, que convoca para a indignação e transformação, em termos freirianos da denúncia e mobilização sociopolítica, compôs a interpelação das dimensões da violência (Freire, 2000; Faria, 2021).

Quando nos localizamos em territórios forjados pelos conflitos inacabados da colonização somos compelidos a nos posicionarmos, pois não há neutralidade possível diante

da barbárie das situações coloniais (Fanon, 1959/2020), sendo a omissão uma forma de perpetuação das violências e violações. Ao me perceber nessa conjuntura não pude corroborar com os ímpetos coloniais expressos pelas naturalizações das violências aos Kaiowá e Guarani. O estranhamento e rejeição das ideologias coloniais, neste caso hegemônicas pelo agronegócio, foram imprescindíveis às análises críticas das políticas cotidianas e institucionais.

Esse movimento de abordar e registrar a violência colonial com maior dedicação foi viabilizado na dissertação de mestrado (Faria, 2021). Do mesmo modo, a dimensão da resistência e reexistência Kaiowá e Guarani, sendo faces de uma mesma moeda que diz sobre o enfrentamento histórico dos povos indígenas ao projeto colonial. Em concordância com Rita Segato (2017), diferenciamos resistência e reexistência enquanto agenciamentos distintos, a primeira como a reação aos processos de dominação e opressão, a segunda como invenção de outras formas de existir, mesmo sob incidência das relações desiguais/coloniais.

Diferentemente do que insiste contar a historiografia forjada pelas mãos colonialistas, os povos originários desde o princípio da colonização resistiram, e seguem resistindo, de inúmeros e diferentes modos, à invasão colonizadora (Prezia, 2017; Gonçalves, 2019).

Há registro, por exemplo, da resistência Guarani desde 1505 (Equipe Mapa Guarani Continental [EMGC], 2016). Nesse sentido, a resistência e reexistência dos povos originários são históricas, como nos ensinou Tônico Benites em comunicação verbal: “Assim como a colonização avança, o movimento indígena também o faz” (Faria, 2021, p. 160). A existência dos povos originários ainda hoje é fruto dessa luta ancestral pela sobrevivência e vida digna.

Os Kaiowá e Guarani atuais possuem diferentes modos de resistir e reexistir. Dentre eles pudemos conhecer e participar das Aty Guasu, as Grandes Assembleias, e das Kuñangué Aty Guasu, Grandes Assembleias das Mulheres, e também de atividades nos territórios de retomada, as reocupações autodeterminadas dos territórios originários pelas comunidades. Em nossa análise, esses movimentos são significativos da potente resistência e reexistência Kaiowá e Guarani (Faria, 2021).

É com essa trajetória, narrada de forma resumida, que chegamos ao doutorado na UFMG, com outras questões a serem abordadas e discutidas, em especial quanto à formação em psicologia, inquietação que me acompanha desde a inserção no curso em 2014. O fato da compreensão da importância do diálogo interepistêmico entre os conhecimentos da(s) psicologia(s) e dos povos indígenas nos move à proposição desta pesquisa.

Devido à pandemia de Covid-19, o primeiro semestre enquanto doutorando da UFMG, em 2021, foi realizado de forma remota. Mesmo nessa conjuntura, tive a alegria do encontro com a orientadora, Claudia Mayorga, com colegas (Áquila, Amanda, Camila, Júlia, Lucas

Furiati) e com o Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão Conexões de Saberes. Esses encontros foram potencializados pelas afinidades afetivas e de pesquisa: Áquila e Júlia também em diálogo com populações indígenas, Amanda com populações quilombolas, Camila com mulheres negras, e Lucas Furiati com conflitos socioambientais relacionados à mineração. Articulando os projetos e interesses, formamos a Coletiva que temos nomeado como “Urucum e Girassol”, vinculada ao Núcleo Conexões de Saberes.

Desde então, temos realizado importantes e felizes atividades relacionadas à (trans)formação em psicologia junto aos povos indígenas e quilombolas. A primeira experiência foi o grupo de estudos intitulado “Psicologia, Povos Indígenas e Quilombolas”, que ocorreu no período de novembro de 2021 a janeiro de 2022. Em função do contexto pandêmico, realizamos o grupo de forma remota, o que nos possibilitou diálogos com pessoas externas à UFMG e de diversas regiões do País, incluindo profissionais e lideranças indígenas e quilombolas.

O grupo foi formado por estudantes e profissionais da psicologia e de outras áreas, como astrofísica e geografia. Os encontros eram mediados por nós da organização e a discussão conduzida por convidadas/os, sendo estas/es últimas/os preponderantemente pessoas indígenas e quilombolas. Dentre as/os convidadas/os, destaco a participação de Dona Lulu, ñandesy [rezadora] e parteira Kaiowá e Guarani, que conheci em seu território quando da morada no MS, e de Iterniza Pereira, psicóloga pertencente ao povo Macuxi, que se tornou uma grande parceira e amiga. Dona Lulu trouxe elementos da cosmologia e espiritualidade Kaiowá e Guarani relacionando com as práticas de saúde, e, ainda, denúncias sobre o racismo e perseguição, enquanto Iterniza compartilhou sua trajetória de atuação com as populações indígenas da Amazônia enquanto psicóloga vinculada ao Conselho Indígena de Roraima (CIR).

Dessa experiência de 8 encontros e incontáveis contribuições, amadurecemos a proposição de uma disciplina a ser ofertada para estudantes de graduação da UFMG, que pudemos efetivar no segundo semestre de 2022²⁰. Nesta ocasião, havia sido aprovado o retorno das aulas presenciais, condição tida como importante pela nossa Coletiva para realização da disciplina.

É também nesse momento que me desloco para a cidade de Belo Horizonte e tenho os primeiros estranhamentos do olhar de estrangeiro para este novo (e bonito) lugar. Dentre as percepções sensíveis, estive a identificação da forte presença dos povos indígenas na

²⁰ Narramos essas experiências no artigo recém-publicado: “Práticas formativas em Psicologia Social: contribuições de diálogos inter-epistêmicos com povos indígenas e quilombolas” (Santos, Miranda, Vieira, Oliveira, Faria, Altrão, Mayorga, 2024).

constituição da cidade, ainda que com traços das perspectivas colonialistas, a exemplo dos nomes das ruas da região central (Tupis, Tupinambás, Carijós, Caetés, Guarani, Tapuias, Guaicurus, Guajajaras, dentre outros) e dos grafites nos muros e empenas, como a obra “Selva Mãe do Rio Menino” de autoria de Daiara Tukano²¹.

Pela experiência de solidariedade anterior com os Kaiowá e Guarani e seus movimentos de retomada, busquei encontrar coletivos de apoio aos povos indígenas em Belo Horizonte e região metropolitana, encontrando o Comitê Mineiro de Apoio às Causas Indígenas, formado por indígenas e não indígenas. A partir do Comitê, participei de atividades solidárias nas retomadas dos povos Xukuru-Kariri e dos Kamakã Mongoió, no distrito de Casa Branca/MG. Com os Xukuru-Kariri participei de um espaço de diálogo sobre as demandas da comunidade nos âmbitos educacionais, territoriais e de saúde, e com os Kamakã Mongoió contribuí com o mutirão para a construção da horta comunitária. Além dessas ações nos territórios, estive presente em atos de solidariedade no centro de Belo Horizonte convocados pelo Comitê, a exemplo das manifestações contra o assassinato brutal de Bruno Pereira e Dom Phillips e ataques aos Kaiowá e Guarani da retomada de Jopara²².

Nessa conjuntura, nós da Coletiva Urucum e Girassol, realizamos a experiência de oferta da disciplina “Psicologia, Povos Indígenas e Quilombolas” para a graduação em psicologia da UFMG. Essa foi a primeira disciplina ofertada com essa temática no curso desde sua criação em 1968. A disciplina foi realizada na modalidade optativa, não obrigatória, sendo um dos pontos de problematização da presente pesquisa, pois, apesar da importância dos conhecimentos originários e das realidades indígenas para compreensão da formação social e intersubjetiva brasileira e latino-americana, o diálogo com os povos originários é negligenciado no currículo da psicologia, assim como em outras formações acadêmicas. Essa é uma constatação identificada pelo trânsito entre Universidades e diálogos com psicólogas/os-pesquisadoras/es de diferentes instituições. Foi nesse processo que compreendi que a angústia sentida na minha formação na UFGD era compartilhada por outras pessoas formadas em outras instituições, a exemplo da UFMG.

Nesse sentido, a oferta da disciplina de “Psicologia, Povos Indígenas e Quilombolas”, bem como os diálogos fomentados nesta direção, se apresentam como um fazer ético-político de tensionamento do apagamento, exclusão e marginalização destes povos e seus

²¹ A primeira empena do Brasil a ser pintada por uma mulher indígena e o maior mural feito por artista indígena. Ver: <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2020/10/07/conheca-a-autora-do-maior-mural-feito-por-artista-indigena-do-mundo-em-bh.htm>

²² Nessa ocasião, o jovem Alex Lopes foi cruelmente assassinado. Ver: <https://cimi.org.br/2022/06/indigenas-guarani-e-kaiowa-da-retomada-tekoha-jopara-ms-resistem-perante-iminente-risco-de-ataque/>

conhecimentos nas epistemologias que (con)formam a psicologia, processo constituinte do epistemicídio denunciado por intelectuais negras e indígenas (Carneiro, 2005), e que é um dos cerne desta pesquisa.

A discussão e inclusão do diálogo com os povos originários no interior da formação em psicologia compõe um movimento de enfrentamento a este cenário sustentado pelas colonialidades enquanto continuidade da matriz colonial de poder (Quijano, 2005). Ainda que em modalidade optativa, localizada para o 6º semestre na grade curricular disponibilizada às/aos estudantes de psicologia da UFMG, a experiência de oferta da disciplina foi intensa e potente, a qual nos dedicaremos em relatar com profundidade no decorrer deste estudo, por ser parte importante do campo.

Além do grupo de estudos e disciplina, nós da Coletiva realizamos o I Seminário “Reflorestar a psicologia junto aos povos indígenas e quilombolas: Pela vida dos povos e pela demarcação dos seus territórios!”, no segundo semestre de 2022. Esse foi um importante espaço de continuidade dos diálogos, reflexões e produção de reivindicações.

Dentre os debates, sobressaiu a demanda por vagas suplementares no curso de psicologia, apontada pelo movimento de estudantes indígenas da UFMG, sendo incluído na carta-compromisso elaborada no final do seminário. Essa mesma pauta apareceu durante a facilitação da oficina “Bem viver, saberes indígenas e universidade”, inserida na programação do Seminário “Direitos Indígenas: diálogos em tempos de retomada da democracia”, realizado pela UFMG através da Pró-reitoria de Assuntos Estudantis (PRAE), em 2023. Essa pauta, debatida junto às entidades estudantis, apresenta a demanda por transformação da psicologia a partir da ocupação por estudantes e profissionais indígenas, movimento atualmente protagonizado pela Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (ABIPSI), coletivo de importante interlocução em nosso estudo.

Ainda, a Coletiva Urucum e Girassol organizou outros dois Seminários “Reflorestar a psicologia junto aos povos indígenas e quilombolas” e há um quarto em processo de articulação. O segundo foi realizado em Araçuaí/MG, no dia 05 de outubro de 2023, com o tema “Pela garantia dos direitos educacionais e o enfrentamento ao epistemicídio!”; o terceiro, com o título “Contra o etnocídio e pela valorização dos saberes”, foi promovido na UFMG, no dia 26 de novembro de 2024; o quarto Seminário está previsto para ocorrer como parte da Programação do Abril Indígena da UFMG com o tema “Permanência, Pertencimento e Resistência: Reflexões sobre a qualidade na vivência acadêmica de estudantes indígenas e quilombolas na UFMG”, construído em parceria com o Coletivo de Estudantes Indígenas da

UFMG (COLEI), o Coletivo de Estudantes Kilombolas da UFMG (COLEIK) e a Liga Acadêmica de Psicologia Social Latino-americana.

Após a conclusão do período das disciplinas obrigatórias do doutorado e do acesso à bolsa CAPES²³, próximo do fim do segundo ano do curso, e que me permitiu dedicar exclusivamente à pesquisa, tive a oportunidade de me deslocar para outros territórios, dentre eles Recife/PE e Dourados/MS para a realização das ofertas das disciplinas, tal como descrevemos no item 6. Para além das disciplinas, foi possível a participação em atividades dos movimentos indígenas, tal como da 24ª Assembleia Xukuru do Ororubá, realizada na cidade de Pesqueira, entre os dias 17 e 20 de maio de 2024.

Pisar no território Xukuru de Ororubá foi a realização de um sonho, pelo reconhecimento da luta histórica desse povo e da importância de suas mobilizações para o movimento indígena da região Nordeste, especialmente quando a insurgência do líder Xicão Xukuru e sua continuidade nas resistências das/os novas/os guerreiras/os que nasceram quando seu corpo foi plantado, vítima de uma emboscada²⁴.

Durante a Assembleia pude acompanhar um coletivo de estudantes de psicologia vinculado à Autarquia do Ensino Superior de Arcoverde (AESA), que estavam compondo um grupo de extensão em interlocução com os povos indígenas, no qual estive como colaborador externo junto à professora da instituição, Vanessa Benevides Martins Gomes. Essa experiência formativa foi interessante, pois, apesar da presença indígena na região, as/os estudantes tinham pouco contato e conhecimento da história dos povos originários, sendo provocados a novas compreensões e sensibilidades a partir do contato.

Recentemente, entre setembro de 2024 e março de 2025, tive a alegria de viver outro sonho: morar no México e conhecer os povos originários mesoamericanos. Ainda não tive condições de elaborar essa experiência, que, de tão intensa, marcou profundamente, gerando o desejo de retornar com brevidade e seguir as alianças tecidas com os povos, seus territórios e apoiadoras/es das lutas indígenas (incluindo docentes e estudantes de Psicologia).

A viabilização desse sonho se deu pela contemplação no edital do Programa de Doutorado-sanduíche no Exterior (PDSE) da CAPES, a partir da submissão do plano de

²³ Nos dois primeiros anos estive trabalhando em outras ocupações para garantia das condições de vida, como alimentação e moradia. Os primeiros oito meses estive como tutor de um projeto de extensão da UFMG e, posteriormente, durante um ano e dois meses, como psicólogo social em uma Unidade Socioeducativa de Internação, em Belo Horizonte. Durante esse período as possibilidades de dedicação para a tese foram limitadas em função da demanda e carga emocional do trabalho, especialmente deste último.

²⁴ A luta do povo Xukuru de Ororubá e de Xicão Xukuru é emblemática para o movimento indígena, tanto pela história de violações quanto pela resistência e conquistas políticas. Durante seu sepultamento, sua então companheira, Zenilda Xukuru, fez um discurso dizendo que Xicão não estava sendo enterrado, e sim plantado. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=QJK9Dd2jCL8&t=494s>

estudos com o mesmo tema da tese com enfoque no cenário mexicano, e sob o aceite e supervisão do professor-orientador estrangeiro David Pavón-Cuéllar. Através do acompanhamento de David, estive vinculado à *Facultad de Psicología* da *Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo* (UMSNH), situada na cidade de Morelia, no estado de Michoacán.

Das intensas e potentes atividades que tive oportunidade de participar em territórios indígenas situados no México, destaco as seguintes: a “*Jornada de Lucha a 532 años de Lucha y Resistencia Indígena e Popular: Por justicia, verdad, libertad, presentación con vida y el derecho a la protesta*”, sendo um acampamento montado pelo movimento *Frente Nacional de Lucha por el Socialismo* (FNLS), em Morelia; o “*Encuentro de Resistencia y Rebeldía*” e “*Festival Cultural Zapatista*”²⁵ em comemoração ao 31º aniversário do levantamento armado zapatista, em San Cristóbal de Las Casas, estado de Chiapas; o “*I Foro Nacional de Consulta a Los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas*”, em Morelia; e do *Kurhikuaeri Kuinçekua*, festividade do fogo novo em comemoração ao ano novo *P’urhépecha*, em Santa Clara del Cobre, Michoacán.



Foto 2. Mulheres guardiãs do abuelo fuego. Kurhikuaeri Kuinçekua. Acervo pessoal de Juan Manuel Giacometto Vásquez (iacko_ky)

²⁵ A primeira parte do encontro ocorreu na cidade de San Cristóbal de Las Casas e a segunda em território autônomo/rebelde. Parte significativa do evento foi registrada por mídias audiovisuais do movimento. Ver: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2025/01/09/ecos-de-la-primera-sesion-de-los-encuentros-de-resistencia-y-rebeldia-diciembre-2024-y-1-2-de-enero-2025-participacion-zapatista-audios-y-videos-para-descargar/>

Além das atividades junto aos movimentos sociais e comunidades originárias, participei de espaços e eventos acadêmicos, dentre estes, destaco: o *Seminario Internacional Crisis Climática y Pueblos Originarios: perspectivas interseccionales desde el sur global*, promovido na *Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca*, na cidade de Oaxaca de Juárez, estado de Oaxaca; as *Jornadas de Psicología Crítica y Seminario Permanente en torno a lo Psicosocial Ciclo IV: “Interpelar la Psicología. Subvertir la realidad”*, na *Universidad Autónoma de Tlaxcala*, em Tlaxcala; do *Seminario Comunidad, Sociedad y Ambiente*, na *Universidad Autónoma del Estado de Morelos*, na cidade de Cuernavaca; e do *Seminario Acercamientos a la Psicología con Pueblos Indígenas: territorio, subjetividades y movimientos*, na *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, em Morelia.

Nos três últimos eventos, situados nas Faculdades de Psicologia dessas Universidades, estivemos promovendo discussões envolvendo o tema e a proposta deste estudo, sendo a aproximação da psicologia em relação aos povos indígenas, com o intuito de conhecer e provocar as/os estudantes e professoras/es para esse debate. Para esse movimento contamos com a orientação do professor David Pavón Cuéllar e com a parceria de Erandi Medina Huerta. Erandi, além de ativista social, é psicóloga e pesquisadora pertencente ao povo P’urhépecha, desenvolvendo pesquisas no âmbito da psicologia e geografia (Medina Huerta, 2018). Em colaboração com David e Erandi, realizamos conferências e minicursos nesses espaços, se configurando como importantes experiências entre perspectivas de povos de diferentes geografias e cosmologias.

São por estes múltiplos, intensos e bonitos caminhos que seguimos compartilhando os (des)aprendizados com os povos indígenas (Martins, 2021), especialmente com os Kaiowá e Guarani, por onde passamos e somos convidados, a exemplo da experiência docente no ensino superior na Faculdade Anhanguera de Belo Horizonte, em 2023, e nas Universidades mexicanas a convite de parceiras/os professoras/es de psicologia. Esses movimentos visam contribuir para a (trans)formação em psicologia a partir dos diálogos interepistêmicos com os povos indígenas, a fim de colaborar com as de(s)colonizações que estruturam historicamente as colonialidades e sustentam a violência colonial, inclusive no interior das formações em psicologia.



Foto 3. Caminhada para o *Kurhikuaeri Kuinchekua*. Acervo pessoal de Juan Manuel Giacometto Vásquez (iacko_ky)

4 SULEAR POLÍTICO-EPISTÊMICO PARA AS (TRANS)FORMAÇÕES EM PSICOLOGIA

As epistemes eurocêntricas fundantes das ciências psicológicas têm em sua matriz orientações oriundas da racionalidade dualista (Quijano, 2005). A dicotomização repressiva do cristianismo, sobretudo, a partir do século XV, no qual atribui primazia à alma em detrimento do corpo, e o dualismo cartesiano de Descartes, que institui a mutação da abordagem cristã para a separação entre razão/sujeito e corpo/natureza, compõe a trajetória do conhecimento ocidentalizado do qual as psicologias emergem (Quijano, 2005; Alves & Delmondez, 2015).

De acordo com Quijano (2005), os pressupostos dualistas e evolucionistas determinaram a inferiorização dos povos não europeus em relação aos europeus, pois os primeiros estariam mais próximos da condição de corpo/natureza, enquanto os segundos ocupavam o lugar da razão/sujeito. Essa perspectiva evolucionista unidirecional e unilinear de hierarquização, atrelada aos recursos e produtos econômicos e políticos fundados pela exploração colonialista, colabora para a explicação da hegemonia mundial do paradigma eurocêntrico de ser, viver, pensar e sentir, amparado pelos saberes modernos/coloniais (Quijano, 2005).

Para Mignolo (2014), a dominação forjada pela modernidade/colonialidade é sustentada pela matriz colonial de poder enquanto “estrutura complexa de níveis entrelaçados” (p. 17, tradução nossa). O exercício e manutenção das hierarquias coloniais estão assentados, fundamentalmente, nas dimensões do saber, ser e poder. De acordo com Pavón-Cuéllar (2021, p. 105, tradução nossa), a pós-colonialidade, como nomeado pelo autor, “é a continuação objetiva e subjetiva da devastadora lógica colonial após o colonialismo em seu sentido estrito”.

A colonialidade estende as desigualdades políticas e econômicas contidas na geopolítica de centro e periferia para o âmbito da produção do conhecimento e intersubjetividade, conformando a colonialidade do saber. Essa transposição hierárquica e desigual estabelece a suposta superioridade das produções europeias em detrimento da inferiorização das não europeias, reafirmando a condição de racionalidade aos colonizadores e a desvalorização dos conhecimentos dos colonizados. De acordo com Mignolo (2014), “se o conhecimento é um instrumento imperial de colonização, uma das tarefas urgentes que temos pela frente é descolonizar o conhecimento” (p. 16, tradução nossa).

No plano intersubjetivo, como apontado por Castro e Menezes (2020), “o empreendimento colonial instou, sobretudo, a colonização do nativo, a conquista de sua mente e de sua alma” (p. 109), deixando marcas objetivas nos corpos-territórios e feridas na

constituição subjetiva dos povos colonizados (Núñez, 2019; Faria & Martins, 2020; Pavón-Cuéllar, 2021). Essa compreensão político-analítica nos orienta para a necessidade programática de libertação e descolonização das coletividades subalternizadas pelos paradigmas coloniais, sendo uma urgência perspectivas outras em psicologia para a sensibilização e engajamento com as demandas/necessidades dos povos (Martín-Baró, 2017d; Pavón-Cuéllar, 2021; Faria, 2021).

Entendemos as críticas aos paradigmas eurocêntricos e estadunidenses realizadas por psicólogas e psicólogos latino-americanos, em meados da década de 1970 e início de 1980, como basilar para repensar as ciências psicológicas. Nesse período, importantes intelectuais da América Latina reuniram-se para problematizar os saberes e práticas da época. Desse processo emergem: a compreensão do caráter ideológico e totalizante das matrizes psicológicas hegemônicas (Lane, 1981), os equívocos perpassados pelas importações teórico-metodológicas indiscriminadas para o contexto latino-americano (Sandoval, 2000), as limitações das perspectivas individualistas e fragmentadas para oferecer respostas aos problemas sociais (Montero, 1989), e a reivindicação de uma psicologia para o povo (Martín-Baró, 2017a).

O desenvolvimento da Psicologia Social, historicamente, acompanha os conflitos sociais, políticos, econômicos e culturais (Camino & Torres, 2013). Os esforços para a reformulação epistêmica da(s) psicologia(s) na América Latina têm sido diversos desde a década de 1980. Contudo, observamos ainda limitações para a *práxis* psicossocial comprometida com as maiorias populares, com ênfase para as populações subalternizadas (Quijano, 2005; Martín-Baró, 2017a).

Compõem as especificidades da América Latina o colonialismo e neocolonialismo, genocídio de populações originárias, escravidão, racismo, expulsão e espoliação de territórios, expropriação de recursos e saberes, desigualdades sociais, ditaduras militares, violência política e social, dentre outras (Quijano, 2005; Martín-Baró, 2017a). Essa realidade afeta de modo acentuado os povos indígenas, sendo os primeiros neste território a sofrerem os impactos da colonização.

Nesse sentido, a acumulação do capital para formação e sustentação do modelo de produção capitalista se deu, substancialmente, a partir do extrativismo e da violência colonial contra os corpos-territórios dos povos originários desse espaço compreendido como latino-américa (Quijano, 2005). O violento modo extrativista se perpetua durante séculos com as reestruturações do capitalismo e a expansão de suas fronteiras de exploração e sacrifício (Pereira, 2024). Esse processo implica a utilização da força brutal e brutalizante da violência contra as barreiras que impedem o avanço destrutivo do capital (Adoue & Johnson, 2020),

sendo as comunidades e povos originários os maiores defensores da vida em confronto com o extrativismo colonial.

Dentre as estratégias utilizadas para perpetuação dessa estrutura desigual e violenta está a produção das ideologizações desde a perspectiva dos setores dominantes e beneficiários da exploração/dominação (Martín-Baró, 2017a), que possui repercussão no imaginário social e na produção do conhecimento científico, reverberando nas disciplinas acadêmicas, incluindo a Psicologia. O reflexo dessa condição se apresenta na própria constituição do campo de saber da Psicologia, em suas sustentações teórico-metodológico-epistêmicas, em suas práticas contemporâneas de omissão e/ou confronto com as dinâmicas extrativistas-coloniais-capitalistas, e em seus horizontes ético-políticos.

Ao habitarmos o tekoha guasu – o grande território Kaiowá e Guarani – percebemos as limitações da(s) psicologia(s) no engajamento teórico e político com as realidades e reivindicações desses povos. A esta situação atribuímos a incidência dos mecanismos coloniais nas estruturações heterogêneas de exploração, dominação e produção de conhecimento (Quijano, 2005). O contexto sociopolítico ideologizado pela perspectiva latifundiária do agronegócio e o distanciamento da(s) psicologia(s) das experiências indígenas fortalecem os processos de reprodução do racismo e alienação do trabalho psicossocial, conformando ideologias coloniais de monoculturas (Martins, 2018; Faria, 2021; Núñez, 2021). Nesse sentido, as aproximações da Psicologia Social com os conhecimentos e narrativas originárias podem ser formas de caminhar em direção à libertação dialógica (Freire, 1974; Martín-Baró, 2017a; Mignolo, 2014).

Esse processo de libertação contextualizada das condições da realidade histórica latino-americana exige o enfrentamento às estruturas coloniais que permanecem vigente nas relações sociais e intersubjetivas. Os movimentos anticoloniais e decoloniais apontam para horizontes importantes, tais como a descolonização e de(s)colonialidade, sendo o primeiro partícipe das lutas de libertação nacional de diferentes países no século XX, de perspectiva anticolonial, e o segundo pela enunciação de autoras/es críticos das epistemes e políticas coloniais com incidências nos territórios colonizados, constituindo o campo decolonial.

Segundo Alves e Delmondez (2015), são inegáveis as contribuições das críticas decoloniais para a psicologia “no combate a uma visão do sujeito que, ao pretender-se neutra e científica, pode se posicionar politicamente no lugar do discurso hegemônico” (p. 650). Pavón-Cuellar (2021), por sua vez, avalia criticamente as possibilidades e limites dos estudos decoloniais, principalmente quando da redução dessas contribuições ao pensamento

academicista, o que pode ser, segundo o autor, um modo de despolitizar as lutas e movimentos anticoloniais históricos.

De acordo com Pavón-Cuéllar (2021, p. 120, tradução nossa), a despolitização das lutas anticoloniais “retira sua radicalidade e as converte em outra coisa: em reflexão acadêmica, apolítica, despolitizada”, sendo que essa despolitização compromete processos de descolonização. As ponderações do autor são importantes para não sermos conduzidos para armadilhas coloniais outras, que ao se enunciar transformadoras acabam por reproduzir lógicas colonialistas.

Ainda segundo Pavón-Cuéllar (2021, p. 120, tradução nossa), a “descolonização será política ou não será” e “é preciso repolitizar o giro decolonial no campo psicológico”. Como forma de nos atentarmos às armadilhas no processo de incorporação decolonial na(s) psicologia(s), entendemos como fundamental a compreensão histórica e o engajamento com produções e práticas de fato transformadoras, para além de situar as ciências psicológicas em seu contexto europeu-estadunidense, tal como propõe Pavón-Cuéllar (2021).

No Brasil, a institucionalização da psicologia enquanto profissão segue contornos do elitismo e individualismo em seu desenho inicial (Yamamoto, 2007), reafirmando os alinhamentos às colonialidades e desigualdades. É importante demarcar que a regulamentação da profissão ocorreu em 1962, dois anos antes da imposição do golpe empresarial-militar de 1964, que durou até 1985, e teve repercussões marcantes na consolidação da psicologia no país (Souza, 2021).

Nesse contexto, são significativas as produções de Sylvia Leser de Mello (1975/2010) e Silvio Paulo Botomé (1979) na avaliação da Psicologia durante a primeira década de sua regulamentação. Nessa época, no contexto de São Paulo²⁶, 52% das experiências de trabalho da psicologia estavam localizadas na área clínica, subindo para 76% quando somadas às atividades de ensino, sendo os campos de concentração inicial da Psicologia (Mello, 1975/2010).

Esses dados tomam contornos representativos do elitismo da Psicologia quando analisados por Botomé (1979), a partir do cruzamento entre os valores dos serviços ofertados pelas/os psicólogas/os e os rendimentos da sociedade brasileira, evidenciando que entre 5% e 15% da população tinha condições de acessar os serviços, sendo os outros 85% excluídos dessa possibilidade. Esse processo de exclusão se amplia exponencialmente ao relacionarmos com

²⁶ Essa região é considerada como representativa para a compreensão da consolidação da ciência e profissão no País.

as realidades indígenas. É nessa conjuntura que o autor formula o questionamento que dá nome ao seu texto: “A quem nós, psicólogos, servimos de fato?” (Botomé, 1979). Esta é uma indagação que precisa ser permanente em nossa ciência e profissão.

A própria Sylvia já indicava, quatro anos antes, em seu estudo sobre as características da Psicologia, que a formação inicial das/os psicólogas/os se tratava de uma “formulação e manutenção da imagem de um[a] profissional ‘de luxo’” (Mello, 1975/2010, p. 161), transmitindo práticas e conteúdos ideológicos. Essas ideologizações consistiam, de acordo com a autora, na “concepção da Psicologia alheia às instituições sociais, devotada ao estudo do comportamento humano em si e por si; [...] [e] um modelo de atuação para o[a] psicólogo[a] devotado à melhoria individual em si e por si” (Mello, 1975/2010, p. 161), definindo as dimensões individualistas e alienadas/alienantes relacionadas à condição de classe de interesse da profissão.

Esse cenário se modifica com o processo de crise financeira das elites brasileiras no interior do regime militar, que anteriormente haviam se beneficiado com o ilusório “milagre econômico” (Mello, 1975/2010). A repercussão dessa conjuntura na profissão foi a insuficiência das áreas de trabalho tradicionais (clínica, ensino, industrial e escolar) para garantia salarial da categoria em consolidação (Mello, 1975/2010). Com isso, a profissão configurada fundamentalmente por trabalhadoras/es autônomas/os passa a buscar outros espaços no mercado de trabalho, incluindo as instituições públicas.

A partir desse deslocamento compulsório, associado a profissionais e perspectivas críticas, outros horizontes laborais, éticos e políticos passam a compor a Psicologia brasileira, dentre eles os trabalhos com comunidades marginalizadas e movimentos sociais, assim como a inserção no fim da década de 1980, nas políticas públicas recém-criadas com o processo incipiente de redemocratização do País.

Em âmbito mais amplo, essa conjuntura acompanha as mobilizações e lutas dos povos latino-americanos envolvidos em processos revolucionários, movidos por ideais comunistas e socialistas, e imersos em contexto de repressões políticas empreendidas por governos autoritários financiados pelas elites locais e com incentivos político-ideológico-econômico estadunidenses. Neste cenário conflituoso, apesar da violência e sofrimento, temos a emergência de importantes experiências e produções teóricas no Brasil e América Latina, a exemplo das ramificações latino-americanas da Psicologia Social: Psicologia Social Crítica, Psicologia Social Comunitária, Psicologia da Libertação, dentre outras.

É importante e simbólico mencionar esse processo histórico e essas elaborações por, além da relevância imprescindível de recuperar a memória, definir o nosso encontro e

reconhecimento com perspectivas ético-políticas que nos auxiliam no movimento de aproximação com os povos originários desde a Psicologia, especialmente a partir da leitura e diálogo inspirador com as produções de Ignacio Martín-Baró, localizado e imerso nesse período nos conflitos da América Central.

A Psicologia da Libertação é gestada a partir do compromisso popular de Martín-Baró em seu emblemático engajamento com as comunidades campesinas/índigenas no contexto de precarização da vida em El Salvador e resistência das maiorias populares. Essa vertente da Psicologia Social tem como premissa a orientação profissional, ética e política a partir das perspectivas dos povos e de suas organizações políticas, sendo este o caminho fundamental para a redefinição de seus esquemas de pensamentos e da própria *práxis*, essa última enquanto dimensão constituinte do fazer psicossocial (Martín-Baró, 2017b).

Para essa psicologia, a libertação é entendida pela vinculação com as organizações dos povos oprimidos e suas lutas para a transformação das condições de exploração e miséria produzidas pela organização social dominante (Martín-Baró, 2017c), em nossa avaliação, moderna/colonial-patriarcal-capitalista. Nas palavras de Montero (2000, p. 82, tradução nossa):

Da psicologia da libertação provém o interesse pela facilitação de processos de desideologização e pelo desenvolvimento das capacidades das pessoas para reagir criticamente à circunstância de opressão, gerando formas de conhecimento e ação que transformem suas condições de vida.

De acordo com Martín-Baró (2017b), para a participação da psicologia na mudança radical da sociedade é fundamental o trabalho com “humildade”, sem a imposição dos saberes científicos e desvinculados das “estruturas de poder (*status*, vínculos com padrões etc.)” (p. 26). Para o autor, a qualidade do bom, ou da boa, psicólogo/a, reside na “profundidade de seu conhecimento e em sua capacidade de responder aos novos problemas e exigências” (Martín-Baró, 2017b, p. 26). Nesse processo, o *que hacer* dos profissionais em psicologia deveria ser transformado de suas bases individualistas para as fundamentações desde as perspectivas dos movimentos de lutas populares numa reconstrução da própria psicologia.

Para tanto, torna-se fundamental a compreensão histórica, política e social que constitui a psicologia e a formação social latino-americana, como temos pautado ao longo do texto, sendo esta análise crítica base para a visualização e reconhecimento das transformações necessárias. Segundo Mignolo (2014), os entraves à libertação e descolonização dos povos latino-americanos estão fundados na matriz colonial do poder. A ferida colonial se reproduz por meio das condições políticas e econômicas, mas também por padrões de intersubjetividade e subjetivação, epistemologias e produções de conhecimentos.

Estas estruturas de poder são elaboradas com função de perpetuar a inferioridade dos povos colonizados, sendo uma das características do imperialismo e da colonialidade do saber (Mignolo, 2014; Martín-Baró, 2017a). Também nas dimensões intersubjetiva e epistêmica, a perpetuação da colonialidade ocorre pelos mimetismos cientificistas e subjetivos, sendo estes imitações/reproduções acríticas de padrões coloniais nos âmbitos do conhecimento e dos modos de ser (Pavón-Cuéllar, 2021).

De acordo com Martín-Baró (2017d), um dos caminhos a ser percorrido pelo fazer da psicologia para se libertar e colaborar com a libertação/descolonização das maiorias oprimidas é o abandono dos esquemas de pensamento de suas dependências. Nos termos do autor, “para a Psicologia contribuir para a libertação dos povos latino-americanos, ela mesma deve se libertar de sua própria dependência intelectual, assim como de sua submissão social” (p. 82). Acrescentamos, a partir de nossos aprendizados, que essa subordinação também pode ser compreendida enquanto sujeição colonial.

De acordo com Martín-Baró (2017d), há “um mecanismo de alienação que mediatiza o acesso do psicólogo latino-americano à sua realidade e à forma como a prática psicológica (*que hacer psicológico*) aborda os problemas da sociedade” (p. 66). Para o autor, essa alienação é produzida pela importação mecânica dos modelos teóricos de outras localidades e aplicados acriticamente para as experiências latino-americanas. Embora para Martín-Baró o erro esteja mais no ato dos profissionais do que nos modelos originais, entendemos ser uma questão relacional.

Avaliamos que as imbricações das colonialidades atravessam a formação/atuação alienada e alienante da(s) psicologia(s), gerando alienações coloniais, devido à historicidade da colonização, da produção dos saberes e manutenção da dominação através da modernidade/colonialidade. Nesse sentido, articulamos a necessidade de de(s)colonização do conhecimento (Mignolo, 2014) ao projeto de libertação da(s) psicologia(s) (Martín-Baró, 2017b) como caminhos para o sulevar epistêmico e diálogo com os povos originários.

Amparado por Martín-Baró (2017b) e Franz Fanon (1959/2020), percebemos como necessária a libertação dialógica entre a psicologia e as maiorias oprimidas por meio do engajamento com as lutas populares e anticoloniais, que nesse processo possui o potencial de de(s)colonização do saber, poder e ser. A exigência à(s) psicologia(s) nos contextos de exploração e precarização da vida empregada pelo sistema-mundo-moderno/colonial-patriarcal-capitalista é necessariamente o posicionamento contrário às suas (des)ordens, sob o risco de corroborar com suas ideologias e práticas desumanizantes.

Nesse enredo de tessituras históricas e heterogêneas de dominação, o compromisso social e engajamento com os povos colonizados e suas organizações requerem outros sentidos das ciências sociais e humanas, distinto das posturas convencionais de universalização e homogeneização. As epistemologias e práticas coloniais e colonizadoras contidas nas formações em psicologia afastam as/os estudantes e psicólogas/os das experiências junto aos povos colonizados, e os circunscrevem no polo da inferioridade e negação da humanidade forjada pela modernidade/colonialidade.

A colonização epistemológica, convertida em violência epistêmica, é tão cruel que atua na identificação dos povos colonizados com as perspectivas que os subjagam. Por isso, valorizamos a perspectiva de Castro e Menezes (2020) quanto a “nos desprendermos das normas e hierarquias modernas como primeiro passo para (re)aprendermos, de outra maneira” (p. 111), assim como a proposta de “desaprender 8 horas por dia” (Martins, 2021).

Compreendemos que o caminhar engajado e em solidariedade às resistências e reexistência dos povos colonizados está diretamente relacionado com estes (re)(des)aprendizados e com a construção da(s) psicologia(s) popular(es) latino-americana(s) (Gonçalves, 2019; Castro & Menezes, 2020; Martins, 2021). De acordo com Gonçalves (2019), tecer uma psicologia popular latino-americana é “construir os caminhos para uma psicologia que venha das bases populares, *desde abajo*, como dizem os zapatistas; uma psicologia tecida a partir da articulação dessa multiplicidade histórica e de conhecimentos” (p. 48).

Nessa direção, Pavón-Cuéllar (2021, p. 112, tradução nossa) aponta como tarefa para a(s) psicologia(s):

construir psicologia[s] desde nossos povos, psicologia[s] que não apenas se assuma como pós-colonial, como involuntariamente herdeira do colonialismo, e sim que se posicione como decolonial, trabalhando voluntariamente para desprender-se do universalismo e outras expressões da colonialidade.

Para tanto, assim como temos realizado em nossa trajetória e reafirmamos com esta proposta de pesquisa, é fundamental o compromisso epistêmico-ético-político com os povos indígenas. De acordo com Gonçalves (2019), “é preciso desenvolver um conjunto de saberes e práticas psicológicas que estejam baseados na especificidade dos processos ético-políticos, de formação identitária, de subjetivação e de relações intersubjetivas dos povos latino-americanos” (p. 84). Esse empreendimento para a(s) psicologia(s) está intrinsecamente associado à perspectiva de de(s)colonização e libertação popular contextualizada às realidades, resistências e conhecimentos dos povos colonizados.

Desse modo, compreendemos ser necessário caminhar em sentido contrário ao *que hacer* psicológico baseado nas epistemes coloniais que inferiorizam, invisibilizam e subjugam os conhecimentos e experiências ancestrais dos povos não europeus. Para Gonçalves (2019), “esses saberes invisibilizados pelo eurocentrismo são parte da subjetividade da população brasileira e devem participar diretamente da construção de uma psicologia descolonizada para a América Latina” (p. 46). Para Pavón-Cuellar (2021, p. 116, tradução nossa), “enfrentar estas formas de violência epistêmicas pode ser uma tarefa crucial dos[as] psicólogos[as] decoloniais em relação com a subjetividade, com a sociedade e cultura, mas também em relação com a própria psicologia como campo acadêmico e profissional”.

Nessa direção, entendemos como imprescindível retomarmos e aprofundarmos os questionamentos sobre as atuais epistemologias que fundamentam as formações em psicologia, por se constituírem quase exclusivamente por referenciais eurocêntricos e estadunidenses, baseados nas colonialidades históricas que sustentam a marginalização e exclusão epistemicida dos povos indígenas e negros (Carneiro, 2005; Menezes, Lins & Sampaio, 2019). Nesse processo, percebemos as críticas anticoloniais, contracoloniais e a proposta de giro decolonial como campo epistêmico importante para a contribuição no diálogo entre a(s) psicologia(s) e os povos indígenas.

O giro decolonial, a partir da crítica à colonialidade, “tem aberto a reconstrução e restituição de histórias silenciadas, subjetividades reprimidas, linguagens e conhecimentos subalternizados pela ideia de totalidade definida em nome da modernidade e racionalidade” (Mignolo, 2014, p. 18, tradução nossa). Nesse sentido, torna-se uma perspectiva importante para produção de epistemologias de(s)colonizadas e de(s)colonizantes em psicologia, na busca por abrir caminhos para o preenchimento das lacunas limitadas e limitantes das teorias psicológicas, bem como para a transformação das condições cruéis de (re)existência dos povos colonizados.

Essa compreensão está alinhada à perspectiva de Cuellar (2020), sobre a dimensão epistêmica enquanto aquela “que produz conhecimento para emancipação individual e coletiva” (p. 26) ao produzir “novos conceitos e se desprender dos antigos e ultrapassados através de um envolvimento comprometido com a realidade” (p. 26). A proposta deste estudo concebe a importância do compromisso ético-político da(s) psicologia(s) para a transformação das condições desumanizantes e opressivas, imposta à existência das coletividades colonizadas no decorrer da modernidade/colonialidade, e que a contribuição solidária e dialógica de libertação/descolonização perpassa pelas fronteiras dos conhecimentos e lutas ancestrais dos povos não europeus e as epistemes comprometidas com estes povos.

Temos aprendido com os estudos críticos ao colonialismo/colonialidades e solidariedade aos povos originários, esta última perpassada pela condição educativa do Movimento Indígena (Munduruku, 2012), a urgência da de(s)colonização do sistema-mundo-moderno/colonial-patriarcal-capitalista que, dentre outras vias, consiste na transformação radical da sociedade (Martín-Baró, 2017b), aniquilação das colonialidades (Mignolo, 2014), e reestruturação de outros mundos possíveis (Fanon, 1952/2008). Assumimos estes desafios ao propor esta pesquisa orientada pelos objetivos de colaborar com a de(s)colonização político-epistêmica das teorias psicológicas, a partir da formação em psicologia e da gestação de intersubjetividades outras desde as lutas concretas por transformação social.

Concordamos com Haesbaert e Porto-Gonçalves (2006), quando afirmam que, “é no campo da construção de novas subjetividades que os processos de transformação se constroem” (p. 78), de modo articulado e dialético com as mudanças objetivas da realidade. Nesse sentido, compreendemos que os espaços formativos, a exemplo das formações em psicologia, são importantes para a transformação das subjetividades e produção de sensibilidades/conhecimentos outros.

De modo espiralar, as intervenções/modificações epistêmicas e político-pedagógicas nos referenciais teóricos e experiências educativas podem contribuir para redefinições necessárias nas relações entre a(s) psicologia(s) e povos indígenas, bem como para a própria relação entre indígenas e não indígenas como desdobramentos das experiências intersubjetivas de reconhecimento e valorização dialógica. Vivenciamos esse processo quando do encontro com os Kaiowá/Guarani, como narramos no capítulo anterior, e temos estendido essa sensibilização crítica através da interlocução com estudantes de psicologia em formação, especialmente através da oferta de disciplinas em cursos de graduação, oportunizando potencialidades (trans)formativas diversas, que serão relatadas no item 6.

A seguir, como parte do exercício político-epistêmico de compreensão histórica das (não) aproximações da psicologia junto aos povos indígenas, compartilhamos nosso movimento de sistematização e análise dos estudos de pesquisadoras/es, iniciativas de entidades da psicologia e movimentos de indígenas psicóloga/os no âmbito da relação entre psicologia e povos indígenas. Entendemos esse fazer como parte do processo de transformação e de(s)colonização dessa ciência e profissão a partir da interlocução e *práxis* com os povos originários, bem como possibilidade de produção de horizontes ético-políticos comuns para as transformações sociais necessárias ao nosso tempo.

5 APROXIMAÇÕES DA PSICOLOGIA COM OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL: PANORAMA HISTÓRICO

O limitado escopo de referências da(s) Psicologia(s) em diálogo com os povos indígenas fez parte de nossa experiência, quando da interpelação pela realidade dos Kaiowá e Guarani e o desejo de promover articulações teórico-políticas desde a(s) Psicologia(s). Os resultados quando da pesquisa em portais científicos em 2014 eram escassos, o que gerava angústia pela dificuldade de encontrar ferramentas na literatura para fundamentar as aproximações com o contexto vivido por estes povos.

Atualmente há um crescimento na produção de materiais bibliográficos, resultantes das mobilizações da(s) psicologia(s) com os povos indígenas, que está relacionada a diversos fatores, como a demanda do movimento indígena por acesso aos serviços da psicologia, a inserção de psicólogas nas políticas públicas e a exigência de referenciais para atendimento de pessoas indígenas, a formação de coletivos e grupos de pesquisa alinhados às necessidades dos povos indígenas, a inserção de indígenas nas universidades públicas e em cursos de psicologia, dentre outros (CRP/SP, 2010, 2016; CFP, 2022).

Neste capítulo abordaremos os distanciamentos e aproximações entre as produções/atuações do campo psi com os povos/comunidades indígenas. Tomamos como cenários de investigação: as produções acadêmicas vinculadas à psicologia (artigos científicos, monografias, dissertações e teses); as iniciativas das entidades representativas da profissão no Brasil através das publicações do Conselho Federal de Psicologia (CFP) e Conselhos Regionais de Psicologia (CRP's); e os materiais produzidos pela Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (ABIPSI).

Com estes procedimentos buscamos constituir um panorama histórico das psicologias na relação com os povos indígenas e suas comunidades. Não temos a pretensão de elaborar uma síntese da totalidade desse campo, e sim de evidenciar as produções existentes e suas potencialidades a partir do recorte proposto, pois as condições histórico-político-epistêmicas da psicologia, alinhada aos pressupostos eurocêtricos e burgueses, resultam, dentre outros fatores, na invisibilidade e inviabilização das confluências com os povos originários.

Nesse sentido, buscaremos mapear as experiências de aproximação como movimento de enfrentamento aos apagamentos e colaborar com a visibilidade desses estudos para maiores articulações, bem como situar, ainda que de forma parcial, um caminho de apreensão e reconhecimento da história de vinculação da(s) psicologia(s) com os povos indígenas no Brasil. É importante destacar que a delimitação deste escopo tem a ver com a expressão e

disponibilidade dos materiais para análise. Por exemplo, as produções do CRP/SP (2010, 2016) constituem parte significativa das elaborações do Sistema Conselhos, tendo sido registradas e divulgadas pela entidade. Entendemos que há mobilizações promovidas por outros Conselhos Regionais ao longo da história, entretanto, por motivos diversos, não estão sistematizadas e disponibilizadas para consulta. Há que refletirmos sobre as condições que conduzem a este cenário, inclusive relacionada aos recursos e incentivos econômicos e científicos, de forma que cada vez mais possamos contar com a visibilidade das múltiplas experiências das diferentes regiões do País.

5.1 Produção científica: Estados da arte

Nesse tópico faremos a interlocução com trabalhos baseados em revisões de literatura da psicologia e povos indígenas. Nossa intenção é tecer diálogos críticos a partir de um mapeamento do que a(s) psicologia(s) tem(têm) elaborado em pesquisas acadêmicas através dos estados da arte publicados até o momento. Para isso, discutiremos os trabalhos de Maira Vitale e Sonia Grubits (2009), Isabella Ferraz e Eliane Domingues (2016), Felipe Fernandes (2017), e Brisana Silva e João Macedo (2021).

Esses estudos são complementares do ponto de vista da temporalidade. Vitale e Grubits (2009) inauguram o procedimento de análise do estado da arte com pesquisa em repositórios de monografias, dissertações e teses até o mês de novembro do ano de 2009. Ferraz e Domingues (2016) realizam a atualização do estado da arte com o foco em artigos científicos publicados em periódicos até 2013. Fernandes (2017) fez a revisão de literatura nacional e internacional com o recorte entre os anos de 2010 e 2015. Enquanto Silva e Macedo (2021), assim como Ferraz e Domingues (2016), analisam artigos científicos publicados entre 2014 e 2020.

As pesquisadoras Vitale e Grubits (2009) apontam como motivações do estudo a dificuldade de localizar produções da psicologia com povos indígenas e de encontrar interlocutoras/es para a troca de experiências, reflexões epistemológicas, metodológicas e éticas. Notamos que esse é um desafio antigo na psicologia, mas que “hoje estamos melhor do que ontem”, como veremos ao longo do texto e apesar da necessidade de ampliação dos avanços.

Para além do mapeamento de autoras/es e produções, os objetivos do trabalho de Vitale e Grubits (2009) teve como intuito a abertura do diálogo e facilitação do encontro de pesquisadoras/es-psicólogas/os e profissionais que abordam a temática desde a(s)

Psicologia(s). Para isso, elencaram como foco de análise as principais questões debatidas, as formas de aproximação, as subáreas de maior inserção e características gerais dos trabalhos.

Vitale e Grubits (2009) situam esse exercício a partir da compreensão ético-política de que a(s) psicologia(s) pode(m) contribuir com as questões sociopolíticas, psicossociais e culturais envolvendo os povos indígenas. As autoras apresentam a hipótese de que o interesse das/os psicólogas/os pelo diálogo com os povos originários é consequência do aumento de pesquisas de mestrado e doutorado neste campo. Nessa direção, optaram, metodologicamente, pela interlocução com monografias, dissertações, teses e relatórios científicos. Em função dessa escolha, ficaram de fora do escopo: “análise de livros, capítulos de livros, artigos científicos e produções diversas, como as audiovisuais” (Vitale & Grubits, 2009, p. 17).

As autoras analisaram quatro bancos de dados para o mapeamento: Portal Capes com o acesso ao Banco de Teses (BT); a Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD); Biblioteca Virtual em Saúde – Psicologia (BVS – Psi); e acervos eletrônicos de 30 Universidades brasileiras, sendo a definição destas baseada na abrangência dos estados brasileiros e em instituições com tradição ou linhas de pesquisa relacionadas aos povos indígenas.

O procedimento de busca teve como filtro o critério de que as produções deveriam, obrigatoriamente, pertencer à área da Psicologia e abordar o campo-tema indígena em sua amplitude e diversidade. A partir da pesquisa bibliográfica, as autoras encontraram 49 produções para análise do estado da arte, no que diz respeito aos conhecimentos produzidos na interface entre a(s) psicologia(s) e povos indígenas (Vitale & Grubits, 2009). Para análise descritiva, as autoras empregaram as seguintes categorias:

os *autores* de tais produções, os *orientadores* (quando existentes), o grau de *titulação* ao qual se referem, o período (*ano*), as *universidades* às quais estão relacionados, a *área geral do conhecimento* à qual pertencem, a *subárea* da Psicologia, os *aportes teóricos* utilizados (teorias e autores), os aspectos da *metodologia* empregada na pesquisa (procedimentos, sujeitos e materiais), o *caráter da pesquisa* (*teórico/prático*) e as características das *palavras-chave* e *termos de indexação* empregados (Vitale & Grubits, 2009, p. 20/21, grifo nosso).

Sobre as palavras-chave e termos de indexação, Vitale e Grubits (2009) pontuam de forma crítica o fato da localização dos trabalhos ter mais eficácia quando da busca a partir dos termos generalizantes de “índios” e “indígenas”. As autoras discutem o caráter colonial dessas nomeações atribuídas como forma de homogeneização e inferiorização, tal como fazemos em trabalho anterior (Faria, 2021), afirmando ser necessária a problematização quando da

necessidade do uso. Ainda, orientam as/os pesquisadoras/es para a preferência por denominações étnicas específicas, acompanhadas dos termos genéricos, como forma de elucidação das populações pesquisadas.

As 49 produções se dividem em 32 dissertações, 09 teses, 04 monografias, 02 relatórios de iniciação científica e 02 teses de Livre Docência (Vitale & Grubits, 2009). Os trabalhos mais antigos encontrados pelas autoras datam do ano de 1980, sendo 02 dissertações realizadas com o povo Xavante e localizados no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP). Na década seguinte, há 01 trabalho em 1992, 03 em 1994, 03 em 1995, 01 em 1996, 02 em 1997, 01 em 1998 e 01 em 1999 (12 trabalhos). A década de 2000 apresenta uma crescente com 35 trabalhos, sendo “04 produções em 2000; 03 em 2002 e 03 em 2004; 02 em 2003; [08 em 2005] e 04 em 2006 e 2007 (para cada ano)” (Vitale e Grubits, 2009, p. 22); 06 em 2008; e 01 em 2009.

Os anos 2000 apresentaram significativo aumento nas produções, mesmo sem contar integralmente as publicações da década pelo recorte temporal da escrita e publicação do estudo. Esse período triplicou o número de pesquisas divulgadas quando comparado à década anterior. As autoras apontam a provável relação com a expansão das universidades e com o crescente interesse das/os pesquisadoras/es-psicólogas/os nas aproximações com os povos indígenas.

Os temas abordados pelos dois trabalhos da década de 1980 foram: a função intelectual da observação entre indígenas Xavante a partir de respostas obtidas com o psicodiagnóstico de Rorschach (Piccinelli, 1980) e a percepção de ritmo musical na comparação entre estudantes de música não indígenas e adolescentes Xavante (Cruz, 1980).

Para melhor organização da apresentação das pesquisas divulgadas na década de 1990, e pelo fato de haver maior quantidade, categorizamos as produções por temas em alinhamento com as análises de Vitale e Grubits (2009). Sobre “Infância indígena” temos dois relatórios de iniciação científica elaborados por Caldeira (1997, 1998) e a tese de Pereira (1994), que versam, respectivamente, sobre as brincadeiras de faz-de-conta com crianças do povo Xocó e a socialização secundária de crianças Kaingang. No campo das “Emoções” está o estudo de Gosso (1999), que aborda a raiva e o papel do reconhecimento dos componentes faciais envolvendo diferentes culturas, incluindo povos indígenas. Em “Identidade” estão dois trabalhos de Grubits (1992, 1995), ambos abordando a construção da identidade Bororo.

No eixo de “Cosmologias” estão os estudos de Teixeira (1994), que discute os mitos e simbolismos entre os Kaapor a partir da leitura psicanalítica, e Godoy (1995), que aborda narrativas míticas da cosmopolítica Guarani Mbya. Em “Saúde mental” está a discussão de Londono (1996) sobre a loucura entre os Wilton, habitantes da floresta tropical colombiana. Já

nesse período, o tema do “Suicídio” era uma realidade vivenciada pelos Guarani e Kaiowá e um problema de pesquisa, sendo investigado por Terra (1994) e Coimbra (1997). Em a “História da psicologia” há o estudo de Massimi (1995) sobre os efeitos nocivos do processo colonial brasileiro e as implicações para a construção da ciência/profissão no País.

Os anos 2000 são os de maior produtividade junto aos povos indígenas, tendo uma grande diversidade de temas. A discussão sobre “Identidade” recebe destaque nesse período com 8 produções, sendo elas: Cardoso (2000), Silveira (2002), Souza (2002), Neto (2003), Silva (2005), Sifuentes (2007), França (2008) e Nascimento (2009).

Cardoso (2000) estudou o resgate da identidade Pataxó como estratégia de sobrevivência dessa coletividade étnica. Silveira (2002) investigou as transformações da identidade de mulheres indígenas de diferentes etnias (Mehinaku, Kamaiurá, Pankararu, Potiguara, Korubo, Zo’é e Awá-Guajá), a partir da história oral e pesquisa bibliográfica. Souza (2002) pesquisou a relevância da memória social para preservação da identidade indígena junto aos Terena. Neto (2003) discutiu o processo de imposição cultural euro-cristã, a partir do trabalho catequético dos jesuítas aos povos indígenas desde a ótica junguiana. Silva (2005) estudou a constituição da identidade social do povo Ava-Canoeiro frente às investidas coloniais. Sifuentes (2007) problematizou a construção da identidade das mulheres Xerente, a partir de suas narrativas e histórias. França (2008) discorreu sobre a identidade de indígenas pertencentes ao povo Pankararu vivendo em contexto de favela na cidade de São Paulo. Nascimento (2009) debateu o processo de metamorfose da identidade de indígenas Tremembé em situação urbana em Fortaleza.

No campo dos diálogos com as “Cosmologias” temos os trabalhos de Coelho (2000), Medeiros (2005), Paiva (2005), Vidille (2005), Moure (2005) e Müller (2007). Coelho (2000) abordou as relações de poder entre os Xavante, a partir das suas histórias míticas. Medeiros (2005) discutiu a concepção psicanalítica de “estatuto do pai”, a partir das narrativas amazônicas, com influência da miscigenação entre populações nordestinas e o povo Mura. Paiva (2005) estudou a cosmogonia dos Uru-Eu-Wau-Wau, com intuito de aproximar os não indígenas dos conhecimentos indígenas. Vidille (2005) abordou rituais de cura entre povos do Alto Rio Negro. Moure (2005) apresentou práticas tradicionais de cuidado manejadas por indígenas da Amazônia peruana oferecidas para tratamento de não indígenas. Muller (2007) debateu a noção de imanência, a partir de leituras antropológicas e de experiências com povos do Parque Indígena do Xingu.

No eixo Educação temos os estudos de Paiva (2000), Lino (2006), Muniz (2006), Nobre (2008) e Bara (2008). Paiva (2000) pesquisou o histórico de contato dos Uru-Eu-Wau-Wau e

o acesso à educação escolar indígena. Lino (2006) investigou as influências das relações familiares em suas dimensões étnicas para o comportamento escolar de crianças Guarani e Kaiowá. Muniz (2006) analisou a formação de professoras/es Sateré-Mawé acerca da apreensão de conteúdos sobre saúde e educação. Nobre (2008) investigou o papel da memória dos mais velhos no processo de educação de crianças Guarani Mbya. Bara (2008) estudou aspectos da educação indígena e os desafios da formação acadêmica a partir da trajetória de estudantes participantes de projeto de extensão voltado para o apoio e inclusão de indígenas na universidade.

No âmbito da “Saúde” temos as produções de Scaffi (2002), Lacerda (2003), Gonçalves (2007) e Berzuini (2008). Scaffi (2002) analisou um projeto de prevenção de IST's e HIV com o povo Terena. Lacerda (2003) estudou os limites e impasses da prevenção do HIV a partir da perspectiva de mulheres Terena. Gonçalves (2007) pesquisou experiências de indígenas de diferentes etnias durante a estadia na Casa de Saúde Indígena (CASAI) de São Paulo, decorrente da necessidade de cuidados em saúde. Berzuini (2008) investigou os sentidos atribuídos ao tema da saúde reprodutiva por universitárias Guarani Nandeva e Guarani Kaiowá.

Acerca das “Diferentes etapas da vida” (infância, adolescência, adultez e velhice) há os trabalhos de Cardoso (2004), Tardivo (2004), Silva (2004), Torres (2005), Gosso (2005), Oliveira (2007), Wey (2007) e Arias (2008). Cardoso (2004) estudou características da personalidade de idosos Terena. Tardivo (2004) abordou o sofrimento emocional na adolescência em diferentes grupos sociais e étnicos, dentre eles de adolescentes indígenas. Torres (2005) avaliou o ciclo vigília/sono de adolescentes Guarani Mbya. Silva (2004) analisou a expressão das emoções e afetividade entre os Kadiwéu e Terena, com enfoque especial nas crianças. Gosso (2005) investigou o lugar da brincadeira para crianças Parakanã, e Oliveira (2007) os modos de brincar entre crianças Guarani Mbya. Arias (2008) estudou a percepção de crianças Guarani Mbya sobre a psicodinâmica familiar. Wey (2007) pesquisou a sazonalidade do comportamento de adultos Guarani Mbya a partir da concepção dos ritmos biológicos.

Por fim, no que tange às “Relações de contato”, temos as pesquisas de Oliveira (2004), Cabrera (2006) e Martignoni (2008). Oliveira (2004) se propôs a conhecer as experiências dos Karajá, a partir da problematização dos impactos do contato com a sociedade envolvente. Cabrera (2006) investigou vivências familiares Terena, considerando as influências não indígenas. Martignoni (2008) abordou os temas da culpa, responsabilidade grupal e reparação em estudantes não indígenas do estado de Goiás em relação ao processo histórico de violência contra os povos indígenas do Brasil.

Quanto à vinculação institucional dos estudos, foram encontradas 15 Universidades, sendo 04 católicas, 02 metodistas e 11 universidades públicas (federais e estaduais) com 20, 02 e 27 trabalhos, respectivamente, conforme apresentam Vitale e Grubits (2009, p. 22):

sendo elas: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (com 10 produções), a Universidade Católica Dom Bosco (06 produções), a Pontifícia Universidade Católica de Campinas (com 02 produções) e a Universidade Católica de Goiás (02 produções). Duas são metodistas, cada uma com uma ocorrência localizada: Universidade Metodista de São Paulo e Universidade Metodista de Piracicaba e todas as outras são universidades públicas, sendo elas: a Universidade de São Paulo (com 17 produções), a Universidade Federal de Sergipe (02 trabalhos) e com uma produção cada: a Universidade de Brasília, a Universidade Federal do Espírito Santo, a Universidade Federal do Rio de Janeiro, a Universidade Federal do Amazonas, a Universidade Federal do Pará, a Universidade Federal do Mato Grosso e a Universidade Federal do Mato Grosso do Sul.

Com relação às regiões geográficas dos trabalhos, Vitale e Grubits (2009) identificam que estados com expressiva presença de povos originários possuem pouca ou nenhuma pesquisa publicada, enquanto outros com concentração menor das populações indígenas possuem números elevados. Essa aparente contradição pode ser percebida pela comparação entre as regiões Sudeste, com 31 trabalhos, e Norte, com apenas 02, sendo a concentração populacional indígena, respectivamente, de 97.960 e 305.873 (IBGE, 2010). Ainda que com população 02 vezes maior, a quantidade de produções da região Norte foi próxima de 6,4% quando comparada ao Sudeste.

Sobre essa diferença de produtividade entre as localidades, as autoras indicam como justificativas possíveis os seguintes fatores: “A prática de indexação de trabalhos nos catálogos das universidades ou sua inclusão nos principais bancos de dados da área; a tradição de tais universidades no âmbito da pesquisa; os incentivos financeiros e mesmo o tempo de existência de cada instituição” (Vitale & Grubits, 2009, p. 22).

Estamos de acordo com as hipóteses das autoras. Entretanto, compreendemos que há outros elementos determinantes, como a dinâmica da geopolítica do conhecimento (Mignolo, 2014), na qual as desigualdades históricas (sociais, políticas e econômicas) se manifestam através das territorialidades das produções científicas de cada lugar, bem como na legitimação e divulgação destas nos espaços acadêmicos. Outro fenômeno a ser destacado, é que além dos sujeitos oriundos da região Sudeste, pessoas de outras localidades foram compelidas a migrações para acesso ao ensino superior, inclusive das políticas afirmativas pelo fato destas

terem sido inicialmente desenhadas em instituições destes lugares. Essa conjuntura, somada ao fato dos cursos de pós-graduações serem inicialmente concentrados no Sudeste, contribui para análise dessa realidade²⁷.

Quanto às áreas do conhecimento, as pesquisadoras apresentam o quadro de 42 trabalhos vinculados à Psicologia, 03 à educação, 02 sem identificação, 01 em saúde coletiva e 01 em saúde pública (Vitale & Grubits, 2009). Quanto às subáreas, 16 não possuem especificação, 16 pertencem à Psicologia Social, 06 à Psicologia Clínica, 05 à Psicologia do Desenvolvimento Humano. As demais subáreas com uma cada são: Psicologia Experimental, Psicologia Comportamental, Psicologia da Saúde e Etnopsicologia.

De acordo com as autoras, os aportes teóricos utilizados nessas pesquisas são fundamentados na Psicanálise (08), Fenomenologia (02), Hermenêutica Crítica e Dialética (02), Psicologia Sócio-histórica (02), Construcionismo Social (01), Teoria Contato Intergrupar (01) e Psicodrama (01) (Vitale & Grubits, 2009). Em nossa sistematização, a partir dos dados de Vitale e Grubits (2009) e do acesso às fontes primárias, encontramos: Psicologia Social (19), Psicanálise (9), sem identificação (8), Psicologia Experimental (2), Fenomenologia/Existencialismo (2), Antropologia (2), Cronobiologia (2), Etnopsicologia, Psicologia Analítica, Construcionismo Social, Filosofia da Diferença, Educação indígena, Psicodrama, Antropologia da saúde e Psicologia Clínica.

Para Vitale e Grubits (2009), os aspectos metodológicos referem-se, predominantemente, à observação com 14 aparições (com identificações distintas, como observação-participante, observação etnográfica e observação submetida a roteiro), seguida de: entrevistas (12); de revisões bibliográficas e documental (09); “relatos orais, depoimentos e narrativas (utilizados também em 09 pesquisas); o emprego de procedimentos clínicos (04 pesquisas); etnográficos (04); histórias de vida (03) e, por fim, pesquisas que se autodenominam de forma geral como ‘qualitativas’ (07)” (Vitale & Grubits, 2009, p. 24).

Conforme nossos interesses de pesquisa, separamos os métodos utilizados nos estudos dos procedimentos e instrumentos de produção de dados. Os métodos foram: sem especificação (19), etnografia (6), trabalho de campo (5), pesquisa bibliográfica (5), psicodiagnóstico (3), estudo de caso (3), fenomenológico (2), pesquisa participante (2), observação sistemática (2), estudo descritivo (2), interpretação dos sonhos, estudo histórico-psicológico, história oral, perspectiva narrativa-dialógica, materialismo histórico-dialético, relato de experiência e método clínico (winicottiano).

²⁷ Retomaremos essa discussão quando do diálogo com o trabalho de Fernandes (2017).

Os procedimentos/instrumentos metodológicos foram: sem especificação (17), entrevista (11), observação (8), literatura (5), observação-participante (4), Rorschach (3), documentos (3), máquina fotográfica (3), caderno de campo (2), Questionário Cronotipo de Hábito de Sono (2), diário de sono (2), actímetros (2), termistor (2), Questionário de Matutuidade e Vespertinidade (2), relatos orais, experiência profissional, história de vida, atividades com crianças, atividades baseadas em psicodrama, oficinas temáticas, anotações, folha de registros, relógio, filmes coloridos, Ficha de Registro Cursiva do Comportamento, oficinas lúdicas, Desenho de Família com Histórias, desenho temático, consultas terapêuticas em grupo, e questionário e escala Likert.

Destacamos o número significativo de trabalhos que não foram possíveis a identificação dos aspectos teórico-metodológicos, seja pela não disponibilidade dos trabalhos completos nas plataformas digitais de divulgação científica, especialmente os mais antigos, ou pelo não apontamento desses elementos de forma expressa nos resumos e corpo do texto. Essas são questões que dificultam e/ou impedem a produção de dados qualificados sobre o estado da arte. Em algumas ocasiões foi necessária a busca para além dos trabalhos completos para o reconhecimento das teorias e instrumentos utilizados nas pesquisas, como em artigos frutos dos estudos publicados em revistas científicas.

Um dado relevante tratado pelas autoras são as especificidades étnicas dos sujeitos das pesquisas, sendo pertencentes a diferentes povos, tais como: Terena (6), Guarani Mbya (6), Guarani Nandeva (4), Guarani Kaiowá (3), Bororo (3), Xavante (3), Pankararu (3), Parakanã (2), Uru-Eu-Wau-Wau (2), Xokó (2), Kamaiurá (2) Avá-Canoeiro, Kaingang, Karajá, Kadiwéu, Wilton, Pataxó, Mehinaku, Potiguara, Korubo, Zo'e, Awá-Guajá, Tremembé, Mura, Wanâna/Ye'kwana, Ianomâmi²⁸, Sateré-Mawé, Krenak, Tukano, Xerente e Kaapor. Além das etnias nominadas, outras populações participantes foram identificadas nos estudos: indígenas sem especificação étnica (2), indígenas da Amazônia, estudantes não indígenas e ribeirinhos.

Essa diversidade de povos, que representam múltiplas concepções de mundo e conhecimentos, portanto, de epistemologias, confere uma potência teórico-político-epistêmica imensurável para ampliação dos horizontes da(s) Psicologia(s) e da sociedade de modo geral. Configuram realidades de (in)confluências diversas para nossas perspectivas e sensibilidades.

Os modos de aproximação das pesquisas e pesquisadoras/es com estes povos, qualificado por Vitale e Grubits (2009) como “caráter da pesquisa”, consistiram em 27 estudos

²⁸ Reproduzimos a grafia dos etnônimos presentes nos estudos.

com a presença direta e efetiva nas comunidades indígenas²⁹, 16 sem informação sobre a inserção e 03 de caráter teórico. A predominância de pesquisas com a relação direta com os territórios nos informa importantes condições do diálogo com os povos: o pisar na terra; sentir os cheiros, dores e alegrias; e a vivência, ainda que no lugar de pesquisa, das territorialidades indígenas. Em nossa experiência essas dimensões são imprescindíveis para as aproximações com compromisso ético-político (Faria 2021; Faria & Martins, 2022a). Contudo, exigem uma série de cuidados, também de ordem ético-política, que devem ser considerados quando das inserções, sendo fundamental o respeito à autodeterminação e autonomia comunitária, assim como avaliação colaborativa com os sujeitos da pesquisa sobre as condições das investigações.

As autoras apresentam algumas ponderações na discussão sobre os dados gerados pelo estudo, dentre elas a avaliação da pouca produção da(s) psicologia(s) junto aos povos indígenas, quando comparado a outras áreas das ciências humanas (49 produções em um intervalo de 29 anos). Entretanto, ressaltam o esforço crescente de pesquisadoras/es-psicólogas/os na interlocução com as populações indígenas, com destaque para iniciativas dos conselhos de classe, a exemplo das movimentações do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP).

Sobre as produções estudadas, Vitale e Grubits (2009) consideram positivas as pesquisas realizadas e ressaltam a importância de conterem explicitamente as denominações étnicas em complemento aos termos generalizantes³⁰ pela facilitação da localização dos trabalhos. Enfatizam também a necessidade do detalhamento das especificidades e singularidades de cada povo, como os aspectos cosmológicos e territoriais, este último vinculado ao fato da indissociação entre pertencimento e território.

Entendemos que estes aspectos podem ser elaborados em diálogo com as/os mestras/es tradicionais (pessoas de referência da comunidade, como as parteiras e os pajés) e os estudos da antropologia, pelo fato de qualificarem e aproximarem as análises dos sentidos atribuídos pelos sujeitos das pesquisas. Reforçamos, nesse sentido, a inclusão dos aspectos históricos de cada etnia, tanto das memórias pré-coloniais quando houver quanto dos registros dos contatos coloniais, especialmente a partir das narrativas dos próprios indígenas, pois contribuem para melhor compreensão das condições atuais de vida e sobrevivência dos povos.

²⁹ As autoras informam que somente 05 desses estudos apresentaram informações sobre a duração do contato. Por se tratar de aproximação recente dos trabalhos em psicologia com povos indígenas, torna-se relevante o detalhamento das condições e estratégias de pesquisa como forma de orientação para outras pesquisas.

³⁰ Como mencionado anteriormente, os termos generalizantes de “índio” e “indígena” são categorias forjadas pelo registro colonial de destituição das identificações originárias e imposição arbitrária pelos colonizadores. As autoras apontam como paradoxo do campo-tema a “necessidade de utilizar termos que representam pressupostos que desejamos superar” (Vitale & Grubits, 2009, p. 28).

As autoras entendem que a(s) Psicologia(s) pode(m) contribuir com o debate sociopolítico e científico nesse campo-tema, principalmente pelos acúmulos teóricos sobre políticas de identidade e diversidade. Contudo, é necessário estar atento aos posicionamentos discursivos e seus desdobramentos, apontando como fundamental o trabalho interdisciplinar com outras ciências no que tange às convergências e divergências (Vitale & Grubits, 2009).

O estudo de Vitale e Grubits (2009) constata a diversidade teórico-metodológica empregada nas pesquisas analisadas, com a predominância das subáreas da Psicologia Social e Psicanálise, bem como de alguns temas tomados como problema (suicídio, saúde reprodutiva, HIV/AIDS, comportamento alcoólico, dentre outros). Segue a tabela de nossa autoria, com a sistematização de dados dos trabalhos abordados por Vitale e Grubits (2009):

Tabela 1. Sistematização de elementos dos estudos mapeados por Vitale e Grubits (2009).

	Autoria/ Ano	Área	Fundamentação teórica	Método	Estratégia metodológica (técnica e instrumentos)	Povos/ população	Universidade
1	Piccinelli (1980)	Psicologia	-	Psicodiagnóstico	Rorschach	Xavante	Universidade de São Paulo (USP)
2	Cruz (1980)	Psicologia	-	-	-	Xavante	Universidade de São Paulo (USP)
3	Caldeira (1997)	Psicologia	-	-	-	Xocó	Universidade Federal de Sergipe.
4	Caldeira (1998)	Psicologia	-	-	-	Xocó	Universidade Federal de Sergipe.
5	Pereira (1994)	Psicologia	Psicologia Social	Trabalho de campo (Participação em atividades comunitárias)	Observação, Entrevista e Consulta de documentos	Kaingang	USP
6	Gosso (1999)	Psicologia	Psicologia Experimental	-	-	Parakanã	Universidade Federal do Pará
7	Grubits (1992)	Psicologia	Psicologia Social	-	-	Bororo	Universidade Católica Dom Bosco (UCDB)
8	Grubits (1995)	Psicologia	Psicologia Social	-	-	Bororo	Universidade Católica Dom Bosco
9	Teixeira (1994)	Psicologia	Psicanálise	Interpretação dos sonhos	-	Kaapor	Pontifícia Universidade Católica (PUC) de Campinas
10	Godoy (1995)	Psicologia	Psicologia Social	-	-	Guarani Mbya	Pontifícia Universidade Católica de São

							Paulo (PUC-SP)
11	Londono (1996)	Psicologia	Fenomenologia/Existencialismo	-	-	Wilton	PUC-SP
12	Terra (1994)	Psicologia	-	-	-	Guarani e Kaiowá	PUC Campinas
13	Coimbra (1997)	Psicologia	Psicanálise	-	-	Guarani e Kaiowá	PUC-SP
14	Massimi (1995)	Psicologia	Psicologia Social	Estudo histórico-psicológico	Fontes documentais e bibliográficas	-	USP
15	Quilles (2000)	Saúde Coletiva	Etnopsicologia	-	-	Bororo	Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)
16	Cardoso (2000)	Psicologia	Psicologia Social	-	-	Pataxó	Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
17	Silveira (2002)	Psicologia	Psicologia Social	História Oral e Pesquisa bibliográfica	-	Mehinaku, Kamaiurá, Pankararu, Potiguara, Korubo, Zo'é e Awá-Guajá	USP
18	Souza (2002)	Psicologia	Psicologia Social	Trabalho de campo	Observação e entrevista	Terena	USP
19	Neto (2003)	Educação	Psicologia Analítica	Pesquisa bibliográfica	Literatura	-	Universidade Metodista de Piracicaba
20	Silva (2005)	Psicologia	Psicologia Social	Pesquisa Bibliográfica	Literatura	Ava-Canoeiro	PUC Goiás
21	Sifuentes (2007)	Psicologia	Psicologia Histórico-Cultural	Etnografia e Perspectiva narrativa dialógica	Observação e entrevista	Xerente	Universidade de Brasília (UnB)
22	França (2008)	Psicologia	Psicologia Social	Trabalho de campo	Entrevista	Pankararu	PUC-SP
23	Nascimento (2009)	Psicologia	Psicologia Social	Método fenomenológico e materialismo histórico-dialético	Entrevista	Tremembé	PUC-SP
24	Coelho (2000)	Psicologia	Psicologia Social	-	-	Xavante	PUC-SP
25	Medeiros (2005)	Psicologia	Psicanálise	-	-	Mura e Ribeirinhos	USP
26	Paiva (2005)	Psicologia	-	Etnografia	Observação-participante	Kawahib (Uru-Eu-Wau-Wau)	USP
27	Vidille (2005)	Psicologia	Psicanálise	Trabalho de campo e pesquisa bibliográfica	Relatos orais e literatura	Tukano, Wanâna [Ye'kwana] e Ianomâmi	USP
28	Moure (2005)	Psicologia	Psicanálise	Estudo de caso	Observação	sem especificação	USP

						(indígenas da Amazônia peruana)	
29	Müller (2007)	Psicologia	Antropologia cultural e Filosofia da Diferença	Relato de Experiência e pesquisa bibliográfica	Experiência profissional e Literatura	Indígenas do Xingu (Kamaiurá)	PUC-SP
30	Paiva (2000)	Psicologia	Antropologia e Educação Indígena	Etnografia	Observação e Análise de documentos	Uru-Eu-Wau-Wau	USP
31	Lino (2006)	Psicologia	Psicologia Social	Estudo de caso	Observações e entrevistas	Guarani e Kaiowá	UCDB
32	Muniz (2006)	Educação	-	-	-	Sateré-Mawé	Universidade Federal do Amazonas (UFAM)
33	Nobre (2008)	Psicologia	Psicologia Social	Pesquisa participante	Observação participante, história de vida e atividades com crianças	Guarani Mbya	USP
34	Bara (2008)	Psicologia	Psicologia Sócio-histórica	-	Entrevista	Krenak, Pankararu e Guarani Mbya	PUC-SP
35	Scaffi (2002)	Educação	Psicodrama	Etnografia e Estudo de caso	Atividades baseadas no psicodrama	Terena	Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS)
36	Lacerda (2003)	Psicologia	Psicanálise	-	-	Terena	UCDB
37	Gonçalves (2007)	Saúde Pública	Antropologia da saúde	Pesquisa participante	Observação participante, caderno de campo e entrevistas	sem especificação	USP
38	Berzuini (2008)	Psicologia	Construcionismo social	-	Oficinas temáticas	Guarani e Kaiowá	UCDB
39	Gosso (2005)	Psicologia	Psicologia Experimental	Observação sistemática	Anotações das observações, folha de registro, relógio, máquina fotográfica e filmes coloridos	Parakanã	USP
40	Oliveira (2007)	Psicologia	-	Observação sistemática e etnografia	Ficha de Registro do Cursivo do Comportamento, observação participante diário de campo	Guarani	Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)
41	Arias (2008)	Psicologia	Psicanálise	-	Oficinas Lúdicas e do Procedimento de Desenhos de	Guarani Mbya	Universidade Metodista de São Paulo

					Família com Estórias		
42	Tardivo (2004)	Psicologia	Psicologia Clínica/Psicanálise	Método clínico com abordagem Winnicottiana	Desenho temático e consultas terapêuticas em grupo	s/e	USP
43	Torres (2005)	Psicologia	Cronobiologia	Estudo descritivo	Questionário Cronotipo, Questionário de Hábitos de Sono, diários de sono, actímetros, termistor, e o Questionário de Matutuidade e Vespertuidade	Guarani Mbya	USP
44	Cardoso (2004)	Psicologia	Psicanálise	Psicodiagnóstico	Rorschach	Terena	UCDB
45	Wey (2007)	Psicologia	Cronobiologia	Estudo descritivo	Entrevista, Questionário de Hábitos Gerais, Questionário de Matutuidade/ Vespertuidade, Termístores com Memória, Diário de Sono, Actímetros	Guarani Mbya	USP
46	Silva (2004)	Psicologia	Psicologia Social	Trabalho de campo	Entrevista, Observação, Registros fotográficos	Kadiwéu e Terena	PUC-SP
47	Oliveira (2004)	Psicologia	Fenomenologia/ Existencialismo	Método fenomenológico e Psicodiagnóstico	Rorschach	Karajá	Universidade Católica de Goiás (UCG)
48	Cabrera (2006)	Psicologia	Psicologia Sócio-histórica	Etnografia	Entrevistas, Observação e Registros fotográficos	Terena	UCDB
49	Martignoni (2008)	Psicologia	Psicologia Social	-	Questionário e Escalas tipo Likert (temas: Culpa, Responsabilidade grupal e Reparação)	estudantes não indígenas	UCG

Fonte: Tabela elaborada pelo autor.

As autoras mencionam, com preocupação, a utilização de testes e instrumentos de avaliação psicológica junto às comunidades indígenas, identificando como uma questão complicada pelos riscos de reprodução de categorias tidas como universais, sendo crucial a responsabilidade dos profissionais no processo de pesquisa e o aprofundamento dos estudos.

Nesse sentido, fazem o seguinte destaque: “Há mesmo constructos psicológicos amplamente empregados na Psicologia que podem não fazer sentido algum – ou podem possuir um sentido completamente diferente – para culturas não ocidentais, tais como os conceitos de ‘inteligência’, ‘personalidade’, ‘autoestima’, entre outros” (Vitale & Grubits, 2009, p. 29).

Concordamos com as autoras, a partir da compreensão de que os povos possuem referenciais epistemológicos próprios e que nem sempre é possível fazer a tradução de palavras e seus sentidos, devendo ser considerada a responsabilidade ético-político-epistêmica, para que os profissionais e suas pesquisas não recaiam em posturas colonizadoras e prejudiciais aos povos e suas coletividades, tal como a patologização e medicalização das experiências (Rodrigues, 2016).

As autoras finalizam o artigo, questionando se estamos no caminho de construção de uma psicologia indígena ou uma psicologia para os indígenas, buscando fomentar reflexões sobre esses termos e suas implicações. E indicam a necessidade de atualização das “informações sobre o papel do psicólogo junto às populações indígenas do Brasil, considerando este um campo-tema recente e em crescente desenvolvimento, carente ainda de maiores reflexões e interlocuções” (Vitale & Grubits, 2009, p. 30).

Nesse horizonte, o estudo de Ferraz e Domingues (2016), divulgado 7 anos após a publicação do trabalho de Vitale e Grubits (2009), se propõe a atualizar o estado da arte com algumas diferenças, como o escopo metodológico com enfoque em revistas e artigos científicos. Apesar de ter sido publicado em 2016, as buscas de Ferraz e Domingues (2016) foram realizadas no ano de 2013. As autoras tiveram como bases de dados os portais: Periódicos Eletrônicos de Psicologia (PePSIC) e *Scientific Electronic Library Online* (SciELO).

Ferraz e Domingues (2016) contextualizam parte do processo histórico relacionado às representações coloniais e políticas de extermínio direcionadas aos povos indígenas, para questionar o que vem sendo produzido sobre/com esses povos pelos estudos da(s) Psicologia(s) no Brasil. As pesquisadoras posicionam o reconhecimento da luta dos povos indígenas e a necessidade de atenção a ser oferecida para estas populações.

O procedimento de coleta de dados adotado pelas autoras para localização dos artigos, semelhante ao realizado por Vitale e Grubits (2009), foi a busca em portais utilizando o cruzamento entre as palavras-chave “Psicologia” e os termos generalizantes de “Indígenas” e “Índio” (Ferraz & Domingues, 2016). Encontraram 25 trabalhos, que foram lidos na íntegra. Além dos artigos, as autoras incluíram como material de análise o relatório do Seminário

“Subjetividade e Povos Indígenas”³¹, realizado pelo CFP em 2004, e o livro “Psicologia e Povos Indígenas”, publicado em 2010 pelo CRP-SP.

Ferraz e Domingues (2016) começam por apresentar o seminário “Subjetividade e Povos Indígenas” como um marco da aproximação da(s) Psicologia(s) brasileira(s) com as coletividades indígenas. Destacam que o evento teve como objetivo responder às demandas dos povos indígenas e contribuir com os trabalhos realizados por profissionais da psicologia.

Na sequência, as autoras apresentam uma breve e qualificada síntese do livro “Psicologia e Povos Indígenas” (2010), de autoria do CRP-SP. Elas afirmam que a criação do GT de Psicologia e Povos Indígenas, responsável pela organização da obra, surgiu a partir das mobilizações promovidas pelo Seminário organizado pelo CFP em 2004. Como nos debruçaremos sobre as produções do Sistema Conselhos no próximo tópico, neste momento da escrita nos limitamos à menção de que este livro constitui-se como material seminal e relevante referência para o campo psi.

Os artigos encontrados através do levantamento bibliográfico realizado por Ferraz e Domingues (2016), compreendem o intervalo temporal de 2000 a 2013, sendo cinco publicações entre 2000 e 2006 e vinte de 2007 a 2012. As autoras relacionam o aumento das publicações nos últimos anos com o gradual crescimento do interesse de psicólogas/os-pesquisadoras/es no diálogo com os povos indígenas, consideração semelhante à do estudo de Vitale e Grubits (2009).

Os trabalhos analisados por Ferraz e Domingues (2016, p. 686) foram agrupados por temas, sendo categorizados em:

Infância e juventude (cinco artigos); Educação (quatro artigos); Comparações entre grupos indígenas e não indígenas (três artigos); Representações sociais dos indígenas (três artigos); Alcoolismo (dois artigos); Saúde (dois artigos); Relação estudantes/equipe de saúde e indígenas (dois artigos); e outros temas (quatro artigos).

Os artigos identificados no âmbito da “Infância, adolescência e juventude” apresentam uma diversidade de povos, territórios e problemas de pesquisa. Os estudos versaram sobre identidade étnica comparativa entre Guarani Kaiowá e Kadiwéu através da análise semiótica de desenhos infantis (Grubits & Darrault-Harris, 2003), significados atribuídos à maternidade em comunidade Guarani Mbya baseado em procedimentos etnográficos (observação e diário

³¹ Vale ressaltar que as autoras fazem menção ao relatório, mas não aprofundam, contendo apenas uma citação geral do texto e afirmam ser um marco histórico. O relatório também não é apresentado nas referências bibliográficas. Fazemos estes destaques em função do que foi apresentado anteriormente sobre a indisponibilidade desse material na *internet* durante certo tempo.

de campo) e realização de entrevistas (Azevedo & Adorno, 2007), suicídio entre os Guarani (Kaiowá e Nandeva) através da revisão de literatura sobre o tema (Grubits, Freire & Noriega, 2011), estudo de caso de adolescente Kaingang com deficiência (Buratto, Almeida & Costa, 2012) e sobre os sentidos da infância para crianças do povo Jenipapo-Kanindé com entrevistas (Pinheiro & Frota, 2009).

Os artigos sobre “Educação” apontados por Ferraz e Domingues (2016) abordam questões pertinentes à educação indígena e à educação escolar indígena. O pesquisador Silva Júnior (2020) discutiu as possíveis contribuições da psicologia na educação indígena, combinando os métodos da pesquisa bibliográfica e entrevista. Os outros três artigos encontrados pelas autoras são de Brostolin (2007) e Brostolin e Cruz (2009, 2010), sendo todos com o povo Terena. As autoras tratam sobre gênero de ensino, relação professor/aluno e os significados do aprender em contexto intercultural.

No eixo de “Comparação entre grupos indígenas e não indígenas”, as autoras mencionam o trabalho de Gosso, Moraes e Otta (2006) realizado, dentre outros grupos não indígenas, com crianças Parakanã, visando avaliar as transformações simbólicas geradas com brincadeiras imaginativas, utilizando-se da estratégia metodológica da observação e registro das brincadeiras. Já Andrade e Bueno (2007) tiveram a participação de crianças Guarani Mbya na avaliação de cognição realizada comparativamente com o teste “Dígitos, Blocos de Corsi, Desenho com Cubos e Nomeação de Figuras”. Figueiredo (2009) buscou compreender os sentidos da compreensão e utilização da escrita junto ao povo Aweti, a partir da experiência etnográfica com registro em diário de campo.

Em “Representações sociais”, as populações do estudo são moradores de Sergipe (Lima & Almeida, 2010), profissionais de saúde da Paraíba (Maciel, Oliveira & Melo, 2012) e um veículo de mídia de massa (Braga & Campos, 2012). Através de entrevista com a população sergipana, Lima e Almeida (2010) identificam a representação do “índio” distante, desconhecido e ignorado em seus aspectos históricos e culturais. Maciel, Oliveira e Melo (2012) entrevistam trabalhadoras/es da saúde sobre o tema do alcoolismo entre os indígenas Potiguara, tendo como resultado a caracterização deste fenômeno enquanto problema grave de saúde associado a suposto processo de “aculturação”³² e acesso facilitado às bebidas pela instalação de usina na região. No estudo de Braga e Campos (2012), o procedimento metodológico adotado é a análise de notícias envolvendo o conflito relacionado à demarcação

³² É preciso pontuar a problemática dessa noção, que por vezes é utilizada para desqualificar e descaracterizar o pertencimento de sujeitos indígenas aos seus povos, estratégia utilizada por setores contrários aos direitos dos povos indígenas, especialmente quando envolve demandas e disputas pela demarcação de terras.

da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, permeada por representações de invisibilização e subalternização dos indígenas.

O tema do “Alcoolismo” está presente, além do artigo citado no parágrafo anterior, em duas produções. O estudo de Melo, Maciel, Oliveira e Silva (2011) envolveu a população Potiguara, sendo entrevistadas pessoas de ambos os sexos dessa etnia para compreensão do consumo de bebidas alcoólicas que, semelhante à pesquisa com profissionais de saúde, apontam para a consideração do processo de “aculturação”, acesso facilitado, e inclui a referência ao turismo. E a pesquisa de Vianna, Cedaro e Ott (2012), que investigou os modos de beber entre os Karitiana da Amazônia, apresentando o alcoolismo como problemática introduzida no início das atividades extrativistas provocadas pelo garimpo e extração de madeira na região. As considerações do estudo revelam que as consequências desse processo para os Karitiana foi o aumento da violência (agressões, acidentes, homicídios e suicídios).

Os trabalhos sobre “Saúde” versam sobre as práticas tradicionais indígenas na relação com as práticas biomédicas sobre a compreensão da diarreia infantil entre os povos Guarani Kaiowá e Guarani Nandeva, com a utilização de entrevistas e observação participante (Adorno & Pícoli, 2008), e sobre o papel dos homens no cuidado em saúde, com a participação de não indígenas e indígenas da região amazônica³³, por meio de entrevistas (Gutierrez, Minayo & Oliveira, 2012).

A categoria “Relações de estudantes e equipe de saúde com as populações indígenas” refere-se a relatos de experiência do contato de estudantes e profissionais com povos indígenas, um entre estagiários de odontologia com a presença de supervisora psicóloga (Macedo, Bairrão, Mestriner & Mestriner Junior, 2011), e outro de uma equipe constituída por diferentes profissionais³⁴ (Girão & Ernandes, 2006). Os povos envolvidos nessa relação de (re)conhecimento foram do Parque Indígena do Xingu, sem especificação das etnias (Macedo et al., 2011), e os Guarani Kaiowá, Guarani Nandeva e Terena (Girão & Ernandes, 2006). Os relatos narram sentidos de medo, insegurança e fascínio (Macedo et al., 2011) e a necessidade do estabelecimento de negociações culturais (Girão & Ernandes, 2006).

Em “Outros temas”, Ferraz e Domingues (2016) situam artigos sobre a participação política das mulheres dos povos Bororo, Guarani Nandeva (de Mato Grosso do Sul), Guarani Kaiowá e Kadiwéu, a partir da pesquisa-ação (Grubits, Darrault-Harris & Pedroso, 2005); a política social indígena em contexto de luta pela terra envolvendo os Guarani Nandeva no

³³ As autoras não especificam as etnias.

³⁴ Historiadores, psicólogos, antropólogos, geógrafos, terapeutas, fisioterapeutas e sociólogos (Girão & Ernandes, 2006).

estado de Espírito Santo, por meio de revisão teórica e análise de documentos (Rosa, Garcia & Leal, 2007); uma revisão de literatura sobre saúde indígena (Bernardes, Marques & Mázaró, 2011); e a cosmologia dos Yamana e Maxacali relacionada à dimensão do incesto entre mãe e filho através da pesquisa bibliográfica (Mindlin, 2011). Com essa relação de textos, as autoras finalizam a apresentação das produções inseridas nas categorias.

Ferraz e Domingues (2016) retomam a discussão da produção de Vitale e Grubits (2009), destacando a distinção entre os estudos, por terem analisado bases de dados e materiais diferentes, e por isso serem complementares. Ferraz e Domingues (2016) constata, em alinhamento com o estudo antecessor, o crescente interesse de psicólogas/os-pesquisadoras/es no diálogo com os povos indígenas, evidenciado pelo aumento de produções com o passar dos anos.

Diferentemente de Vitale e Grubits (2009), e Fernandes (2017), que será analisado a seguir, as autoras não se detêm com detalhes às fundamentações teórico-metodológicas das pesquisas, se limitando em pontuar o caráter interdisciplinar destas, a partir da interlocução com as áreas da Antropologia, Educação e Saúde. Contudo, Ferraz e Domingues (2016) fazem uma importante sinalização ao afirmarem a falta de referências nos estudos a textos e autoras/es da Psicologia, recuperando o dado produzido por Vitale e Grubits (2009), de que apenas 83,67% dos trabalhos analisados citam e/ou se fundamentam em autores/as do campo da Psicologia.

Essa pontuação é relevante para analisarmos o cenário da literatura da(s) Psicologia(s) e Povos Indígenas, que em primeira análise pode parecer escassa, mas que os levantamentos bibliográficos revelam a crescente produção desde a década de 1980, contando com estudos realizados com variados povos-territórios, teorias, metodologias e contribuições. Atribuímos, a partir dessa reflexão, que parte do suposto acervo limitado da interface entre Psicologia(s) e Povos Indígenas esteja mais relacionada com o desconhecimento e/ou pouco diálogo entre as/os próprias/os psicólogas/os-pesquisadoras/es do que com a inexistência de estudos.

A hipótese lançada por Ferraz e Domingues (2016) para analisar esse cenário perpassa dois fatos: (1) ser recente a inserção de profissionais e pesquisadoras/es da psicologia no estudo da temática e (2) as origens ocidentais/individualistas das teorias psicológicas. Sobre o primeiro ponto, como mencionado anteriormente, é uma realidade em partes, pois os primeiros estudos datam da década de 1980, sendo um movimento crescente. Sobre o segundo, estamos de acordo, porém ressaltamos que as demais ciências e áreas (Antropologia, Educação e Saúde) compartilham a origem ocidental/colonial, o que pode diferir são os modos individualistas/individualizantes característicos da Psicologia de base tradicional.

Nesse sentido, cabe ampliarmos as centelhas de problematização sobre os motivos dos desencontros entre as/os psicólogas/os-pesquisadoras/es: seria a desconfiança nas produções dos pares? O isolamento e pulverização das/os campos de pesquisa? A disputa entre autorias de inovação? Ou outros? Tomaremos essa discussão como questão ao longo de nosso trabalho, visando conhecer as causas e refletir sobre caminhos de superação/aproximação.

Como forma de potencializar e complementar o estudo de Ferraz e Domingues (2016), sistematizamos na tabela a seguir os referenciais teóricos (áreas e fundamentações), metodológicos (métodos e instrumentos), bem como as etnias/populações estudadas e a vinculação institucional das/os autoras/es. Esse esforço responde aos nossos interesses de pesquisa, desde as discussões que estamos fazendo no horizonte do (re)conhecimento das aproximações da(s) Psicologia(s) com os Povos Indígenas e também para a constituição/visualização desse panorama.

Tabela 2. Sistematização de elementos dos artigos mapeados por Ferraz e Domingues (2016).

	Autoria/ Ano	Área	Funda- mentação teórica	Método	Estratégia metodológica (técnica, instru- mentos,...)	Povo/ População	Universidade
1	Grubits e Darrault-Harris (2003)	Psicologia	Etnopsicologia, Psicologia Social e Semiótica	Análise semiótica	Desenhos	Kaiowá, Ñandeva e Kadiwéu	Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) e <i>École des Hautes Etudes en Sciences Sociales</i> de Paris
2	Azevedo e Adorno (2007)	Psicologia	Ótica sociocultural	[Etnografia] “contribuições etnográficas”	Entrevista, observação e diário de campo	Mbya	Universidade de São Paulo (USP)
3	Grubits, Freire e Noriega (2011)	Psicologia	Psicologia Social	Pesquisa bibliográfica	-	Kaiowá e Ñandeva	UCDB
4	Buratto, Almeida e Costa (2012)	Psicologia	Psicometria	Estudo de caso	Sistema de Comunicação por Troca de Figuras (PECS)	Kaingang	Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)
5	Pinheiro e Frota (2009)	Psicologia	Fenomenologia	Método fenomenológico	Entrevista	Jenipapo-Kanindé	Universidade Federal do Ceará (UFC)
6	Silva Júnior (2000)	Psicologia e Educação	Psicologia Social	Pesquisa bibliográfica e trabalho de campo	Entrevista	Profissionais da educação	Universidade Federal de Alagoas (UFAL)

7	Brostolin (2007)	Educação	Etnoeducação	Método hermenêutico-dialético, trabalho de campo e estudo de caso	Questionário, entrevista e grupo de discussão	Terena	UCDB
8	Brostolin e Cruz (2009)	Educação	Psicopedagogia	História oral	-	Terena	UCDB
9	Brostolin e Cruz (2010)	Educação	Psicopedagogia	s/e	-	Terena	UCDB
10	Gosso, Moraes e Otta (2006)	Psicologia	Psicologia Infantil	Observação por sujeito focal	Registro de brincadeiras	Crianças Parakanã, do litoral de Ubatuba e de Níveis Socioeconômicos Baixo e Alto	USP
11	Andrade e Bueno (2007)	Neuropsicologia	Neuropsicologia transcultural	[Etnografia] “descrição etnográfica” e utilização de testes de avaliação cognitiva	Observação participante e Teste Dígitos, Blocos de Corsi, Desenho com Cubos e Nomeação de Figuras	Crianças Mbya e crianças não indígenas periféricas de São Paulo	Universidade Federal de Sergipe (UFS) e Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)
12	Figueiredo (2009)	Antropologia	Etnologia Sul-americana	[Etnografia]	Diário de campo	Aweti	Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
13	Lima e Almeida (2010)	Psicologia	Psicologia Social (Representações sociais)	Abordagem estrutural das representações sociais e análise de conteúdo	Entrevistas	População não indígena de Sergipe	UFS
14	Maciel, Oliveira e Melo (2012)	Psicologia	Psicologia Social (Representações sociais)	-	Entrevista e Software Alceste	Trabalhadores de saúde em atuação com o povo Potiguar	Universidade Federal da Paraíba (UFPB)
15	Braga e Campos (2012)	Psicologia	Psicologia Social (Representações sociais)	Análise de documento	Software Alceste	Mídia de massa	Universidade Federal de Goiás (UFG) e Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO)
16	Melo, Maciel, Oliveira e Silva (2011)	Saúde	Saúde coletiva e saúde indígena	Trabalho de campo e Análise de conteúdo (temática)	Entrevista semiestruturada e software SPSS	Potiguar	UFPB

17	Vianna, Cedaro e Ott (2012)	Multidisciplinar (Psicologia, Antropologia e Saúde Pública)	Psicologia Indígena (Karitiana)	Etnografia	Observação participante e entrevistas abertas	Karitiana	Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
18	Adorno e Pícoli (2008)	Saúde	Saúde indígena	Etnografia	Observação participante e entrevistas abertas	Kaiowá e Nandeva	USP
19	Gutierrez, Minayo e Oliveira (2012)	Saúde	Estudos de gênero	Perspectiva cultural do holismo-individualismo	Entrevista	Indígenas da região amazônica (sem especificação étnica), não indígenas e profissionais de saúde	UFAM e Escola Nacional de Saúde Pública (ENSP)
20	Macedo, Bairro, Mestriner e Mestriner Junior (2011)	Psicologia	Psicanálise e etnopsicologia	Relato de experiência	-	Povos do Parque Indígena do Xingu (sem especificação das etnias)	USP
21	Girão e Ernandes (2006)	Psicologia	Antropologia interpretativa	sem especificação	Oficinas	Kaiowá, Nandeva e Terena	USP
22	Grubits, Darrault-Harris e Pedroso (2005)	Psicologia	Psicologia Social	Pesquisa-ação	-	Bororo, Nandeva, Kaiowá e Kadiwéu	UCDB, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) e Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais de Paris
23	Rosa, Garcia e Leal (2007)	Psicologia	Estudos ecológicos e sociais	Pesquisa bibliográfica e análise de documentos	-	Guarani [s/e – Mbya] e Tupiniquins	Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)
24	Bernardes, Marques e Mázaró (2011)	Psicologia	Semiótica	Pesquisa bibliográfica e análise de discurso	-	-	UCDB
25	Mindlin (2011)	Antropologia	Etnologia	Pesquisa bibliográfica	-	Yamana e Maxacali	PUC/SP

Fonte: Tabela elaborada pelo autor.

Para a construção desse quadro, utilizamos de descrições contidas no texto de Ferraz e Domingues (2016) e também do acesso às fontes primárias analisadas pelas autoras. Em alguns casos foi possível encontrar o que buscamos nos próprios resumos, e em outros o desafio dessa tarefa se estendeu para além dos artigos completos. Destacamos a dificuldade de obter em alguns dos trabalhos informações importantes, a exemplo das fundamentações teórico-metodológicas empregadas nos estudos, sendo necessária a formação de categorias a partir de pistas discursivas.

Com relação às áreas e subáreas de conhecimento, dos 25 trabalhos analisados por Ferraz e Domingues (2016), identificamos como sendo da Psicologia (16), Educação (4), Antropologia (3), Saúde (3), Saúde Pública (1) e Neuropsicologia (1). As fundamentações teóricas destes estudos são Psicologia Social (7), Etnopsicologia (2), Semiótica (2), Psicopedagogia (2), Saúde Indígena (2), Etnologia (2), Ótica sociocultural (1), Fenomenologia (1), Psicometria (1), Etnoeducação (1), Psicologia Infantil (1), Neuropsicologia transcultural (1), Saúde Coletiva (1), Psicologia Indígena (1), Estudos de gênero (1), Psicanálise (1), Estudos ecológicos e sociais (1), e Antropologia interpretativa (1).

Sobre a dimensão teórica foi possível notar, apesar da prevalência da Psicologia, a dimensão interdisciplinar/multidisciplinar dos estudos, nos quais as/os pesquisadoras/es promoveram diálogos entre campos distintos para subsidiar seus desenhos de pesquisa e análises. Esse movimento aparece como uma possibilidade de ampliação e superação dos limites constituintes da Psicologia, especialmente pelo caráter individualista e reducionista que dá origem à abordagem, sendo destoante das configurações indígenas que se organizam, fundamentalmente, em bases coletivas. A predominância de pesquisas relacionadas à Psicologia Social também aponta para essa questão, que também marca os esforços desse campo na produção de conhecimento com coletivos e comunidades, a partir da dialética indivíduo-sociedade.

Os métodos empregados nas investigações foram: etnografia (5), pesquisa bibliográfica (5), trabalho de campo (3), estudo de caso (2), sem especificação (2), análise de conteúdo (2), análise de documentos (2), análise semiótica, análise fenomenológica, hermenêutico-dialético, história oral, observação por sujeito focal, teste de avaliação cognitiva, abordagem estrutural das representações sociais, perspectiva cultural do holismo-individualismo, relato de experiência, pesquisa-ação e análise de discurso. As estratégias metodológicas e/ou instrumentos de coleta, produção e sistematização de dados foram: entrevista (10), observação-participante (4), diário de campo (2), software Alceste (2), desenho, Sistema de Comunicação por Troca de Figuras, questionário, grupo de discussão, registro de brincadeiras, software

SPSS, oficina e o Blocos de Corsi, Desenho com Cubos e Nomeação de Figuras.

No âmbito metodológico percebemos a multiplicidade ainda maior do que das teorias. Destacamos o caráter múltiplo do conjunto dos estudos que utilizaram de diferentes combinações de métodos e instrumentos para o estabelecimento do contato com as comunidades e a produção/coleta de dados. A etnografia e a pesquisa bibliográfica foram os métodos mais utilizados, sendo que a primeira está vinculada ao diálogo com o campo antropológico. Sobre isso, cabe ressaltar os impasses e necessidades de aprofundamento de estudos entre Psicologia e Antropologia, pois em diferentes pesquisas houve a menção ao fazer etnográfico sem necessariamente identificá-lo enquanto método, e em outras foi mencionada a utilização dos recursos metodológicos, como a observação-participante sem situar a referência à etnografia³⁵.

Os grupos étnicos estudados foram: Guarani Kaiowá (5), Guarani Nandeva (5), Terena (4), Guarani Mbya (3), Kadiwéu (2), Kaingang, Jenipapo-Kanindé, Parakanã, Aweti, Potiguara, Karitiana, Bororo, Tupiniquim, Yamana e Maxacali. Outras populações identificadas pela região/território sem a especificação étnica foram: indígenas da região amazônica e do Parque Indígena do Xingu, profissionais da saúde (2), crianças não indígenas (2), profissionais da educação e população sergipana.

A pluralidade encontrada na pesquisa de Ferraz e Domingues (2016) atualiza e amplia os grupos étnicos do estudo de Vitale e Grubits (2009), reafirmando a potência da diversidade de povos e a promoção de distintas interlocuções. A repetição de povos em diferentes artigos está relacionada em alguns casos com estudos de mesma autoria e projetos de pesquisa, como é o caso dos artigos com os povos Guarani Kaiowá, Guarani Nandeva e Kadiwéu realizados por Grubits e parceiras/os (Grubits e Darrault-Harris, 2003; Grubits, Darrault-Harris & Pedroso, 2005; Grubits, Freire & Noriega, 2011), e com os Terena produzidos por Brostolin e parceira (Brostolin, 2007; Brostolin & Cruz, 2009, 2010).

As universidades de vinculação das pesquisas são: Universidade Católica Dom Bosco (7), Universidade de São Paulo – USP (5), *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (2), Universidade Federal do Amazonas (2), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2), Universidade Federal de Sergipe (2), Universidade Federal da Paraíba (2), Universidade Federal de São Carlos, Universidade Federal do Ceará, Universidade Federal de Alagoas, Universidade Federal de São Paulo – Unesp, Universidade Federal do Rio de Janeiro,

³⁵ Essa importante discussão é abordada no estudo de Santos (2021). Ver: <https://journals.openedition.org/pontourbe/10089#authors>.

Universidade Federal de Goiás, Pontifícia Universidade de Goiás, Universidade de Rondônia, Universidade Federal do Espírito Santo e Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca.

Próximo do estado da arte de Vitale e Grubits (2009), que localizaram as produções em 15 instituições diferentes, na pesquisa de Ferraz e Domingues (2016) foram mapeadas 17, sendo 16 delas nacionais e uma estrangeira. Com relação às regiões de vinculação de autoria-universidade, são: Sudeste (12), Centro-Oeste (9), Nordeste (6), Norte (3), Sul (0). Dos estudos, 15 têm origem em Universidades públicas e os outros 10 em particulares.

Percebemos a permanência da hegemonia das produções do Sudeste em relação às demais regiões, que, como avaliado anteriormente a partir do estudo de Vitale e Grubits (2009), em nossa avaliação está relacionada à desigualdade na geopolítica do conhecimento. Destoa nesse cenário de centralização do Sudeste, especialmente das produções oriundas do estado de São Paulo, o elevado número de trabalhos vinculados à Universidade Católica Dom Bosco (7), situada no Mato Grosso do Sul, tendo relação com a presença massiva de povos indígenas na região e a trajetória de pesquisa da instituição e autoras com as populações originárias. Um destaque preocupante é a ausência de trabalhos na região Sul, apesar da importante presença indígena.

Ferraz e Domingues (2016) finalizam o texto, apresentando importantes considerações para o estudo de psicologia e povos indígenas, como o destaque crítico ao modelo ocidental/individualizante que estrutura a disciplina e a necessidade de transformações para o diálogo com os povos, a relevância da interdisciplinaridade, e a exigência da aproximação respeitosa para o (re)conhecimento das especificidades culturais/étnicas a partir da abertura para o contato com outras compreensões de mundo. Ainda, as autoras ressaltam o fato de não haver um referencial teórico definido para esse diálogo e a restrição das pesquisas analisadas ao âmbito nacional, indicando a potência da interlocução com estudos internacionais. Essa última orientação compõe o escopo do trabalho de Fernandes (2017), o qual apresentamos a seguir.

O pesquisador Felipe Fernandes (2017) dedica o primeiro capítulo de sua dissertação de mestrado, realizada no Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Amazonas, para fazer a revisão de literatura do contexto brasileiro e internacional. A proposta do autor foi mapear as produções da psicologia e encontrar modos de articulação em benefício dos povos indígenas. Para esse propósito, Fernandes (2017) fez o levantamento e produção/coleta de dados na plataforma de periódicos CAPES/MEC³⁶. O autor foi o único entre

³⁶ Para compreensão das estratégias metodológicas do autor, acessar o texto original.

os abordados, que congregou a análise de artigos e trabalhos de conclusão de curso em pós-graduação, enquanto os demais centraram-se em um ou outro.

O estudo de Fernandes (2017) também se distingue pela consideração de pesquisas elaboradas a nível internacional, como forma de comparar aspectos convergentes e divergentes em relação às produções nacionais. Esse movimento está alinhado ao interesse teórico-metodológico do autor pelo debate transcultural envolvendo os estudos da Psicologia Cultural.

O escopo analítico de Fernandes (2017) foi formado por 134 produções internacionais e 14 nacionais, após empregar diferentes combinações de palavras-chave³⁷. Sobre as temáticas o autor afirma:

Nos trabalhos do contexto nacional identificamos as temáticas: a) indígenas e saúde; b) Psicologia analítica e a cultura indígena; c) indígenas e o Urbano; d) indígenas e Educação. No contexto internacional identificamos as temáticas: a) relações familiares e indígenas; b) prevenção e saúde mental indígena; c) discussões de Psicologia indígena; d) abordagens indígenas e aconselhamento psicológico; e) comparações transculturais (Fernandes, 2017, p. 24).

No âmbito nacional foram selecionados 10 artigos e 4 trabalhos de pós-graduação (três dissertações de mestrado e uma tese de doutorado). A distribuição geográfica das produções são: Sudeste (5); Centro-Oeste (4); Sul (3); Nordeste (1); Norte (1). Assim como nas revisões do estado da arte anteriores, o autor destaca a incongruência entre a concentração populacional indígena e os territórios de produtividade da(s) psicologia(s), sendo as regiões Norte e Nordeste com maiores índices demográficos e a menor quantidade de trabalhos (Fernandes, 2017).

Para discutir este cenário, Fernandes (2017) elenca três aspectos que podem ter influência em sua configuração: o primeiro diz sobre as ideologizações depreciativas dos povos originários nestes lugares; o segundo seria a incipiência das discussões com os indígenas na(s) psicologia(s); e o terceiro a não problematização das epistemologias na formação profissional para o atendimento das necessidades dos povos, especialmente na região Norte.

Quanto ao primeiro aspecto, compreendemos que as representações ideologizadas dos povos indígenas é algo comum e atravessa todo o território nacional, com intensidade em termos de hostilidade distinta a depender da região e o processo histórico de contato entre as sociedades indígenas e os não indígenas, assim como os interesses político-econômicos

³⁷ Tais como: “Psicologia + Indígena”, “Psicologia + Etnia”, “Psicologia + Ameríndios”, “Psicologia + índio”, “povos tradicionais + Psicologia”, “povos nativos + Psicologia”, “povos originários + Psicologia e em inglês “Psychology” + “Indigenous”, “Indigenous population” + “Psychology”, “traditional communities” + “Psychology”, “Tribal” + “Psychology”, e “Ethnic” + “Psychology” (Fernandes, 2017).

envolvidos nessa relação. Por exemplo, em nossa experiência tivemos o despertar para a realidade dos povos a partir do deslocamento entre estados que compõem o Centro-Oeste brasileiro devido à concentração/coexistência de/com indígenas ser maior em Dourados/MS do que em Goiânia/GO, e também pelas relações/representações construídas a partir dessa condição.

O fato da imagem depreciativa ser mais expressiva no MS, não nos remete a um determinante de minimização dos estudos neste contexto, pelo contrário, são nestas conjunturas formadas por territorialidades hostis aos povos indígenas que se situam a exigência de maior atenção e discussão envolvendo as relações com estas populações, demandando das universidades e das/os pesquisadoras/es investimentos em políticas de pesquisa, ensino e extensão capazes de enfrentar/transformar a realidade local. Os dois últimos aspectos apresentados pelo autor nos parecem fazer mais sentido para explicar o cenário dos estudos da(s) psicologia(s) com os povos indígenas do/no Brasil.

As discussões sobre as desigualdades relacionadas à geopolítica do conhecimento (Mignolo, 2014) podem colaborar com a análise sobre a discrepância das produções relacionadas às localidades. A região Sudeste, embora tenha a menor concentração de população indígena, é a que concentra o maior número de trabalhos na discussão entre psicologia(s) e povos indígenas. Entendemos que este cenário expressa a configuração de centros e periferias do saber, que estruturam as universidades e a produção científica historicamente no Brasil.

O Sudeste é o local de surgimento dos primeiros cursos de graduação e pós-graduação em psicologia do País (Lisboa & Barbosa, 2009). É também onde está alocado o maior volume de investimentos político-econômicos para a ciência, e tem seus centros de ensino e pesquisa, bem como as produções mais valorizadas, quando comparadas às periferias do conhecimento³⁸.

Os dados apresentados por Fernandes (2017) reforçam essa análise, quando avaliados a nível internacional. Do total de 134 trabalhos, a América do Norte concentra 52 (Estados Unidos 50 e Canadá 2), a Oceania 25 (Austrália 20 e Nova Zelândia 5), a Ásia 20 (China 11, Índia 5, Indonésia 2, Filipinas 1, Turquia 1), a África 6 (África do Sul 4, Camarões 1, Gana 1) e América do Sul 6 (Bolívia 2, Chile 2, Argentina 1, Brasil 1), a Europa 2 (Alemanha 1 e Áustria 1), e outros 23 trabalhos resultantes da parceria entre países, prevalecendo a presença

³⁸ Para acessar uma expressão dessa conjuntura desigual, ver: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2024/01/23/em-7-anos-amazonia-recebeu- apenas-10percent-dos-investimentos-em-pesquisa-no-brasil-aponta-estudo.ghtml>

dos EUA³⁹. A hegemonia político-econômica-ideológica está intrinsecamente relacionada com a geopolítica do conhecimento, conformando o que autoras/es dos estudos decoloniais qualificam como colonialidade do saber.

Outro aspecto importante da revisão realizada por Fernandes (2017) é a identificação das áreas de estudo. A maioria das produções nacionais é relativa ao campo da Psicologia Social (8 das 14), sendo significativo que a revista com maior aceitação dos trabalhos seja a Psicologia e Sociedade (6), vinculada à Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO). Essa mesma característica é encontrada nas produções internacionais.

A identificação da prevalência da Psicologia Social nos outros países deu-se por meio da reinterpretação dos dados de Fernandes (2017), que aglutinou os trabalhos das psicologias da cultura (psicologia cultural, psicologia transcultural e psicologia indígena) em um único bloco, e dividiu de forma pulverizada os trabalhos da Psicologia Social (26), Psicologia Comunitária (21) e Psicologia Crítica (1). Em alinhamento com Díaz Gómez e González Rey (2012) tratamos essas três vertentes como constituintes da Psicologia Social.

Com relação aos aspectos teórico-metodológicos dos trabalhos nacionais, Fernandes (2017) aponta serem pesquisas qualitativas com abordagens fundamentadas pela psicossociologia, etnografia, antropologia, filosofia, psicanálise, psicologia transcultural e psicologia indígena. Os métodos utilizados foram revisão bibliográfica, análise documental e pesquisa-intervenção, tendo como estratégias de produção de dados a observação-participante, encontros terapêuticos, escutas clínicas e diários de campo. Para discussões dos resultados utilizaram-se de interpretações psicanalíticas, análise de discurso e análise de conteúdo.

Já os trabalhos internacionais contaram com aportes teóricos da:

Psicologia Indígena, Psicologia transcultural, Psicologia cultural, Psicologia social, teorias sobre intervenção comunitária, teorias da personalidade, teorias sociológicas, psicanálise, teorias psicopatológicas, relações familiares, psiquiatria, teorias relacionadas à saúde mental, teorias raciais, desenvolvimento infantil, fenomenologia, suicídio, teorias antropológicas, Psicologia da religião, confucionismo, etnografia, Psicologia da libertação e teorias de gênero (Fernandes, 2017, p. 32).

Segundo Fernandes (2017), no cenário internacional as metodologias quantitativas (41) foram mais empregadas do que as qualitativas (35), consistindo em estudos e relatos de caso,

³⁹ É importante destacar que o autor fez a opção por realizar o levantamento dos trabalhos no âmbito internacional com o recorte de serem somente em inglês, o que pode estar relacionado com a preponderância dos EUA quando comparados aos demais países. Apesar de que em sua análise Fernandes (2017) avalia esse cenário em decorrência das opressões e discriminações vivenciadas pelos indígenas localizados nos EUA.

pesquisa documental, pesquisa-participante, revisões bibliográficas e históricas, ensaios, experimentos laboratoriais, testagens psicométricas e pesquisas estatísticas. Os instrumentos utilizados foram questionários, entrevistas semiestruturadas e estruturadas, estímulos fotográficos, visitas de aconselhamento, diários de campo, oficinas e grupos focais, diário de campo, escalas e análises de frequências. As interpretações dos dados foram feitas a partir da “análise do discurso, análise hermenêutica, análise de conteúdo, análise regressiva, análises estatísticas com utilização de *softwares* estatísticos, análise temática e hermenêutica, análise de agrupamento hierárquico” (Fernandes, 2017, p. 32).

Na avaliação de Fernandes (2017), a comparação entre as produções nacionais e internacionais ressalta a priorização das pesquisas qualitativas nos estudos brasileiros por meio da valorização de trabalhos comunitários e reflexivos na relação com os povos indígenas. O autor aponta que os estudos nacionais possuem como enfoque as populações nativas, enquanto no cenário internacional a concepção de Psicologia Indígena aborda não apenas os povos originários, mas as sociedades humanas como um todo, a partir da discussão sobre cultura e nacionalidade (Fernandes, 2017).

O autor encerra o capítulo de revisão agrupando os trabalhos nacionais e internacionais em categorias temáticas. Suas considerações sobre a análise qualitativa das pesquisas indicam a relação das produções brasileiras com as políticas públicas de saúde mental e educação, a presença de indígenas nas cidades e as cosmologias. Já os estudos internacionais abordam para além desses temas, as relações familiares, os valores culturais e a relação com o *setting* terapêutico, além de comparações transculturais.

As convergências entre as escalas de investigação referem-se às desigualdades no acesso de serviços públicos, especialmente os de saúde, e as discriminações vivenciadas pelas coletividades étnicas em diferentes países, sendo pautada a necessidade de ampliação das discussões para os enfrentamentos sociopolíticos e intersubjetivos aos estereótipos racistas nos diferentes países.

Sobre nosso interesse acerca da produção da psicologia brasileira junto aos povos indígenas, Fernandes (2017, p. 42) conclui:

a Psicologia no Brasil mesmo tendo avanços gradativos acerca de estudos voltados a povos indígenas, e mesmo tendo uma grande quantidade de povos indígenas, ainda carece de mais produções. A razão dessa falta de estudos pode estar relacionada aos pressupostos ocidentais dominantes que ainda imperam na Psicologia brasileira e que, por isso, consideram desinteressantes estudos com esses grupos sociais.

Essa afirmação do autor reforça a análise realizada nas considerações do estudo de Ferraz e Domingues (2016) sobre as características ocidentais-individualistas da(s) psicologia(s) e a necessidade de transformação das bases epistemológicas para o diálogo com os povos indígenas, especialmente no âmbito do rompimento com perspectivas colonialistas.

Nessa direção, situamos o trabalho de Brisana Silva e João Macedo (2021), intitulado de “Povos Indígenas no Brasil e a Descolonização da Psicologia”, que traz importantes contribuições para essa problematização, além de atualizar o estado da arte das pesquisas na interface da(s) psicologia(s) e povos indígenas.

Silva e Macedo (2021) realizam uma revisão integrativa ampla sobre os estudos dos povos indígenas no Brasil, para depois especificar aqueles realizados a partir da(s) Psicologia(s). Para este último objetivo, as autoras realizaram buscas nas bases de dados SciELO e PePSIC, reproduzindo os descritores utilizados por Ferraz e Domingues (2016), sendo eles: “Indígena”, “Índio” e “Psicologia”. A aposta de Silva e Macedo (2021) foi de fornecer um panorama das principais contribuições teóricas e analíticas sobre o tema para, posteriormente, situar a(s) Psicologia(s) neste campo.

As autoras enfatizam os estudos acerca dos povos indígenas do Brasil inseridos nas áreas da educação (ensino das culturas indígenas e educação escolar indígena), saúde (saúde indígena, antropologia da saúde e abordagens etnográficas), da saúde mental (uso abusivo de substâncias e suicídio), das ciências humanas (antropologia, história e ciências sociais), da luta pela terra e territorialidades indígenas (conflitos fundiários, violências, políticas anti-indígenas e projetos desenvolvimentistas), e da etnicidade e gênero (direitos sexuais e reprodutivos, violências contra mulher, organizações e participação política de mulheres) (Silva & Macedo, 2021).

A partir da sistematização desses eixos, Silva e Macedo (2021) apontam a amplitude da discussão indígena e a necessidade de produção de conhecimentos contra-hegemônicos, indicando para esta última tarefa os estudos interculturais, pós-coloniais e decoloniais como caminhos possíveis.

Da revisão de literatura da(s) Psicologia(s), as autoras localizaram 30 artigos publicados entre 2014 e 2020, volume que aponta para o crescimento exponencial das produções quando comparado aos anos anteriores. A quantidade de pesquisas divulgadas como artigos científicos em seis anos foi superior ao produzido do início das produções brasileiras até 2013, conforme

percebido através do mapeamento de Ferraz e Domingues (2016)⁴⁰. A hipótese de Silva e Macedo (2021) para esse “incremento” da(s) Psicologia(s) nas temáticas indígenas está relacionada à inserção de profissionais da psicologia em áreas indígenas provocada pela ocupação de cargos nas políticas públicas e pela interiorização dos cursos de formação e da própria profissão.

Os artigos encontrados por Silva e Macedo (2021, p. 9) foram organizados nas seguintes categorias:

- a) o desenvolvimento cognitivo e sociocultural dos povos indígenas, em seus mais diversos contextos socioculturais e fases do ciclo da vida (Almeida, Pedroso, Magalhães, & Aido, 2018; Marques, Sousa, Vizzotto, & Bonfim, 2015; Menezes, Cruz, Corrêa, & Brito, 2014; Travassos & Ceccarelli, 2016);
- b) os aspectos místicos das culturas indígenas (Simão & Rios, 2016);
- c) o papel e o desenvolvimento de uma clínica etnopsicológica e transcultural (Bairrão, 2017; Domingues, Honda, & Reis, 2019; Scorsolini-Comin, 2017);
- d) as concepções, saberes e práticas de saúde e de saúde mental (Batista & Zanello, 2016; Berni, 2017; Cuervo, Radke, & Riegel, 2015);
- e) o comportamento suicida na população indígena (Staliano, Mondardo, & Lopes, 2019);
- f) o uso de bebidas alcoólicas pelos indígenas (Souza, Oliveira, & Teodoro, 2019);
- g) as questões identitárias e culturais frente ao acesso a serviços de cunho social, de saúde e/ou de educação escolar indígena (Calegare, 2014; Calegare & Higuchi, 2016; Delmondez & Pulino, 2014);
- h) as representações sociais, crenças coletivas e práticas discursivas acerca dos povos indígenas (Lima, Faro, & Santos, 2016; Sant’Anna, Castro, & Jacó-Vilela, 2018, 2019);
- i) as violências contra os povos indígenas (B. S. Gonçalves, 2017);
- j) a produção de subjetividade e de estratégias de luta ou resistência no movimento indígena (Farias & Hennigen, 2019);
- l) mulheres indígenas, gênero e política (Dutra & Mayorga, 2019);
- m) os sentidos, vivências e reposicionamento subjetivo de estudantes indígenas a partir da experiência universitária e da prática docente (Ferreira & Souza, 2016; Godoy, 2017; Hur, Couto, & Nascimento, 2018; Ressurreição & Sampaio, 2017; Viana & Maheirie, 2017);
- e n) apontamentos para o posicionamento e a atuação da Psicologia com povos indígenas (Faria & Martins, 2020; Grubits & Sordi, 2017; Guimarães, Lima Neto, Soares, Santos, & Carvalho, 2019).

⁴⁰ A produção e divulgação de artigos científicos nessa temática teve um salto quantitativo de 25 trabalhos até 2013 para 30 em 6 anos (Ferraz & Domingues, 2016; Silva & Macedo, 2021).

Pelos objetivos do estudo, Silva e Macedo (2021) se limitam em organizá-los nas categorias referenciadas acima e dialogar com alguns deles, especialmente aqueles que versam sobre o compromisso ético-político da psicologia e a necessidade de descolonização teórico-político-epistêmica, incluindo uma produção de nossa autoria (Faria & Martins, 2020). A ênfase das autoras esteve na interlocução com estudos decoloniais como sinalização de perspectivas críticas que possam subsidiar e fortalecer as relações entre a(s) Psicologia(s) e os povos indígenas (Silva & Macedo, 2021).

Nesse sentido, o artigo de Silva e Macedo (2021) fornece um importante panorama das discussões realizadas por outras áreas junto aos povos indígenas e apresenta uma consistente fundamentação de(s)colonial na direção da descolonização da(s) Psicologia(s), contudo, não contempla nosso objetivo de mapear as produções da(s) psicologia(s) e povos indígenas em seus termos teóricos, metodológicos, étnicos, dentre outros. Por isso, compartilhamos a seguir a identificação desses elementos a partir da busca nas fontes primárias do estudo e em diálogo com as categorias propostas por Silva e Macedo (2021) para ampliação desse debate.

Sobre o “Desenvolvimento cognitivo e sociocultural dos povos indígenas” estão os trabalhos de: Menezes et al. (2014), que aplicaram avaliações teórico-metodológicas da *Theory of Mind* (ToM) em crianças Asurini; Marques et al. (2015), que investigaram o papel das pessoas mais velhas entre o povo Guarani Mbya; Travassos e Ceccarelli (2016), que estudaram os sentidos atribuídos para adolescência entre os povos Tembé Tenetehara e Kaxuyana; e Almeida et al. (2018), que analisaram a estrutura física e sociocultural da Terra Indígena do Alto do Rio Guamá habitada por indígenas Tembé.

Em “Aspectos místicos das culturas indígenas” está o trabalho de Simão e Rios (2016), que buscou refletir sobre os modos de articulação eu-outro-mundo, a partir das narrativas míticas do povo wounaan-nonam, habitantes da floresta tropical da Colômbia.

Acerca do “Papel e o desenvolvimento de uma clínica etnopsicológica e transcultural” estão os estudos de Bairrão (2017), Domingues et al. (2019) e Scorsolini-Comin (2017). Bairrão (2017) discute, a partir da perspectiva da etnopsicologia, o potencial das epistemologias indígenas para o enfrentamento dos etnocídios e reparação das violências históricas. Domingues et al. (2019) abordam as contribuições da etnopsicanálise desde as produções teórico-metodológicas de Georges Devereux. Scorsolini-Comin (2017) debate a incorporação das dimensões da espiritualidade e brasilidade na clínica etnopsicológica através de um estudo de caso com uma pessoa de descendência indígena.

No eixo “Concepções, saberes e práticas de saúde e de saúde mental” estão as pesquisas de Cuervo et al. (2015), Batista e Zanello (2016), e Berni (2017). O artigo de Cuervo et al.

(2015) consiste na reflexão sobre a rede de saúde indígena de Porto Alegre, a partir da inserção de uma estudante de psicologia como bolsista no Programa Educação para o Trabalho em Saúde (PET-SUS). Batista e Zanello (2016) realizaram um levantamento bibliográfico sobre a discussão de saúde mental em contexto indígena no espaço temporal de 1999 e 2012. Berni (2017) também aborda o tema da saúde mental em relação aos povos indígenas, refletindo sobre as condições de vulnerabilidade das populações originárias e apontando caminhos de diálogo mediados pela ótica intercultural e transcultural.

Silva e Macedo (2021) categorizam de forma fragmentada outros dois temas normalmente apresentados juntos em saúde mental: o suicídio e o uso de bebidas alcoólicas. Em “Comportamento suicida na população indígena” está o trabalho de Staliano et al. (2019), que mapeou, a partir da análise de notícias veiculadas em jornais, os modos e localização dos suicídios entre os povos Guarani Kaiowá e Guarani Nandeva. A discussão sobre “Uso de bebidas alcoólicas pelos indígenas” foi realizada por Souza et al. (2019), que buscaram elaborar um instrumento de avaliação da frequência do consumo de álcool com indígenas habitantes do estado de Minas Gerais.

Em “Questões identitárias e culturais frente ao acesso a serviço” são elencados os artigos de Calegare (2014), Calegare e Higuchi (2016), e Delmondez e Pulino (2014). Calegare (2014) e Calegare e Higuchi (2016) discutem a identificação de comunidades ribeirinhas/rurais da região amazônica, município de Tabatinga/AM, como coletividades indígenas de maneira estratégica para o acesso às políticas públicas. Delmondez e Pulino (2014) analisaram a educação escolar indígena, a partir das concepções de identidade e diferença, com o intuito de compreensão da efetivação ou não das políticas multiculturais na educação.

Na categoria “Representações sociais, crenças coletivas e práticas discursivas” são registradas as pesquisas de Lima et al. (2016) e Sant’Anna et al. (2018, 2019). Lima et al. (2016) discutiram as representações sociais que circulam sobre os povos indígenas e ciganas nos estados de Sergipe e Alagoas. Sant’Anna et al. (2018) analisam os regimes disciplinares aplicados aos indígenas durante o período militar, compilados pelo Relatório Figueiredo. E em Sant’Anna et al. (2019) o interesse esteve em investigar a caracterização dos povos indígenas em publicações circuladas no histórico periódico Arquivos Brasileiros de Psicotécnica, entre os anos de 1949 e 1968.

Em “Violências contra os povos indígenas” está o trabalho de B. S. Gonçalves (2017), que investigou o trauma psicossocial e seus efeitos a partir das violências cometidas no Reformatório Krenak (empreendimento da ditadura militar para encarcerar e torturar indígenas identificados como subversivos).

Sobre “Produção de subjetividade e de estratégias de luta ou resistência no movimento indígena”, Farias e Hennigen (2019) estudaram os processos de subjetivação produzidos na ação de retomada territorial e das práticas ancestrais do povo Guarani Mbya. Ainda no âmbito das mobilizações indígenas, o trabalho de Dutra e Mayorga (2019) é inserido no eixo “Mulheres indígenas, gênero e política” ao abordarem as mulheres indígenas como sujeitos políticos a partir do diálogo com teorias feministas, especialmente do feminismo decolonial.

Em “Sentidos, vivências e reposicionamento subjetivo de estudantes indígenas” estão as pesquisas de Ferreira e Souza (2016), Godoy (2017), Hur et al. (2018), Ressurreição e Sampaio (2017), e Viana e Maheirie (2017). Ferreira e Souza (2016) investigaram o papel da linguagem na constituição do ser professor indígena no contexto do Curso Magistério Indígena Tamí’kan, em Roraima. Godoy (2017) analisou a subjetividade indígena no espaço universitário, a partir do encontro com estudantes indígenas em diferentes momentos. Hur et al. (2018) buscaram conhecer os discursos de indígenas contemplados pelas políticas afirmativas na universidade através da realização de um grupo operativo. Ressurreição e Sampaio (2017) investigaram a reconfiguração do *Self* na experiência de estudantes indígenas universitárias/os. E Viana e Maheirie (2017) discutiram aspectos da presença indígena na universidade, com foco na reinvenção das identidades e fortalecimento de coletivos.

Em “Apontamentos para o posicionamento e a atuação da Psicologia com povos indígenas” estão os trabalhos de Grubits e Sordi (2017), Guimarães et al. (2019), e Faria e Martins (2020). Grubits e Sordi (2017) analisam as práticas de pesquisa com povos indígenas, a partir do prisma da ética fundamentada na Filosofia da Libertação. Guimarães et al. (2019) discutem a formação em psicologia e propõem horizontes político-pedagógicos por meio da interlocução com comunidades Guarani Mbya. Já no nosso trabalho, Faria e Martins (2020), problematizamos as fronteiras coloniais desde a experiência de trabalho e estudo engajado com os Kaiowá e Guarani, tomando como imprescindível o compromisso ético-político com os povos e a de(s)colonização da(s) psicologia(s).

Assim como realizado com os estudos da arte anteriores (Vitale & Grubits, 2009; Ferraz & Dominguez, 2016), elaboramos uma tabela sistematizada em autoria/ano, área, fundamentação teórica, método, estratégia metodológica, povo/população e universidade. Segue abaixo:

Tabela 3. Sistematização de elementos dos artigos mapeados por Silva e Macedo (2021).

	Autoria/ Ano	Área	Fundamen- tação teórica	Método	Estratégia metodoló- gica (técnica, instrumen- tos, ...)	Povo/ População	Universidade
1	Menezes, Cruz, Corrêa, & Brito, 2014	Psicologia	Teoria da Mente	Teste da Falsa Crença	Contaço de história	Ansurini	Universidade Federal do Pará
2	Marques, Sousa, Vizzotto, & Bonfim, 2015	Psicologia	Perspectiva Transcultural	Estudo explorató- rio; Análise de Conteúdo	Entrevistas; diário de campo	Guarani Mbya	Instituto Politécnico de Coimbra; Universidade de Aveiro; Universidade Metodista de São Paulo; e Universidade de São Paulo
3	Travassos & Ceccarelli, 2016	Psicologia	Psicanálise	Psicanáli- tico	Entrevista	Tembé Tenetehara e Kaxuyana	Universidade Federal do Pará
4	(Almeida, Pedroso, Magalhães, & Aido, 2018	Psicologia e Antropo- logia	Teoria do Nicho Desenvolvi- mental	Etnografia	Observação participante e diário de campo	Tembé	Universidade Federal do Pará
5	Simão & Rios, 2016	Psicologia	Construti- vismo semiótico- -cultural	Análise dialógica	Encontros	wounaan- -nonam (Colômbia)	Universidade de São Paulo e Universidad del Valle
6	Bairrão (2017)	Psicologia	Etnopsico- logia	Pesquisa bibliográ- fica	Revisão de literatura	-	Universidade de São Paulo

7	Domin- gues, Honda, & Reis, 2019	Psicologia	Psicanálise, Etnopsicaná- lise	Análise de filme e pesquisa bibliográ- fica	Filme	-	Universidade Estadual de Maringá
8	Scorsolini- Comin, 2017	Psicologia	Etnopsico- logia	Estudo de caso	áudio gravação e transcrição de sessões	s/e	Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM)
9	Cuervo, Radke, & Riegel, 2015	Saúde Pública	Teoria da complexidade e Saúde indígena	Pesquisa bibliográ- fica e relato de experiên- cia	revisão de literatura e reflexão sobre a experiência	-	Universidade Católica do Rio Grande do Sul (UCRS)
10	Batista e Zanello (2016)	Psicologia	sem especificação	Pesquisa bibliográ- fica	revisão de literatura	-	Universidade de Brasília
11	Berni (2017)	Psicologia	Ótica inter/transcul- tural	Pesquisa bibliográ- fica e relato de experiên- cia	Revisão de literatura e reflexão sobre a própria experiência	-	Universidade de São Paulo
12	Staliano, Mondar- do, & Lopes, 2019	Psicologia	Estudos pós- -coloniais, decoloniais e pós-moderno	Análise de conteúdo e Análise documen- tal	Análise de notícias	Kaiowá e Guarani	Universidade Federal da Grande Dourados
13	Souza, Oliveira, & Teodoro, 2019	Psicologia	Avaliação psicológica e Saúde Indígena	Pesquisa bibliográ- fica, Análise de conteúdo	Entrevista	s/e	Universidade Federal de Minas Gerais

14	Calegare (2014) Calegare e Higuchi (2016)	Psicologia	Psicologia Política	Estudo de caso e Análise de Conteúdo	documentos, entrevista, observação-participante, diário de campo	Kokama e Tikuna	Universidade Federal do Amazonas
15	Calegare e Higuchi (2016)	Psicologia	Psicologia Política	Análise de Conteúdo	Observação-participante, entrevista e genograma	Tikuna e Kokama	Universidade Federal do Amazonas
16	Delmondez e Pulino (2014)	Psicologia	Psicologia Social e Estudos Decoloniais	Pesquisa bibliográfica	Pesquisa documental e entrevista	-	Universidade de Brasília
17	Lima, Faro, & Santos, 2016	Psicologia	Psicologia Social	Abordagem estrutural das representações sociais	Entrevista, softwares EVOC 2000 (5.0) e SPSS 18.0	população não indígena	Universidade Federal de Sergipe
18	Sant'Anna, Castro, & Jacó-Vilela, 2018	Psicologia	Psicologia Social	Genealogia foucaultiana	Análise de documentos	-	Centro Federal de Educação Tecnológica do Rio de Janeiro e Universidade do Estado do Rio de Janeiro

19	Sant'Anna, Castro, & Jacó-Vilela, 2019	Psicologia	Psicologia Social	Pesquisa bibliográfica	Revisão de literatura	-	Centro Federal de Educação Tecnológica do Rio de Janeiro e Universidade do Estado do Rio de Janeiro
20	B. S. Gonçalves, 2017	Psicologia	Psicologia Social	Pesquisa bibliográfica e trabalho de campo	Análise de documentos, revisão de literatura, entrevista	Krenak	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
21	Farias e Hennigen (2019)	Psicologia	Psicologia Social	Cartografia	Diário de campo	Guarani Mbya	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
22	Dutra & Mayorga, 2019	Psicologia	Psicologia Social	Pesquisa participante e pesquisa bibliográfica	Revisão de literatura e encontros com mulheres indígenas	Kaxixó, Assurini, Araweté e Parakanã	Universidade Federal de Minas Gerais
23	Ferreira e Souza (2016)	Psicologia	Psicologia Histórico-Cultural	Materialismo histórico-dialético	Observação e entrevista	Macuxi e Wapixana	Pontifícia Universidade Católica de Campinas
24	Godoy (2017)	Psicologia	Psicanálise	Método psicanalítico	Encontros	s/e	Universidade de São Paulo
25	Hur, Couto, & Nasci-	Psicologia	Psicologia Social/Psicanálise	Grupo operativo	Grupo, anotações	Atikum, Xacriabá e Xavante	Universidade Federal de Goiás

	mento, 2018						
26	Ressurrei- ção e Sampaio (2017)	Psicologia	Psicologia Cultural	Etnografia	Entrevista	Atikum- -Umã	Universidade do Estado da Bahia
27	Viana e Maheirie (2017)	Psicologia	Psicologia Sócio- -Histórica	Pesquisa bibliográ- fica	Revisão de literatura	-	Universidade de Santa Catarina (UFSC)
28	Grubits e Sordi (2017)	Psicologia	Psicologia Social e Filosofia da Libertação	Análise documental e Relato de experiên- cia	Documentos	Kadiwéu, Guarani Ñandeva, Guarani Kaiowá e Bororo	Universidade Católica Dom Bosco
29	Guima- rães, Lima Neto, Soares, Santos, & Carvalho, 2019)	Psicologia e Antropo- logia	Psicologia Cultural e Dialógica e Perspecti- vismo Ameríndio	Método Herme- nêutico	Participação em atividades comunitárias	Guarani Mbya	Universidade de São Paulo
30	Faria e Martins (2020)	Psicologia	Psicologia da Libertação e Estudos Decoloniais	Revisão bibliográ- fica e autoetno- grafia	Revisão de literatura, diário de campo e engajamento	Guarani Kaiowá e Ñandeva	Universidade Federal da Grande Dourados

Fonte: Tabela elaborada pelo autor.

Dos trabalhos localizados por Silva e Macedo (2021), a maioria é apresentada como pertencente ao campo da Psicologia (29), tendo dois deles interface com a Antropologia, e um situado na área de Saúde Pública. As fundamentações teóricas seguem orientações diversas:

Psicologia Social (12)⁴¹, Psicanálise (4), Etnopsicologia (2), Estudos decoloniais (2), Saúde indígena (2), *Theory of Mind*, perspectiva transcultural, Teoria do Nicho Cultural, Construtivismo semiótico-cultural, etnopsicanálise, Teoria da Complexidade, Avaliação Psicológica, Psicologia Histórico-Cultural, Psicologia Cultural, Psicologia Sócio-histórica, Filosofia da Libertação, ótica intercultural e transcultural, Psicologia Cultural Dialógica, e Perspectivismo ameríndio.

As metodologias dos estudos também são diversas. Os métodos utilizados foram: pesquisa bibliográfica (12), análise de conteúdo (6), relato de experiência (3), método psicanalítico (2), etnografia (2), estudo de caso (2), análise documental (2), teste de falsa crença, estudo exploratório, análise dialógica, análise de filme, abordagem estrutural das representações sociais, genealogia foucaultiana, cartografia, trabalho de campo, pesquisa participante, materialismo histórico-dialético, grupo operativo, hermenêutico e autoetnografia.

As estratégias metodológicas (procedimentos e instrumentos) foram: entrevista (10), revisão de literatura (9), diário de campo (5), leitura de documentos (5), observação participante (3), encontros (3), registro e reflexão sobre a própria experiência (2), participação em atividades comunitárias, contação de história, filme, gravação de áudio e transcrição de sessões, análise de notícias, genograma, software 2000, software EVOC, observação, grupo e engajamento com o movimento indígena.

Com relação às populações participantes das pesquisas estão: Guarani Mbya (3), Guarani Kaiowá (3), Guarani Nandeva (3), Assurini (2), Tembé Tenetehara (2), Kokama (2), Tikuna (2), Atikum (2), Kaxuyana, wounaan-nonam (Colômbia), Krenak, Kaxixó, Araweté, Parakanã, Macuxi, Wapixana, Xacriabá, Xavante, Kadiwéu e Bororo.

Com quantidade maior do que a encontrada por Vitale e Grubits (2009), os estudos realizados com contato direto com povos indígenas foram 21 em 30⁴², se configurando como a maioria e apontando para uma característica interessante abordada anteriormente. Uma das pesquisas foi realizada com pessoas não indígenas e outra com povos localizados na Colômbia (wounaan-nonam). Ainda, outros três trabalhos não especificaram o pertencimento étnico dos povos estudados.

Identificamos 23 Instituições de Ensino Superior de vinculação das/os pesquisadoras/es: Universidade de São Paulo (6), Universidade Federal do Pará (3), Universidade de Brasília (2), Universidade Federal da Grande Dourados (2), Universidade

⁴¹ A Psicologia Social aparece em diferentes vertentes, a exemplo da Psicologia Política (2) e Psicologia da Libertação.

⁴² Nos estudos encontrados por Vitale e Grubits (2009), havia sido pouco mais da metade dos trabalhos, 27 de 49.

Federal de Minas Gerais (2), Universidade Federal do Amazonas (2), Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (2), Universidade Estadual do Rio de Janeiro (2), Instituto Politécnico de Coimbra (Portugal), Universidade de Aveiro (Portugal), Universidad del Valle (Colômbia), Universidade Metodista de São Paulo, Universidade Estadual de Maringá, Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Universidade Federal de Sergipe, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Universidade Federal de Goiás, Universidade Estadual da Bahia, Universidade Federal de Santa Catarina e Universidade Católica Dom Bosco.

Das Universidades, três são estrangeiras, localizadas nos países: Portugal (2) e Colômbia. As demais são brasileiras, sendo 16 de domínio público entre Universidades Federais (11) e Universidades/Centros de Ensino Estaduais (5), e 4 são particulares, entre Católicas (3) e Metodista. As regiões geográficas dessas instituições são: Sudeste (16), Centro-Oeste (6), Norte (4), Sul (4) e Nordeste (2). Assim como nos levantamentos anteriores, a região Sudeste permanece prevalecendo em quantidade de pesquisas elaboradas e divulgadas. A novidade dessa revisão é o aparecimento de estudos na região Sul do País, não encontrados nos estudos da arte anteriores.

Os estudos de Vitale e Grubits (2009), Ferraz e Domingues (2016), Fernandes (2017), e Silva e Macedo (2021) nos oferecem importante panorama referente às produções da(s) psicologia(s) e povos indígenas que, como vimos neste tópico, estão em constante ampliação desde a década de 1980, com significativo crescimento a partir dos anos 2000. A multiplicidade de temas, povos, territórios, teorias, métodos e modos de produzir conhecimento com os indígenas nos parece ser um reflexo da própria condição múltipla dessas populações em diálogo com as diferentes abordagens em psicologia, sendo uma potência dessa interlocução.

Contudo, nos parece importante frisar ser imprescindível para essas articulações a afirmação de horizontes ético-políticos do compromisso social da(s) psicologia(s) e, fundamentalmente, o respeito às autonomias e autodeterminação dos povos na luta por garantia de seus direitos e de suas reexistências. Nesse sentido, torna-se oportuna a construção dialógica e colaborativa de marcos éticos e políticos de referência da(s) psicologia(s) enquanto ciência e profissão no processo de aproximação com os povos. Por isso, no próximo tópico abordaremos as mobilizações e produções do Sistema Conselhos junto aos povos indígenas, a partir dos subsídios existentes.

5.2 Iniciativas do Sistema Conselhos (Conselho Federal de Psicologia e Conselhos Regionais)

Neste tópico abordaremos as iniciativas institucionais promovidas pelo Conselho Federal de Psicologia e os Conselhos Regionais de Psicologia, para a aproximação da ciência e profissão junto aos povos indígenas. Para isso, abordaremos os seguintes acontecimentos/materiais: o evento “Subjetividade e Povos Indígenas”, a partir da relatoria registrada na “Cartilha Série Gente da Terra” (CFP, 2004); os livros “Psicologia e Povos Indígenas” (CRP/SP, 2010) e “Povos Indígenas e psicologia: a procura do bem viver” (CRP/SP, 2016); e as Referências Técnicas para Atuação de Psicólogos(os) Junto aos Povos Indígenas (CFP, 2022, 2024).

É importante destacar que a delimitação deste escopo tem a ver com a expressão e disponibilidade dos materiais para análise. Por exemplo, as produções do CRP/SP (2010, 2016) constituem parte significativa das elaborações do Sistema Conselhos, tendo sido registradas e divulgadas pela entidade. Entendemos que há mobilizações promovidas por outros Conselhos Regionais ao longo da história, entretanto, por motivos diversos, não estão sistematizadas e disponibilizadas para consulta. Há que refletirmos sobre as condições que conduzem a este cenário, inclusive relacionada aos recursos e incentivos econômicos e científicos, de forma que cada vez mais possamos contar com a visibilidade das múltiplas experiências das diferentes regiões do País. Nesse sentido, as estratégias e metodologias adotadas pelo CRP/SP na conjuntura específica das publicações são inspiradoras para projetos e políticas de aproximação da categoria com os povos indígenas a serem realizadas pelos Conselhos, tal como explicitaremos ao longo deste tópico.

Nesta parte do texto adotamos um modo de escrita descritiva acompanhada de análises críticas pelas condições temporais possíveis ao estudo, compreendendo a necessidade de qualificar as sínteses em produções futuras.

5.2.1 “Gente da Terra”: Seminário Subjetividade e Povos Indígenas

Quero destacar que esse encontro é fruto da luta dos povos indígenas. É importante termos isso claro. Nos anos de 1970 e 1980, os indígenas lutaram pela terra, pelo território, que estão reconquistando até hoje. Nos anos de 1980 e 1990, foram para a luta política, foram para a Constituinte, viraram a Constituição brasileira, no sentido de garantirem o respeito aos povos indígenas, e continuaram nessa luta, intensificando-a. A partir dos anos de 1990 e 2000, estão conquistando a sociedade brasileira, estão

transformando não somente a mentalidade dos povos das cidades próximas das aldeias e a mentalidade do Congresso Nacional, mas de toda a sociedade brasileira, uma sociedade cheia de problemas, de crises de sentido, de existência. Vocês estão conquistando os setores sociais para estarem junto com vocês dando novos significados à nossa vida, à nossa sociedade e ao trabalho de todos: psicólogos, médicos, professores, antropólogos. Este encontro é uma vitória de vocês! (CFP, 2004, p. 232).

O Seminário Subjetividade e Povos Indígenas [SSPI] foi promovido pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP) em parceria com o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), entre os dias 5 e 7 de novembro de 2004, na cidade de Luziânia/Goiás, e compõe a série intitulada Gente da Terra, que teve como primeiro encontro o Seminário Subjetividade e a Questão da Terra⁴³. De acordo com o CFP, o objetivo desses eventos foi de “aproximar o Sistema Conselhos de Psicologia, a Psicologia brasileira e os psicólogos e psicólogas de nosso país, da vida, das demandas e das propostas dos trabalhadores do campo e dos indígenas, num processo de escuta, diálogo e construção conjunta” (CFP, 2004, p. 9).

O SSPI é definido como “esforço inédito” na direção de debater e buscar compreensões em relação às temáticas indígenas (CFP, 2004, p. 157). A iniciativa é apontada como encaminhamento da deliberação de psicólogos/os participantes do IV Congresso Nacional de Psicologia (CNP), realizado em 2001, “quando os[as] psicólogos[as] brasileiros[as] manifestaram a vontade política de iniciar o *resgate da dívida histórica* que as ciências, de maneira geral, e a Psicologia, em particular, possuem com os povos indígenas do Brasil” (CFP, 2004, p. 233, grifo nosso).

A noção de dívida histórica tem como uma de suas origens a mobilização dos movimentos negros em denúncia e exigência de reparação das violências cometidas historicamente pelos Impérios e Estados-nações contra as populações africanas brutalmente escravizadas durante o período colonial (Ventura, 2021). A reivindicação desses movimentos parte da compreensão de que as atuais desigualdades sociais, políticas, econômicas, dentre outras, têm relação direta com as injustiças fundadas pelo “tráfico negreiro, a comercialização dos africanos e a exploração do trabalho do escravizado negro” (Organização para a Libertação do Povo Negro, 2006, p. 1)⁴⁴.

⁴³ Este Seminário foi realizado em parceria com o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), entre os dias 13 e 15 de agosto de 2004.

⁴⁴ Acessar o manifesto da organização para maior compreensão. Ver: <http://brialawa.com.br/wp-content/uploads/2016/05/manifesto-olpn-para-divulg-1.pdf>

Nesse sentido, essa perspectiva aponta para a necessidade de formulação de políticas de reconhecimento e reparação das desigualdades historicamente produzidas pelo sistema de dominação escravista e suas reverberações⁴⁵. De acordo com Ventura (2021, p. 47), a reparação da dívida histórica não é estanque ao passado, pois “atravessa processos de mediações e ressignificações subjetivas, temporais e interculturais por meio dos quais se tece uma contestação política e uma denúncia da raça como um construto histórico-ficcional e como ferramenta de subjugação e conflito”. Nessa compreensão a raça adquire centralidade para análise histórica dos processos de subjugação e exploração nos quais os povos negros, e também os indígenas, foram e são submetidos pelo poder colonial, que tem como um de seus fundamentos a hierarquização racial.

A dívida histórica do Estado brasileiro para com os povos indígenas, enquanto produto colonial, está relacionada ao processo de colonização e expropriação das terras, exploração dos corpos-territórios, imposições e destituições culturais, e as violências contidas no projeto de etnocídio/genocídio⁴⁶ das populações originárias.

A discussão da dívida histórica da psicologia em relação aos povos indígenas é um dos pontos centrais que temos discutido ao longo da tese, ainda que não utilizando esse termo, e pode ser analisada a partir das complicitades da(s) psicologia(s) com o sistema de poder colonial, a exemplo da negação, inferiorização e invisibilização dos conhecimentos indígenas que conformam o epistemicídio (Carneiro, 2005), e ainda, através da desassistência, negligência e omissão quanto às necessidades e reivindicações dos povos originários. É pela compreensão desse cenário e busca por reparação que parece seguir a perspectiva das/os psicólogas/os ao pautarem o “resgate da dívida histórica” (CFP, 2004, p. 233), tendo como desdobramento a realização do SSPI.

Por essa conjuntura, o Seminário é qualificado em diversos momentos nos pronunciamentos das/os psicólogas/os como um “momento histórico” (CFP, 2004, p. 163/164/207/237). De fato é, pois marca o início do diálogo institucional, ainda que tardio, da psicologia com os povos indígenas. É importante ressaltar a temporalidade entre a regulamentação da profissão, em 1962, e a realização do evento, em 2004. São quatro décadas

⁴⁵ As Leis nº 10.639 de 2003 e nº 11.645 de 2008, que tornam obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira, africana, indígena no Ensino Fundamental e Médio, e a Lei nº 12.711 de 2012, que garante a reserva de vagas para pessoas negras e indígenas nas universidades, são políticas orientadas por essa perspectiva e trajetória de luta dos movimentos sociais.

⁴⁶ Apesar da relutância em admitir e reconhecer, os dados históricos e setores estatais confirmam o processo de genocídio e etnocídio dos povos indígenas, que de certa forma segue em curso por determinadas políticas, como os despejos e a omissão diante da necessidade de demarcação dos territórios. Ver: <https://www.folhadelondrina.com.br/geral/estado-reconhece-divida-historica-com-os-povos-indigenas-3249922e.html?d=1>

entre um acontecimento e outro, que nos contam sobre os (des)compromissos da ciência e profissão no país em relação aos povos indígenas, seus saberes e suas demandas.

Para esse desafio embrionário, o CFP contou com um importante parceiro, o Cimi, que tem sua origem no processo de redefinição da política pastoral da teologia clássica e conservadora, partícipe das políticas exterminacionistas coloniais, para a teologia indigenista de fortalecimento das organizações indígenas e diálogo intercultural (CFP, 2004; Faria, 2021). Ademais, o Cimi teve uma atuação significativa na mobilização do(s) movimento(s) indígena(s) no Brasil, quando na década de 1970 ofereceu suporte para a realização das primeiras Assembleias de Chefes Indígenas, reunindo lideranças de diferentes povos para articulação contra os projetos de assimilação promovidos pelo Estado brasileiro durante o período de ditadura empresarial-militar (Bicalho, 2010; Faria, 2021, 2024).

A colaboração do Cimi contribuiu para que fosse possível contemplar a participação de 23 povos indígenas, abrangendo todas as regiões do País. Dentre as coletividades representadas por suas respectivas lideranças estiveram: Guajajara, Kaingang, Xukuru Kariri, Tukano, Karajá, Apurinã, Guarani Ñandeva, Guarani Kaiowá, Bororo, Canela, Makuxi, Wapixana, Terena, Mayoruna/Mátses, Karipuna, Kambiwá, Gavião, Aikanã, Xukuru de Ororubá, Karitiana, Arara, Xerente e Maxakali. A diversidade étnica e suas especificidades foi um ponto de reflexão entre as entidades organizadoras do encontro, apontado como um desafio, mas também como potencialidade.

A responsabilidade de mobilização de representantes dos Conselhos Regionais de Psicologia ficou a cargo do CFP. Estiveram presentes 15 psicólogas advindas dos estados de Goiás, Bahia, São Paulo, Brasília, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Pernambuco, Santa Catarina, Manaus, Roraima e Paraíba. Além de 10 missionárias/os vinculadas/os ao Cimi oriundas/os de Mato Grosso, Porto Alegre, Brasília, Amazonas, Alagoas, Tocantins, Maranhão, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais e Rondônia.

A proposta do evento seguiu uma metodologia participativa, na qual foram priorizadas as discussões em grupo e debates coletivos. Em vários momentos desde a abertura foi reforçada a perspectiva de escutar os povos indígenas: “Queremos um *encontro baseado na escuta dos povos indígenas* aqui presentes. Queremos *construir este evento a partir da fala de vocês*” (CFP, 2004, p. 158, grifo nosso) e “A *fala dos representantes indígenas será o território* sobre o qual serão construídas nossas análises e propostas” (CFP, 2004, p. 235, grifo nosso).

A partir desse posicionamento pretendeu-se “tentar chegar a uma compreensão sobre a temática, pensando formas de como o Conselho Federal de Psicologia e os conselhos regionais podem contribuir com os povos indígenas [...] na educação, na formação, na luta pela terra, na

saúde” (CFP, 2004, p. 157). Essa concepção dialógica de escuta e construção colaborativa remete ao fazer situado desde as perspectivas e necessidades reais dos povos, características que encontramos em abordagens críticas da Psicologia Social. A postura de escuta e interlocução com os povos indígenas, condição interdita historicamente pelo processo colonial, é imprescindível para o compromisso ético-político e enfrentamento das reverberações coloniais ainda tão presentes em nossas sociedades e no campo da(s) psicologia(s).

Nesse sentido, o Seminário teve o seguinte horizonte:

Não pretendemos, em hipótese alguma, sair daqui com definições que possam já ser orientações de todo o trabalho a ser desenvolvido daqui para a frente, mas pretendemos levantar questionamentos e identificar ideias que possam contribuir com nosso trabalho e com as respostas que as comunidades indígenas necessitam (CFP, 2004, p. 161).

Para isso, a programação do evento esteve estruturada no primeiro dia com a apresentação dos participantes e grupos por região (nome, pertencimento/vinculação e expectativas), mesa de abertura (introdução) e leitura de um texto-base preparado pela organização. O segundo dia esteve pautado pelas discussões dos temas “Subjetividade e as relações das comunidades indígenas com a sociedade nacional” (CFP, 2004, p. 182) e “Subjetividade e as relações internas das comunidades indígenas” (CFP, 2004, p. 194), acompanhado de sínteses e proposições do debate. No terceiro e último dia foi realizada uma mesa de encerramento, seguida de debate e avaliação do Seminário.

Sobre essa disposição programática, vale pontuar que as mesas foram compostas exclusivamente por representantes do CFP e Cimi, e os textos de base para as discussões construídos aparentemente sem a presença das/os indígenas. É possível notar o reflexo dessa condição na linguagem conceitual abordada nos materiais de referência. Apesar disso, os debates, assim como proposto pela organização, foram enriquecidos pelas contribuições das/os indígenas, compondo a relevância do evento e dos registros aqui analisados.

Dentre os eixos e/ou categorias que identificamos/elaboramos como relevantes para os objetivos do nosso estudo estão: posturas das/os psicólogas/os, formação em psicologia, relação com as universidades e pesquisadoras/es, propostas de articulação, compromissos e possíveis contribuições da(s) psicologia(s). Além destes, estiveram em debate questões como: subjetividade, terra e território, abuso de álcool e outras drogas e suas associações, juventudes, violência, fortalecimento étnico-cultural e identidade, imposições e influências coloniais, ser liderança, educação, negligências do Estado, mudanças de hábitos alimentares e desnutrição, língua, escrita, saúde, cosmologias e organização social, e espiritualidade. Esse compilado

mostra a amplitude dos temas debatidos e aponta para horizontes de diálogo, pesquisa e atuação da(s) psicologia(s) com os povos originários.

No que diz respeito à postura das/os psicólogas/os diante do tema do encontro há importantes e distintos sentidos, a exemplo da compreensão crítica em relação à origem eurocêntrica da disciplina e a implicação no trabalho com os povos indígenas, bem como com as maiorias populares: “Nossa Psicologia é eminentemente europeia, fruto da colonização europeia. Mesmo a que vem dos Estados Unidos vem com esse tom, com essa coloração cultural. Essa cultura entende pouco das outras culturas” (CFP, 2004, p. 163). E:

No Brasil, foi em 1962 que foi criada a profissão de psicólogo, mas nossa história vem de antes e temos, com isso, uma Psicologia importada, que veio de fora. A nossa Psicologia corresponde a ideias (*sic*) traduzidas de países como os Estados Unidos, a Alemanha, a França, parte da Inglaterra. É uma Psicologia eminentemente europeia (*sic*). Nesse sentido, fomos colonizados. A matriz do nosso pensamento é a criança europeia. *Não temos nada contra isso, mas o Brasil tem outra característica* (CFP, 2004, p. 206, grifo nosso).

Esse entendimento é importante, como temos argumentado ao longo do texto, pela compreensão histórica da disciplina e suas consequências para a aproximação e diálogo com as realidades latino-americanas. Essa perspectiva crítica continua no seguinte trecho ao articular os desencontros da(s) psicologia(s) com a realidade dos povos originários e de outros setores populares: “Acho que o choque da Psicologia com a população indígena não é único. Essa Psicologia que não atende às necessidades da população brasileira também se choca com os negros, com as mulheres, com os pobres, com os homossexuais” (CFP, 2004, p. 173/174).

Dentre as análises sobre essa condição está o fato de que:

Nossos instrumentos de trabalho são individualistas, e não coletivos. E, para a realidade brasileira, precisariam ser coletivos. É um povo que tem características coletivas. Essa situação nos criou uma dificuldade no ponto de vista teórico, que se manifestou na prática da profissão (CFP, 2004, p. 207).

Além da origem eurocêntrica, a própria história da psicologia no Brasil é apontada como uma barreira, como expressa o seguinte trecho:

A Psicologia esteve distante do povo brasileiro e muito próxima de uma pequena parcela, que pôde pagar para ser ouvida, para ser cuidada de forma mais individual. A Psicologia esteve distante [...] em sua formação e desenvolvimento no Brasil, da realidade do povo brasileiro” (CFP, 2004, p. 206).

Essa consideração sobre a história da profissão no País está em consonância com os incontornáveis estudos de Sylvia Mello Pereira (1975/2010) e Sílvia Botomé (1979), apresentados anteriormente, sobre a oferta dos serviços da psicologia, que uma década após a regulamentação estava restrito a 15% da população que tinha condições econômicas para acessar, enquanto o restante, a grande maioria das/os brasileiras/os, nem se quisessem poderiam contratar esses serviços que custavam o valor de até três salários mínimos da época.

Se para a população em geral havia, e de certa forma há, essa distância ou barreiras no acesso à psicologia, para os povos indígenas essa condição é ainda pior. Como apresentado no tópico anterior, as primeiras pesquisas em diálogo com os povos indígenas ocorreram apenas em 1980, e essa relação institucional com o CFP em 2004, a oferta de serviços é um dado que não temos, mas que provavelmente segue essa temporalidade tardia.

Desse modo, “No Brasil, particularmente, pela história que temos, ainda não houve um intercâmbio cultural suficiente para se produzir uma Psicologia que entenda a questão indígena” (CFP, 2004, p. 163), e “Não que não saibamos nada, *mas não sabemos fazer a Psicologia nessa cultura, bem diferente daquela em que foi constituído o pensamento psicológico*” (CFP, 2004, p. 208, grifo nosso).

Esses apontamentos se relacionam e se intensificam a partir do diálogo com a análise de Pavón-Cuellar (2022) em seu estudo sobre as concepções mesoamericanas de subjetividade, ao afirmar que “o conhecimento psicológico europeu e estadunidense, embora pretensamente universal, não serve para conhecer a subjetividade na Mesoamérica” (p. 136), pois, “mesmo o melhor saber psicológico, o menos universalista e o mais respeitoso da diferença, não deixa de fazer parte do que Villoro descreveu como um ‘movimento reflexivo de raízes ocidentais’ constitutivamente incapaz de captar o indígena” (p. 135). Nesse sentido, o autor indica a necessidade de “ir além da psicologia, até mesmo além da chamada ‘psicologia indígena’, para não mal interpretar as concepções mesoamericanas de subjetividade” (p. 136).

Essas características constituintes da psicologia (eurocêntrica, individualista, elitista e pretensamente universalista) são apontamentos históricos dos estudos críticos da psicologia social latino-americana e que ainda estão vigentes (Botomé, 1979; Montero, 1989; Martín-Baró, 2017a; Sandoval, 2000; Yamamoto, 2007). Esse fato nos revela os limites e as dificuldades de ruptura e superação dos paradigmas tradicionais, que de maneira incontornável nos defrontamos ao refletir sobre a formação e atuação em psicologia. E ainda, sobre a importância dos esforços que vão por caminhos potencialmente transformadores.

Diante dessas condições, temos posicionamentos de participantes do SSPI na direção de se contrapor às barreiras da psicologia em relação às realidades dos povos, entretanto, alguns

nos parecem ser importantes de passar por questionamentos, como a noção de ajudar os povos (“Depois de ouvir os depoimentos dos indígenas, ficamos pensando como a Psicologia pode realmente *ajudar* nessa realidade” (CFP, 2004, p. 192, grifo nosso), e de uma suposta compreensão (“E o que a Psicologia pode fazer? *Pode compreender a maneira de pensar dos índios*” (CFP, 2004, p. 164, grifo nosso), quando talvez o horizonte necessário seja de promoção de relações mútuas e recíprocas desde o diálogo entre conhecimentos como forma de diminuir as distâncias entre esses campos e proporcionar (des)aprendizados compartilhados.

Por esse caminho estão as participações que apontam para a importância de “Ouvir os relatos e as demandas e, a partir deles, *juntos*, pensar alternativas para que a Psicologia *comprometa-se com essa realidade*” (CFP, 2004, p. 172, grifo nosso), tendo como orientação a compreensão de que “não se separa a Psicologia do contexto da luta dos povos indígenas. Isso implica em articular a luta pela terra, por uma educação adequada à realidade indígena, pelo resgate cultural” (CFP, 2004, p. 203) e “por isso é preciso *ouvir muito*: ouvir as histórias, as experiências, as diferenças e proximidades culturais, a religiosidade, as formas de relação, de pensar, de sentir, de fazer” (CFP, 2004, p. 207/208, grifo nosso).

Esses trechos são valiosos por situar o compromisso com os povos, a partir de suas reivindicações, a exemplo da luta pela terra, vinculada à realidade concreta, diferentemente de divagações abstratas comuns aos espaços acadêmicos. E ainda, por situar a psicologia e suas/seus profissionais no lugar de ouvir os povos, o que, em tese, não deveria ser uma dificuldade, compreendendo que a escuta é um dos instrumentos fundamentais dessa ciência e profissão, mas que neste caso exige a “limpeza” dos conteúdos ideológicos coloniais dos ouvidos, racionalidades e outras sensibilidades da Psicologia.

Nessa direção, durante o SSPI foi enfatizada a compreensão do afastamento da(s) psicologia(s) das realidades dos povos brasileiros, especialmente dos povos indígenas, tendo como um dos motivos a formação em psicologia descontextualizada da vida das maiorias populares: “Estamos afastados dos povos indígenas. *A Academia não nos ensinou, nos formamos em um conhecimento desvinculado da realidade brasileira*, o que faz com que, mesmo havendo muita intenção e compromisso, *haja a necessidade de capacitação e diálogo*” (CFP, 2004, p. 170, grifo nosso).

Como forma de enfrentamento a essa condição de afastamento e desvinculação com a realidade dos povos, há propostas quanto à necessidade da aproximação entre estudantes e as comunidades durante o processo formativo: “Queria reforçar que é muito importante que os estudantes cheguem perto da sociedade. [...] Mas eles têm de aprender com vocês [...] É

importante que os estudantes encontrem, juntamente com a comunidade, um caminho para o retorno à sociedade” (CFP, 2004, p. 191/192).

Outra sugestão para a formação, seguindo o formato de encaminhamento do SSPI, é a inclusão de disciplinas nos currículos acadêmicos, aparecendo repetidas vezes como entendimento comum entre os diferentes grupos de trabalho do encontro: “Promover um diálogo com a Associação Brasileira de Ensino de Psicologia – ABEP, nas regiões, para incluir a questão indígena no debate sobre a reformulação dos currículos das faculdades de Psicologia” (CFP, 2004, p. 222); “Dialogar com as academias e com a ABEP para que, na construção dos projetos político-pedagógicos dos cursos que estão em processo de reformulação, incluam disciplinas que tratem de etnias e povos indígenas” (CFP, 2004, p. 223); “Construir, lideranças, academia e CIMI, a introdução da temática através de disciplinas optativas, estágios, seminários e projetos de extensão” (CFP, 2004, p. 223); e “Organizar seminários, debates, nas universidades, para trazer a questão indígena para o debate interno e para o cotidiano das universidades” (CFP, 2004, p. 222).

A inserção de disciplinas nas graduações em psicologia envolvendo o diálogo com os povos indígenas é uma das apostas das pessoas presentes no SSPI, como demonstram as proposições anteriores. Esse entendimento está no caminho de diminuir as distâncias entre a formação e a realidade brasileira, especialmente dos povos originários, questão central do nosso estudo e que aprofundaremos no próximo capítulo. Essa demanda indica a necessidade de povoar a formação em psicologia e o espaço universitário com as presenças indígenas desde a construção de relações de intersubjetividade e compartilhamento de conhecimentos, a exemplo da oferta de disciplinas, mas também de outras atividades de interlocução.

Destacamos a potência da proposta de inserção de representantes indígenas nas reformulações curriculares como horizonte do fazer participativo, compondo um desafio coletivo pelo histórico de exclusão dos povos originários. Nessa direção, se propõem “Inserir representantes indígenas nas disciplinas de Psicologia e outras áreas que possam inseri-los nos processos pedagógicos” (CFP, 2004, p. 223). Em nossas experiências político-pedagógicas, como apresentaremos adiante, a possibilidade de escuta direta das lideranças indígenas constitui-se em acontecimento (trans)formador pela novidade e ressoar das palavras originárias entre o corpo acadêmico.

Para além do eixo de ensino, há também apontamentos nos âmbitos da pesquisa e extensão universitária, que orientam para as possíveis relações entre as universidades e pesquisadoras/es com as comunidades indígenas: “Dialogar com as universidades para apresentar e discutir as demandas indígenas, construindo ações conjuntas de extensão e

pesquisa” (CFP, 2004, p. 204); “Identificar universidades parceiras/aliadas dos povos indígenas, de modo a incentivar a participação dos estudantes/docentes de Psicologia” (CFP, 2004, p. 204); “Os conselhos regionais de Psicologia e universidades poderão se constituir em órgãos de apoio no processo e em projetos indígenas de resgate e memória” (CFP, 2004, p. 204).

Sobre a pesquisa, em especial, há recomendações incisivas e importantes quanto aos modos e objetivos das investigações para resguardar e se contrapor ao extrativismo epistêmico e violações dos saberes comunitários, como retratado pela experiência dos Xukuru de Ororubá (CFP, 2004, p. 184/185, grifo nosso):

Pesquisadores dissociados e desarticulados da realidade da área onde atuam: muitas pessoas, pelo fato de terem uma formação, chegam para *impor pesquisas*. Nem sempre elas têm o apoio da comunidade, que *não quer apenas servir de pesquisa*. Na maioria das vezes, não sabemos do que se trata, *sentimos isso como uma invasão que não colabora para a melhoria das condições de vida da comunidade*. Precisamos ter cuidado com essas pesquisas, que, na maioria, *levam aquilo que é nosso, se enriquecem com isso, valorizam seus nomes e não oferecem qualquer retorno à comunidade, que criou expectativas sobre a pesquisa. Há coisas do Povo Xucuru que não deixamos pesquisar, principalmente nossa religião. Ela é nossa. E quem ensina tudo que sabe fica sem saber*. Então, precisamos estar atentos a essas coisas. *As pesquisas precisam servir para fortalecer o grupo*.

Nesse sentido, é imperativo a consulta e respeito às deliberações comunitárias, de modo que as investigações estejam alinhadas com as necessidades e recomendações das coletividades envolvidas na pesquisa, participando diretamente da construção dos horizontes e também dos limites daquilo que se está autorizado ou não a ser pesquisado, tal como apontado no trecho anterior.

Essas condições nos orientam para outros critérios do que compreendemos enquanto ética em pesquisa, que passa a ser avaliada nos termos das dimensões das políticas de pesquisa acerca da autonomia, autodeterminação e protagonismo dos povos. Nessa direção há a seguinte orientação: “Respeitar o protagonismo dos povos indígenas na formulação e devolução das pesquisas sobre eles próprios” (CFP, 2004, p. 222).

Além dessas ressalvas, vale registrar o interesse pela produção científica a partir da indicação de “Incentivar e apoiar a produção acadêmica: livros, pesquisas, vídeos, gerando publicações que possam nortear a relação da academia e da Psicologia com os povos indígenas” (CFP, 2004, p. 222), e da relevância dos diálogos interdisciplinares contida na demanda de

“Articular-se com as universidades, de modo a promover a discussão de temáticas indígenas envolvendo os cursos de Psicologia, Antropologia, Pedagogia, História, Ciências Sociais e cursos da área de Saúde” (CFP, 2004, p. 223).

Essas propostas são relevantes ao cenário da época, e em certa medida atual, no que tange à importância de produção referências bibliográficas, e da interdisciplinaridade para ampliação das compreensões limitadas do campo psi. Veremos adiante que o CRP/SP levou a sério essa discussão na realização e sistematização das atividades com os povos indígenas, a categoria e pesquisadoras/es de outras áreas do conhecimento.

Há uma extensa lista de recomendações quanto às propostas de articulação, compromissos e contribuições possíveis, principalmente nos âmbitos da mobilização do Sistema Conselhos, políticas públicas (saúde e educação) e atividades de conscientização. Essas demandas estão situadas nas realidades atuais dos povos decorrentes do processo histórico de desorganização/desintegração social e suas consequências para a vida dos povos originários, bem como pelas distâncias entre a(s) psicologia(s) e povos indígenas.

A promoção e participação em eventos com a temática de Psicologia e Povos Indígenas foi um encaminhamento que teve diversas repetições e múltiplos contornos nas sugestões produzidas pelas/os participantes, que pode estar relacionada com a repercussão da experiência de interlocução das/os profissionais e lideranças indígenas durante o Seminário e com uma perspectiva de pedagogia de encontros, como caminho para a formação de alianças e parcerias.

As sugestões foram de realização de “encontros regionais de conselhos e povos indígenas, com o apoio do CFP e do CIMI” (CFP, 2004, p. 205), “Promover encontros regionais para organizar estratégias de atuação coletiva” (CFP, 2004, p. 223), “Convidar os psicólogos para participarem dos eventos relacionados aos povos indígenas nos momentos em que a comunidade entender como importantes” (CFP, 2004, p. 223), “Propor aos CRPs que realizem encontros com a temática indígena, envolvendo outros profissionais” (CFP, 2004, p. 223), “Realizar encontros regionais entre os conselhos regionais, representantes dos povos indígenas e o CIMI” (CFP, 2004, p. 224), “Promover encontros regionais, unindo as etnias e reforçando o que já existe” (CFP, 2004, p. 225), “Fazer seminário nas aldeias, utilizando meios para atrair a participação, como vídeos” (CFP, 2004, p. 225), e “Realizar outros encontros como este” (CFP, 2004, p. 225).

Além da repetição massiva de proposta de encontros entre os CRP’s, povos indígenas e Cimi, nos chama atenção também o interesse pela regionalização desses eventos, sendo esta uma característica marcante das organizações indígenas que possuem suas mobilizações nacionais, atualmente com destaque para a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB),

mas fundamentalmente desde suas bases através das organizações regionais (Faria, 2021, 2024). Essa linha política nos indica a importância dos territórios e dos agenciamentos realizados nos mesmos. De forma programática, estabelecem que:

No que se refere a um início de trabalho nas regiões, precisaríamos, estado a estado, pensar como organizar uma articulação entre um representante dos psicólogos, o CRP, representantes dos povos indígenas, o CIMI como parceiro fundamental e outras organizações, se considerado necessário, além de um representante da Funasa. *Isso para, em conjunto, detectarmos as necessidades próprias dos indígenas, estabelecermos alguns compromissos fundamentais e criarmos ou fortalecermos mecanismos que promovam a ação dos psicólogos junto às comunidades indígenas,* respeitando todas as orientações aqui levantadas: que sejam *ações comprometidas com a especificidade e a demanda de cada povo e que as ações sempre partam de um conhecimento concreto e presencial dessas realidades* (CFP, 2004, p. 221, grifo nosso).

Ainda, propõem a abertura e sensibilização das entidades da psicologia para os assuntos e temas relacionados aos povos indígenas: “Inserir a temática indígena nos eventos promovidos pelos conselhos regionais de Psicologia, de modo a promover e construir a compromisso social da Psicologia” (CFP, 2004, p. 205), “Aproveitar os encontros já previstos para inserir o debate aqui iniciado e aproveitando para integrar os psicólogos ao trabalho com os indígenas” (CFP, 2004, p. 224), “*Dispor dos CRPs como espaço de debate das questões indígenas, utilizado também pelos povos indígenas*” (CFP, 2004, p. 223, grifo nosso), “Apoiar todo evento cultural que contemple a questão indígena” (CFP, 2004, p. 223), “Sugerir à Comissão de Direitos Humanos do Conselho Federal de Psicologia que inclua a temática indígena na Campanha Nacional de Direitos Humanos”⁴⁷ (CFP, 2004, p. 223), “Promover parcerias com as organizações indígenas nas semanas dos povos indígenas” (CFP, 2004, p. 224) e “Que os conselhos regionais de Psicologia possam identificar suas potencialidades para atender às necessidades dos povos indígenas” (CFP, 2004, p. 205).

Com relação às políticas públicas, as demandas estão direcionadas para as áreas de educação e saúde, sendo estas para: “Contribuir para a organização das escolas e seus currículos, com o treinamento dos agentes de saúde” (CFP, 2004, p. 159); “Articular-se com

⁴⁷ A Comissão de Direitos Humanos do CFP realizou de 2020 a 2022 a campanha “Racismo é coisa da minha cabeça ou da sua?”, com objetivo de debater sobre racismo e práticas antirracistas, na qual foi incluída a temática indígena. Foi a primeira vez que a Comissão contou com a presença de uma indígena psicóloga, Nita Tuxá, na Comissão. Dessa campanha foi produzida uma linha do tempo sobre o tema das questões raciais nos Sistema Conselhos. A difusão da campanha foi feita através de vídeos, podcasts, materiais escritos, dentre outros. Ver: <https://site.cfp.org.br/campanhas/racismo-e-coisa-da-minha-cabeca-ou-da-sua/>

as organizações de professores indígenas, conselhos de saúde distrital e conselhos indígenas, para discutir como a Psicologia pode contribuir com as políticas públicas voltadas para os povos indígenas” (CFP, 2004, p. 223); “Levar para os fóruns dos Conselhos Estaduais de Saúde a problemática da saúde indígena” (CFP, 2004, p. 223); “Identificar psicólogos existentes na Fuani (*sic*) e na Funasa” (CFP, 2004, p. 224); e “Na educação em sala de aula, na saúde com os enfermeiros, por meio da prevenção ao alcoolismo, fortalecendo a cultura, envolvendo jovens no esporte, em intercâmbio cultural entre as etnias da região, promover visitas da Psicologia nas aldeias” (CFP, 2004, p. 225).

Sobre essa participação na discussão, formulação e gestão das políticas públicas, assim como no próximo tema relacionado à conscientização, é importante destacar a compreensão do indígena psicólogo Edinaldo Rodrigues (2016), pertencente ao povo Xukuru de Ororubá, ao afirmar que muitas das vezes a(s) Psicologia(s) junto aos povos indígenas tem mais a aprender do que a ensinar, questão que está relacionada com as múltiplas e diferentes cosmovisões dos povos e seus conhecimentos historicamente produzidos dos quais a(s) psicologia(s) se encontra distante por seu processo histórico e epistêmico.

Por isso, esse convite para a participação de psicólogas/os nas políticas públicas pode ter como potência a dimensão do acompanhar, do fazer com (Martins, 2018), consequentemente (des)aprender (Martins, 2021), e potencializar as demandas e perspectivas indígenas desde o lugar da aliança e compromisso com suas necessidades e reivindicações (Faria & Mayorga, 2023), mais do que direcionar os processos desde um suposto saber sobre os povos.

Esse destaque é importante, pois, invariavelmente, a(s) psicologia(s) é(são) colocada(s) e/ou se coloca(m) como solução para as problemáticas sociais, quando na verdade não dispõe de condições e ferramentas para isso, e pior, quando estão na própria origem dos problemas. Nesse sentido, se faz necessário nos deslocarmos dessa posição/narrativa salvacionista presente na(s) psicologia(s) para nos ombrearmos humildemente junto aos povos como aprendizes e agentes dialógicos, tal como algumas concepções e movimentos indígenas nos orientam (Pavón-Cuéllar & Mentinis, 2020; Faria, 2021).

Os encaminhamentos de enfrentamento ao uso abusivo de álcool e outras drogas, como eixo das políticas de saúde, condiz com a ênfase desse tema durante o Seminário, que aparece em alguns momentos como um dos principais mobilizadores do encontro, seja por seu impacto prejudicial nas comunidades ou por um reducionismo das demandas indígenas a este tema desde uma perspectiva externa. Esses são formulados nos termos de: “Buscar o apoio dos psicólogos para trabalhar, além da questão da saúde mental, os aspectos sociais com relação ao

alcoolismo e às drogas” (CFP, 2004, p. 167), “Trabalhar contra o alcoolismo em conjunto, fortalecendo a cultura” (CFP, 2004, p. 224).

Essa é uma demanda recorrente à psicologia em contextos indígenas, devido às consequências prejudiciais do consumo das substâncias pelos povos, que tem como desdobramentos a desorganização do tecido comunitário e situações de violência. Nessa direção, há importantes pesquisas realizadas por psicólogas/os sobre o tema, a exemplo dos estudos de Moretti (2017).

Aqui ressaltamos o argumento de que o álcool e as outras drogas, tal como as conhecemos, não fazem parte das práticas culturais dos povos indígenas, sendo uma introdução a partir do contato dos povos originários com a sociedade nacional e que atende perfeitamente aos propósitos coloniais de dominação por meio da criação de relações de dependência e fragilização das condições de resistência, como debatido durante o Seminário:

Conhecemos muitas comunidades que possuíam uma bebida ritual que fortalecia a identidade cultural do grupo e que passou a ser apropriada e utilizada pelo invasor, pelo opressor, como instrumento de dominação, de dependência do grupo. Isso ocorreu quando a bebida ritual foi substituída pelo álcool trazido de fora, mudando totalmente o papel existente anteriormente. Isso originou uma série de consequências graves para a vida da comunidade (CFP, 2004, p. 160/161).

As propostas de conscientização aparecem como: “Início de uma parceria que resulte em uma consciência tanto da comunidade indígena como da não indígena” (CFP, 2004, p. 167), no sentido de “Estabelecer um relacionamento amplo e consciente entre os povos indígenas e os profissionais da Psicologia” (CFP, 2004, p. 167), tendo como possível estratégia “Fazer orientações nas aldeias, com crianças e jovens, por meio dos esportes”, de modo a “Ajudar a perceber valores e qualidades pessoais, despertando as potencialidades dos povos indígenas” (CFP, 2004, p. 225). E ainda, “Fazer visitas, fortalecendo a cultura e levando a conscientização política” (CFP, 2004, p. 225).

Os dois primeiros encaminhamentos ilustram essa perspectiva dialógica em que, a partir do encontro e da relação de convivência entre povos indígenas e psicologia(s), possam gerar consciências mútuas, distintas das noções hierarquizantes que pressupõem o outro como inferior e que necessita ser iluminado pelo depósito de informações supostamente conscientes, tal como problematiza Paulo Freire (1974) na crítica à educação bancária. As duas outras demandas que seguem a orientação e identificação de potencialidades das comunidades nos remetem ao proposto por Martín-Baró (1996) sobre o papel da/o psicóloga/o no reconhecimento e valorização das virtudes populares.

Já a última proposta, de levar “conscientização política”, se contrapõe a estas outras pela dimensão unilateral, pois a conscientização desde a perspectiva da educação popular é necessariamente dialógica (Freire, 1974), assim sendo, pode “constituir-se no horizonte primordial do *quefazer* psicológico” (Martín-Baró, 1996).

Em estudo anterior, realizamos essa interlocução entre o *quefazer* psicossocial de conscientização com os povos indígenas, a partir do diálogo com os movimentos indígenas. Dentre as compreensões está o entendimento de que seja possível a “facilitação de espaços e suporte para processos de tomada de consciência das relações opressoras e desumanizantes em direção à produção de compreensões e conhecimentos outros, de(s)colonizados e de(s)colonizantes dos mecanismos de dominação colonial” (Faria & Martins, 2022b). Compreendendo que para isso é necessário no mínimo dois processos: o movimento de conscientização dos próprios profissionais em relação às estruturas de poder e a realidade social em direção à desalienação colonial (Faria & Martins, 2022b); e o cuidado em não reproduzir posturas psicologizantes que possam converter esse fazer em despolitizante (Pavón-Cuéllar & Mentinis, 2020) e, consequentemente, antagônico ao *quehacer* rumo à conscientização dialógica.

A partir desse compilado referente à relatoria do SSPI, podemos considerar alguns aspectos relevantes, como: a importância do encontro por ser “inédito” (CFP, 2004, p. 157); as perspectivas críticas à psicologia enquanto ciência e profissão pelos distanciamentos das realidades populares; os apontamentos para a necessidade de modificações na formação em psicologia com a introdução do diálogo com os povos indígenas; e encaminhamentos para a construção de articulações entre as/os psicólogas e as comunidades indígenas. Esses foram alguns dos horizontes que identificamos e buscamos dialogar neste tópico.

Por fim, no espaço de avaliação do Seminário, todas as falas giraram em torno da relevância do encontro e das interlocuções, definido como um marco histórico e o princípio de uma possível aliança entre a psicologia e os povos indígenas. Destacamos a narrativa das lideranças quanto ao desconhecimento do que é a psicologia e o que fazem as/os psicólogas/os. Do mesmo modo, foi compartilhado o desconhecimento da psicologia e das/os psicólogas/os em relação às realidades indígenas, esse processo foi caracterizado pelo fato de a(s) psicologia(s) estarem de “os olhos vendados” (CFP, 2004, p. 227) para a realidade dos povos originários. Nesse sentido, o encontro significou a possibilidade do reconhecimento mútuo, exigindo “arregaçar as mangas” (CFP, 2004, p. 228) para os trabalhos colaborativos em direção às transformações necessárias, como sintetizado por Marquinhos Xukuru (ainda jovem liderança à época):

A recomendação é a de *arregaçarmos as mangas e enfrentarmos todo esse poder conservador existente no Brasil, que não atende às reais necessidades das populações*. Tudo isso de mudança que vem acontecendo é graças aos movimentos sociais, às populações que se unificam, que lutam e formam uma corrente para conquistar os seus direitos e valores. Então eu, particularmente, saio enriquecido. Com certeza, transmitirei às nossas comunidades e vou tentar devolver isso novamente a vocês, psicólogos, *para contribuir com o enriquecimento mútuo que fortaleça a luta por um país mais justo, com paz e tranquilidade não somente para os povos indígenas, mas para todos os cidadãos brasileiros*. Obrigado a todos (CFP, 2004, p. 227, grifo nosso).

Essa contribuição do Cacique Marcos põe como centralidade a ação quando da utilização da expressão “arregaçar as mangas”, tendo como sinônimo popular a noção de “colocar as mãos na massa”, definindo o fazer e a *práxis* crítica como caminho para o enfrentamento do conservadorismo, que para nós remete ao duplo trabalho de combater essas posturas internamente, dentro da própria categoria, e externamente, nos campos sociopolíticos. Com esse horizonte, passamos para a interlocução com o processo de aproximação do Sistemas Conselhos em relação aos povos indígenas a partir das atividades promovidas pelo CRP/SP.

5.2.2 Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (2010)

A publicação do livro “Psicologia e povos indígenas” pelo Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (2010, p. 3, grifos nossos) atende a deliberação da plenária sobre a necessidade de registro e divulgação dos debates realizados pelo Conselho a partir dos objetivos de: (1) “produzir referência para o exercício profissional dos psicólogos[as]”; (2) “identificar *áreas que merecem atenção prioritária, em função da relevância social das questões que elas apontam* e/ou da necessidade de consolidar práticas inovadoras e/ou reconhecer práticas tradicionais da Psicologia”; e (3) “dar voz à categoria, para que apresente suas posições e questões, e reflita sobre elas, na direção da *construção coletiva de um projeto para a Psicologia* que garanta o reconhecimento social de sua importância como ciência e profissão”.

Em 2005, após e tendo o *Seminário Subjetividade e Povos Indígenas* como “ponto de partida” (CRP/SP, 2010, p. 7), a entidade inicia uma série de atividades para aproximar a categoria das questões indígenas, promovendo um percurso de encontros e diálogos, descritos a seguir:

- Em 2005 e parte de 2006, houve a realização do “levantamento de psicólogos que trabalhassem com indígenas no Estado [de São Paulo], de maneira a articulá-los por meio de um grupo eletrônico que contasse também com a participação de outros profissionais da área” (CRP/SP, 2010, p. 7), culminando na criação do agrupamento *on-line* “Psicologia-Indígenas” como uma rede de pessoas, entre profissionais, estudantes e pesquisadoras/es, “*identificados com as lutas dos povos indígenas brasileiros e de toda a América Latina*”⁴⁸. Esse coletivo reunia em 2010 aproximadamente 200 participantes, constituindo-se como um “ponto de encontro” e “troca de experiências” (CRP/SP, 2010, p. 7).
- Em 2006, produzem e distribuem em formato de CD Rom, nas subsedes do CRP/SP, o material “Subjetividade e Povos Indígenas”, com o objetivo de “sensibilização dos[as] psicólogos[as] sobre o tema” (CRP/SP, 2010, p. 8).
- A partir de 2007 iniciam a realização de diferentes encontros, dos quais provêm os textos que compõem o livro que analisaremos a seguir. O primeiro evento foi o “Colóquio Psicologia e Povos Indígenas”, realizado em 30 de março, na capital, com a divulgação de imagens e entrevista no programa Diversidade da TV PUC⁴⁹, seguido do “I Encontro de Profissionais das Ciências Humanas sobre Questões Indígenas”, em 03 de agosto, também na capital.
- Em 2008 constituiu-se o Grupo de Trabalho (GT) Psicologia e Povos Indígenas, com reuniões mensais na sede do CRP/SP e divulgação das convocatórias e atas no grupo eletrônico que tinha os objetivos de “[1] Afirmar a importância da Psicologia e do psicólogo na promoção da saúde indígena; [2] Proporcionar encontros e diálogo entre psicólogos, indígenas e os demais profissionais que atuam neste campo; [3] Ampliar espaços de troca entre os psicólogos interessados no tema ou que trabalhem com indígenas; [4] Sistematizar e divulgar o produto de reflexões coletivas, as quais possam servir de referência para a atuação dos psicólogos no campo da saúde mental indígena⁵⁰”.
- Também em 2008, promoveram o “Encontro Multiprofissional de Atenção aos Povos Indígenas”, no dia 8 de maio, em Santos, e o “Colóquio Psicologia e Antropologia”, em 28 de novembro, na cidade de São Paulo.

⁴⁸ Destacamos a relevância da identificação coletiva com as lutas dos povos da América Latina como uma dimensão ético-política importante. Trecho encontrado no *site* do Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas vinculado ao CRP/SP. Ver: <http://www.crsp.org.br/povos/povos/historico.aspx>

⁴⁹ Disponível no *site*: <http://www.crsp.org.br/povos/povos/acoes.aspx>

⁵⁰ Disponível no *site*: <http://www.crsp.org.br/povos/povos/objetivos.aspx>

- Em 2009 realizaram três edições dos “Encontros Interdisciplinares Psicologia e Povos Indígenas”, respectivamente em 29 de maio, em Boiçucanga/São Sebastião, 26 de junho, em Itanhaém, e 02 de outubro, em Tupã.
- Ainda em 2009, houve o “Colóquio Psicologia e Povos Nativos: um encontro transdisciplinar”, realizado na capital, no dia 13 de novembro, como preparação para o VII Congresso Nacional de Psicologia⁵¹.

Além desse conjunto de atividades desenvolvidas entre 2005 e 2009, consultamos o endereço eletrônico do GT⁵², na aba de “ações realizadas”, que possui uma série de materiais produzidos pela entidade. Nesse sítio há documentos, vídeos, imagens, *links*, mapas, contatos, dentre outros. Esse espaço virtual é um relevante registro de memória para esse panorama histórico que temos discutido, apesar de aparentemente não estar mais ativo, sendo a última publicação na aba de “notícias”, datada em 30 de agosto de 2011.

Feitas essas primeiras observações de caráter histórico, passamos para a apresentação e discussão do conteúdo do livro. Informamos que, por motivos que escapam ao nosso desejo, não faremos uma análise minuciosa tal como gostaríamos, ficando em aberto e com a prospecção para estudos futuros.

O livro conta com a participação de 21 representantes indígenas, compondo a primeira parte da obra denominada de “manifestações de lideranças indígenas”. São depoimentos proferidos durante as atividades promovidas pelo CRP/SP e que foram “gravadas, transcritas, editadas de maneira a destacar trechos mais significativos e posteriormente revisadas pelos seus autores” (CRP/SP, 2010, p. 37). Quando de mais de uma participação por pessoa, foram reunidas em um único tópico, “de forma a apresentar o conjunto dos seus posicionamentos” (CRP/SP, 2010, p. 37).

A organização define o material como “muito rico e relevante, pois retrata a visão de lideranças de diversas etnias e regiões do estado de São Paulo com relação aos problemas enfrentados hoje pelas comunidades, os principais desafios e possibilidades de atuação para os psicólogos” (CRP/SP, 2010, p. 37).

Os povos representados pelo conjunto de autoras/es indígenas são: Guarani Mbya (7), Terena (7), Tupi-Guarani (2), Baniwa, Pankararu, Guarani Nandeva, Krenak e Kaingang⁵³.

⁵¹ Esse importante e intenso percurso realizado pelo CRP/SP entre o período de 2005 a 2009 está registrado no texto “Histórico das Ações Realizadas pelo CRP SP” (CRP/SP, 2010), de autoria de Lumena Celi Teixeira, então coordenadora do GT Psicologia e Povos Indígenas, e de forma mais detalhada no escrito “Percepções sobre os Encontros Interdisciplinares”, de Luiz Eduardo Valiengo Berni (CRP/SP, 2010).

⁵² Disponível no site: <http://www.crsp.org.br/povos/povos/>

⁵³ Percebemos um número menor de etnias indígenas em comparação ao evento organizado pelo CFP, que está relacionado à diferença de abrangência regional e nacional.

Nossa hipótese sobre a maior presença de lideranças Guarani Mbya e Terena tem a ver com a concentração populacional dos primeiros no estado de São Paulo e pelas relações de aliança e pesquisa dos segundos com pesquisadoras/es que compuseram os encontros, como é o caso das relações dos Terena com Sonia Grubits, autora de múltiplos trabalhos com esses povos (Vera, Grubits & Rodríguez, 2007; Grubits, 2013; Grubits & Sordi, 2017; dentre outros).

Organizamos, no quadro abaixo, as questões abordadas em 20 temas distintos que certamente possuem relação entre si:

Quadro 1. Temas e questões abordadas nos encontros do CRP/SP (2010).

Temas	Questões abordadas
Costumes e tradições (17x) ⁵⁴	“A importância do respeito à tradição cultural e espiritual” (p. 44); “Valorização da tradição” (p. 54); “Um jeito de falar próprio da cultura” (p. 55); “Diferenças étnicas, povos nativos e tribos urbanas” (p. 58); “Política, evolução e preservação cultural” (p. 64); “Preocupação com o esvaziamento da tradição” (p. 71); “Rememorando o mito krenak” (p. 73); “Uma aldeia multiétnica” (p. 74); “Cultura tradicional” (p. 75); “Trabalhando com os mais velhos” (p. 77); “Valorização da cultura “ (p. 80);
Discriminação, sofrimento e dificuldades (17x)	“Desafio da morte cultural” (p. 51); “Restrições e desafios” (p. 56); “Identidade, discriminação e abandono” (p. 57); “Notícias ruins ou invisibilidade” (p. 58); “Discriminação e inclusão” (p. 67); “Vergonha e oportunismo” (p. 71); “Limitações impostas à tradição” (p. 75); “Desmonte cultural” (p. 82); “Falta de recursos enfraquecendo as tradições” (p. 87);
Identidade (14x)	“Ser ou não ser índio?” (p. 40); “Índio é ser humano” (p. 71); “Identidade indígena” (p. 85);
Articulações (13x)	“Parcerias para as prioridades e necessidades” (p. 49); “Necessidade de parceiros da sociedade envolvente” (p. 52); “A necessidade de integração intercultural” (p. 53);
Relações e demandas para a psicologia (11x)	“Psicólogos podem ajudar a lidar com o uso abusivo do álcool” (p. 43); “As preocupações que causam problemas psicológicos” (p. 52); “As dificuldades psicológicas e tecnologia” (p. 54); “Parcerias com os psicólogos” (p. 55);

⁵⁴ Quantidade de vezes que narrativas sobre o tema aparecem nas falas das lideranças indígenas.

	“A importância do pesquisador e o resgate cultural” (p. 60); “Necessidade de falar e ser ouvido” (p. 61); “Maus tratos provocam doença diferenciada” (p. 61); “Por que os psicólogos demoraram tanto?” (p. 62); “Demandas psicológicas e psicologia nativa” (p. 62); “Definindo papéis” (p. 62); “Precisamos de mais psicólogos” (p. 65); “O respeito à tradição e a Psicologia Indígena” (p. 65); “Insegurança mexendo no emocional” (p. 67); “Falando de tristezas e alegrias” (p. 76); “A importância do psicólogo na prevenção” (p. 76); “Reconhecendo necessidades” (p. 77); “Falando de dores e preocupações” (p. 78); “Psicologia e preocupação” (p. 80); “Percepção psicológica” (p. 81); “Necessidade de psicólogos educacionais” (p. 86); “Cuidados ao lidar com as comunidades indígenas” (p. 87); “Psicologia no fortalecimento das comunidades” (p. 88); “Estranhamentos iniciais” (p. 88); “Psicólogo como parceiro” (p. 89); “Problema do atendimento psicológico fora da aldeia” (p. 89); e
Relações de contato (10x)	“Contato intercultural, doença e a força da liderança” (p. 44); “Para ser aceito na aldeia” (p. 70); “Valorização da cultura e interferência do branco” (p. 72); “Necessidade de trabalhar para o branco” (p. 73); “Cuidados ao entrar numa aldeia” (p. 81);
Concepções de saúde e doença (10x)	“Concepção de doença” (p. 39); “Parto tradicional e pajé” (p. 51); “A Saúde Indígena e o parto tradicional” (p. 55);
Participação política (6x)	“Participação política” (p. 54); “O GT deve sempre ter um indígena” (p. 66); “Representação política” (p. 69); “Exercendo a liderança, vencendo o medo” (p. 72);
Educação indígena (6x)	“Educação diferenciada” (p. 56); “A necessidade do índio e os profissionais da Educação” (p. 64); “Preocupações com a educação nas aldeias” (p. 82); “Formação de jovens multiplicadores” (p. 84); “O Núcleo de Educação Indígena” (p. 86);
Processos de resistência (5x)	“Integração entre culturas para enfrentamento de problemas” (p. 39); “Tradição como forma de resistência” (p. 42); “Luta permanente” (p. 42); “Força interior para vencer a discriminação e valorizar a cultura” (p. 48);
Espiritualidade (5x)	“Religião” (p. 57); “Vestimenta cerimonial” (p. 61);

	“Preces de socorro” (p. 75); “O sagrado, espiritualidade e cura” (p. 79); “Espiritualidade” (p. 80); “Voltando ao espiritual” (p. 81);
Políticas de saúde (5x)	“Sistema de Saúde Indígena” (p. 49); “Importância da prevenção” (p. 52); “Mudanças nas políticas de Saúde Indígena” (p. 53); “Amplitude da atuação” (p. 60); “A polêmica da Saúde Indígena e os desaladeados” (p. 68); “Planejamento familiar” (p. 82);
Consumo de álcool (3x)	“União para lidar com o problema do alcoolismo” (p. 45); “Choque cultural: alcoolismo, consumo e tristeza” (p. 46);
Terra e território (4x)	“Função social das reservas indígenas” (p. 37); “A terra e o emocional” (p. 66); “A questão da terra” (p. 72); “Território insuficiente” (p. 74);
Avaliação dos encontros (2x)	“Valorização da iniciativa” [encontros] (p. 41); “Homenagem a Claudemir” (p. 90);
Conscientização (2x)	“Consciência, limpeza e higiene” (p. 46); “Tecnologia, minorias e mentalidades” (p. 47);
História da etnia (2x)	“Breve histórico dos pankararu” (p. 41); “As duas realidades guarani e tupi-guarani” (p. 50);
Políticas ambientais e ecológicas (2x)	“Preocupação ecológica” (p. 68); “Projeto ambiental nas comunidades” (p. 83);
Suicídio (1x)	“Suicídio entre indígenas” (p. 40);
Mídia e juventude (1x)	“Identidade, mídia e discriminação” (p. 69).

Fonte: Quadro elaborado pelo autor.

Essa diversidade e quantidade de questões parece ser uma evidência importante do quanto os povos têm a falar e, em igual proporção, o tanto que nós, psicólogas/os, temos a escutar.

Fica patente a preocupação dos povos com as dimensões culturais que envolvem seus costumes e tradições, apontando para a importância de situar os povos indígenas como coletividade diferenciada em relação ao conjunto da população brasileira. Da mesma forma, as experiências discriminatórias e as dificuldades sofridas pelos povos são questões que os preocupam. A possibilidade de correlação entre essas duas dimensões está no antagonismo dos povos originários frente ao projeto colonial e nacional de homogeneização exterminacionista e integracionista, que sofrem retaliações por resistir às políticas históricas de assimilação e seus produtos. Na mesma direção, a identidade é um tema recorrente, que informa sobre as características próprias dos povos, e sendo também um tema de estudo de interesse das/os pesquisadoras/os da Psicologia.

Os povos apresentam apontamentos sobre as concepções e políticas de saúde e de forma mais específica sobre as relações e demandas para a Psicologia e articulações de modo geral, se relacionando com os debates do Seminário de Subjetividade e Povos Indígenas e sobre os quais nos deteremos a seguir. As relações de contato também aparecem como preocupações significativas, estando associadas a outros temas decorrentes desse processo, como as discriminações, processos de resistência e consumo de álcool. Outras dimensões que recebem atenção são a participação política, educação indígena e espiritualidade, sendo campos distintos, e, às vezes, relacionados, tendo em comum a centralidade no protagonismo dos povos diante de suas realidades, práticas e necessidades. Com menos aparições observamos o tema do suicídio e da relação entre mídia e juventude.

Nos parece curioso o fato de o consumo de álcool e suicídio não terem tanta ênfase, ao menos nos temas em destaque das falas dos povos indígenas, sendo possível que estejam diluídos nas participações das lideranças, por ser quase que um clichê quando das projeções quanto às relações da psicologia com os povos indígenas. O que por um lado é interessante, pela ampliação para outras discussões, e que também pode revelar que essas dimensões estejam mais no espectro de interesse dos profissionais do que dos próprios indígenas. Contudo, essa é uma suposição que demanda aprofundamento, o qual não será possível nessa análise; sendo assim, nos limitamos a estes apontamentos.

O que dizem os povos sobre a Psicologia?

Embora entendamos que todas as questões abordadas devam ser consideradas pela psicologia, abordaremos de forma breve os temas em *destaque* que mencionam diretamente o “fazer psicológico” e/ou a relação com a psicologia nas intervenções das lideranças indígenas.

O primeiro ponto que salientamos, é a atribuição de correspondência entre os pajés e as/os psicólogas/os, que por nossa experiência sabemos ser uma forma de tradução, ou seja, de tentar fazer ser inteligível aos não indígenas no processo de comunicação interétnica. E apenas para isso, pois sabemos também que as formações e atuações dos pajés estão muito além das limitações da disciplina psicológica. O que é relevante são os possíveis lugares de cuidado e atuação colaborativa apontados por essa correlação que exige “trabalhar em conjunto” (Mariano, 2010, p. 43).

De modo inescapável, a primeira referência é sobre como as psicólogas podem contribuir com formas de lidar com o uso [consumo] abusivo de álcool. Renato Mariano, do povo guarani mbya, diz da preocupação com o alcoolismo pela função de dominação histórica da substância em relação aos guarani, afirmando que esse é um tema que não é abordado pelos

antropólogos, que por essas condições poderia ser um trabalho conjunto da psicologia com as comunidades, envolvendo “caciques, os pajés, porque *na aldeia a gente tem os pajés que são como psicólogos formados*” (Mariano, 2010, p. 43).

Luiz Karaí, também pertencente ao povo guarani mbya, destaca as preocupações em torno de questões e trabalhos políticos como causa de problemas psicológicos, no sentido de que a política afetaria a “psicologia dos indígenas”, a exemplo de benefícios sociais e disputas territoriais: “Será que eu vou ser beneficiado de tal coisa? A situação da terra vai ser regularizada, ou não? Estou prestes, a qualquer momento, a ver baixar uma [re]integração de posse e vou embora, ou alguém vai me expulsar...” (Karai, 2010, p. 52/53).

Essa preocupação nos parece extremamente relevante, por ser uma realidade para inúmeras comunidades que não possuem suas terras regularizadas⁵⁵ e sobrevivem em condições de insegurança jurídica e incerteza referente à ocupação do território, sendo essa uma dimensão básica do direito dos povos e imprescindível para a saúde pessoal e comunitária.

Esse apontamento nos recorda das inúmeras experiências que tivemos com as comunidades Kaiowá e Guarani em situação de despejo iminente e/ou efetivado pelo Estado, e os desdobramentos desorganizadores e desintegradores desse processo, assim como a narrativa de uma liderança que dizia da dificuldade da comunidade em fazer suas roças para alimentação coletiva por não saber se teriam a possibilidade de colher antes das possíveis reintegrações de posse, sendo um fator de promoção de insegurança alimentar e nutricional (Luz, Faria, Johnson, Machado & Leitão, 2024). E ainda, recuperamos a compreensão da Kuñangue Aty Guasu⁵⁶, ao afirmar que as questões fundiárias e o direito ao território são questões de saúde mental, a partir do questionamento “como fica a saúde mental diante de um despejo?”⁵⁷ (Faria, 2021).

Também no âmbito das *dificuldades psicológicas*, Marcos Tupã (2010), liderança guarani, faz a seguinte manifestação: “O que quero aqui primeiramente, quando nós falamos da questão psicológica, em específico, psicologicamente estamos passando por uma dificuldade, uma questão, um problema muito sério nesse momento na aldeia Krukutu, eu gostaria de registrar essa preocupação” (p. 54). A preocupação de Marcos refere-se ao “apagão”

⁵⁵ De acordo com Relatório do Cimi “A maioria das 1.391 terras e demandas territoriais indígenas existentes no Brasil (62%) possui alguma pendência administrativa para sua regularização [...] Dentre as 867 terras indígenas com pendências, pelo menos 588 não tiveram nenhuma providência do Estado para sua demarcação e ainda aguardam a constituição de Grupos Técnicos (GTs) pela Funai, responsável por proceder com a identificação e delimitação destas áreas” (Cimi, 2023, p. 8)

⁵⁶ A Kuñangue Aty Guasu é a Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani, composta por um Conselho formado por mulheres indígenas que desenvolvem trabalhos com comunidades e instituições em diferentes escalas (regionais, nacionais e internacionais). Ver: <https://www.kunangue.com/>

⁵⁷ Registro do caderno de campo.

de energia e às implicações no abastecimento de água para a comunidade: “Em algumas aldeias também somos afetados pelo apagão [...] teve o apagão agora na semana passada e nos atingiu diretamente” (p. 54), sendo que “na aldeia não temos rios, nós temos alguns córregos, mas o abastecimento da água é com poço artesiano, e quando voltou a energia, queimou a bomba do poço artesiano. Estamos há 3 ou 4 dias sem água na aldeia”, pois “isso nos afetou e as famílias da comunidade estão prejudicadas na vivência, já também na questão psicológica com certeza, então estou registrando este fato aqui” (p. 55).

Esse problema enfrentado pela aldeia de Krukutu é uma realidade vivida por diferentes povos indígenas do Brasil, que têm o direito à água negado pelas interdições/restrições ao acesso das fontes de água e submetidos a condições precárias de serviços de saneamento básico⁵⁸. Lembremos do recente episódio, de novembro de 2024, envolvendo as comunidades Kaiowá, Guarani e Terena das Reservas Jaguapiru e Bororó, em Dourados/MS, que estiverem mais de um mês sem abastecimento de água, e ao manifestarem-se exigindo seus direitos foram brutalmente reprimidas pela Polícia Militar⁵⁹.

Essa é uma característica que marca as iniquidades e diferenças de condições e direitos em ser indígena no Brasil, que por sua vez determinam os acessos e as expectativas de vida das populações (Martins, 2018). Ao mesmo tempo, essa demanda de Tupã (2010) nos orienta para um deslocamento importante quanto ao convencionalmente atribuído como “demanda psicológica”, apelando para o “apoio de vocês para estar solicitando, junto à Funasa, para que eles providenciem a troca da bomba imediatamente, o mais urgente possível, para que a comunidade tenha então uma tranquilidade” (p. 55). Nesse contexto, apoiar a luta por água é entendida como um *quehacer* necessário, que nos alerta sobre os atravessamentos políticos, socioeconômicos e raciais no acesso a direitos e suas implicações para a saúde dos povos.

Na direção da construção de “*parcerias com os psicólogos[as]*”, Marcos afirma: “Foi muito bem lembrada a questão da natureza, a questão das ervas medicinais, dos usos e da sua importância, a questão da terra, do espaço, do nosso costume indígena” (Tupã, 2010, p. 55),

⁵⁸ De acordo com os dados produzidos pelo Censo do IBGE de 2022, 69,1% dos indígenas convivem com ao menos uma situação de precariedade, sendo estas a ausência de saneamento básico e abastecimento de água, destinação de esgoto ou destinação do lixo (IBGE, 2023). Ver: <https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/assuntos/noticias/2024/10/ibge-divulga-novos-dados-do-censo-indigena-de-2022#:~:text=Dados%20de%20saneamento%20preocupam&text=Ao%20todo%2C%20eram%201%2C1,nas%20terras%20ind%C3%ADgenas%E2%80%9D%2C%20ressalta.>

⁵⁹ Além de ter os direitos básicos negados, a comunidade é brutalmente reprimida pela Polícia. Ver: <https://www.brasildefato.com.br/2024/11/27/tropa-de-choque-da-pm-invade-aldeia-no-ms-e-ataca-indigenas-que-protestam-apos-meses-sem-agua-potavel#:~:text=A%20Tropa%20de%20Choque%20da,foi%20fartamente%20registrada%20pelos%20ind%C3%ADgenas.>

pois “não é só a questão da saúde, dos problemas mentais ou alguma coisa assim, mas principalmente a questão da terra, principalmente a questão das políticas públicas junto às aldeias” (p. 55/56).

São indicações que exigem a ampliação das compreensões de saúde e das práticas profissionais, distinta do convencionalmente definido por manuais acadêmicos que integram a formação acadêmica, como as/os psicólogas/os sinalizam durante o debate no Seminário de Subjetividade e Povos Indígenas (CFP, 2004).

A terra também aparece relacionada às condições emocionais das coletividades indígenas quando Antonísio Lulu Darã (2010), cacique tupi-guarani da aldeia Tekoa Porã, diz: “A questão que eu achei muito boa também, que está ali, foi quando se tratou de terras não demarcadas. *Isso sim é um contexto que vem mexendo com a parte emocional de todas as tribos indígenas*” (p. 66, grifo nosso), sendo que:

Por isso que muitas vezes nós perdemos os nossos filhos, os nossos avôs, avós, porque mexe muito. Na minha situação e dos índios, de várias regiões daqui da Baixada, vocês veem que até agora tem mais de 20 anos que não foi nenhuma área demarcada, *isso mexe com a questão psicológica de cada índio* (p. 66, grifo nosso).

Esse é um (des)aprendizado fundamental para a(s) psicologia(s) em diálogo com a realidade dos povos originários, entendendo a centralidade da ocupação da terra e do território para as coletividades indígenas, tal como nos ensina a Aty Guasu (2012) – e os Kaiowá e Guarani – sobre a “terra ser a fonte primária de saúde”, sendo a ocupação do espaço ancestral um possível indicador de saúde (Faria & Martins, 2023).

Esse trecho nos informa que a negligência e a omissão do Estado, diante do dever constitucional de demarcação dos territórios, de acordo com os prazos estabelecidos na Constituinte, é um fator de desorganização pessoal e coletiva que se prolonga historicamente na experiência dos povos originários em terem seus territórios restabelecidos, como implicações imagináveis e inimagináveis para as condições de saúde dos povos indígenas.

É importante ressaltar que a demanda dos povos indígenas pelos territórios não se trata de qualquer terra, tal como se apresenta em perspectivas equivocadas sobre a compra de terras em posse de fazendeiros, a exemplo do discurso proferido pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva no Mato Grosso do Sul⁶⁰, em 2024, mas aquelas nas quais se tem um vínculo histórico e cosmológico, e além disso, que ofereçam condições para a reprodução da vida,

⁶⁰ A fala infeliz do então presidente foi proferida na inauguração de um frigorífico no MS. Ver: <https://apiboficial.org/2024/04/15/lula-nao-queremos-fazenda-queremos-a-demarcacao-das-nossas-terras/>

conforme os costumes, como alerta Darã (2010, p. 66): “Mas e a parte emocional daquela comunidade quando não se encontra um rio, uma mata? Um índio, tendo mata e rio para ele, fica feliz de tudo. Se não tiver um rio e uma mata perto da aldeia ele não está feliz”.

A felicidade, bem como a saúde, tem a ver com a ocupação e usufruto exclusivo dos territórios específicos, com estabelecimento das relações intersubjetivas entre humanos e outros-que-humanos (La Cadena, 2018; Pavón-Cuéllar, 2022).

Sobre a relação da psicologia com os povos indígenas, o cacique tupi-guarani faz um questionamento cirúrgico que deixemos ressoar:

Outra questão dentro da Psicologia, eu só tenho que fazer umas perguntas, o meu povo que estão aqui me ouvindo vai pensando: ‘Por que só agora vem dizer o órgão Funasa que está se propondo a trabalhar com os psicólogos dentro das aldeias? Por que não viu antes? Por quê? A minha pergunta é essa, por que só agora?’ [...] E o momento é agora, o momento foi para ontem, não foi para hoje, eu acho que chegou muito tarde, mas nada impede (Darã, 2010, p. 62).

Com relação às “*Demandas psicológicas e psicologia nativa*”, Darã (2010) aponta como dificuldades a ser enfrentadas a “questão de bebida alcoólica, questão de drogas, questão de outras doenças transmissíveis” (p. 62) e suicídios, sendo estas problemáticas desdobramentos da “falta terra, falta moradia, falta trabalho, falta material para o artesanato, falta um rio, porque para os nossos antepassados, *a natureza era os nossos conselheiros e psicólogos*” (p. 62, grifo nosso).

Aqui vemos outro movimento de possível correspondência do fazer da psicologia desde as concepções originárias, nesse caso referida às relações intersubjetivas com os componentes da natureza enquanto sujeito do cuidado, que serviam como “conselheiros e psicólogos” (Darã, 2010, p. 62), no sentido de que “quando o índio está dentro da aldeia ele pega a flecha, pega o arco dele, vai para dentro da mata e lá ele vai refletir. E hoje, como fazer isso? Várias aldeias não têm mais o rio, não tem a caça, não tem a mata, como fazer isso?” (p. 62).

Essas contribuições de Antonísio Darã estão no mesmo sentido dos apontamentos de Marcos Tupã sobre a necessidade de ampliação das concepções sobre o que afeta, “psicologicamente”, as comunidades e das necessidades de atuação. Bem como o reconhecimento da intersubjetividade dos povos com o entorno habitado por múltiplos seres, e a limitação das relações devido às intervenções coloniais.

Darã (2010, p. 65, grifo nosso) também menciona a necessidade de “*mais psicólogos*” no âmbito das políticas de saúde, pois em sua avaliação “é um desrespeito, dentro desse contexto de saúde indígena, a Funasa dizer que tem uma pessoa que trabalha com a Psicologia,

mas que nunca foi dentro da aldeia”, e “eles falam que tem os profissionais, existem profissionais de Psicologia, mas só que as aldeias que têm no município, nunca foram atendidas por essa psicóloga”.

A liderança critica os serviços na época oferecidos pela Funasa que, apesar dos avanços gestados pela experiência institucional da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), ainda são dificuldades enfrentadas. Particularmente, o número insuficiente de psicólogos/os para atender as demandas da saúde indígena é uma situação comum em diversas partes do País, na qual é atribuído às/aos profissionais uma área de cobertura inviável de ser cumprida pelo quantitativo de trabalhadoras/es.

De acordo com informe da SESAI/MS à Comissão responsável pela elaboração das Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os) junto aos Povos Indígenas (CFP, 2022), são 91 profissionais psicólogas/os atuando na saúde indígena, número contrastante com a quantidade de povos (aproximadamente 305 etnias) e pessoas indígenas (cerca de 1 milhão e 600 mil).

Contudo, acompanhada dessa discussão, é fundamental que se tenha o horizonte sobre “*O respeito à tradição e à Psicologia Indígena*” (Darã, 2010, p. 65, grifo nosso), no que se refere à atuação dos profissionais em território indígena a partir das indicações de

tomar um pouco de cuidado, quando mexer com a parte da cultura indígena, porque vai mexer na parte psicológica dos indígenas. Então, tem que tomar muito cuidado, a gente tem que ver uma forma para não apertar o pajé, não tirar a visão do pajé, senão acaba influenciando (p. 65).

O respeito aos papéis, atribuições e práticas tradicionais deve ser um imperativo ético-político da atuação nos territórios indígenas, de modo a ser orientado pelas próprias figuras de referência da comunidade acerca dos limites e possibilidades.

Ranulfo de Camilo (2010, p. 77, grifo nosso), liderança Terena, fala sobre a “*importância do psicólogo na prevenção*”, que segundo ele seria “prevenir as situações que prejudicam as nossas lideranças, principalmente no conflito familiar”, como a “Violência verbal, física, sexual e violência contra idosos, bebida alcoólica” e afirmar ser necessário o “diálogo, união, apoio, planejamento familiar e dinheiro”.

Essas são questões que afetam as comunidades e em boa parte está relacionada com as mudanças ocasionadas pelo contato com a sociedade nacional, tal como afirma Claudino Marcolino (2010, p. 80), cacique guarani ñandeva, sobre as preocupações que têm afetado os povos, pelo fato de que “o índio foi obrigado a mente dele a acompanhar o não índio dentro da população dele e isso vem batendo na mente indígena”. A inserção das bebidas alcoólicas e da

lógica monetária são exemplos das intervenções coloniais, sendo responsáveis em grande medida por conflitos intrafamiliares e intracomunitários.

No âmbito da educação indígena, Cláudio da Silva Félix (2010, p. 86, grifo nosso), liderança e professor terena, fala sobre a “*necessidade de psicólogos educacionais*” para contribuir “tanto para o desenvolvimento dos nossos alunos, quanto para ter um entendimento, para ter um convívio melhor, no sentido de, no caso do retorno dos alunos quando saem para a cidade e depois voltam para estudar na aldeia”, sendo um apoio para as/os professoras/es no processo pedagógico e aos estudantes na conscientização sobre seus direitos e deveres.

Sua compreensão parte do entendimento da importância de preparar os “estudantes, para cada vez mais usarem a caneta como arma para estarem reivindicando e sendo respeitados nos seus direitos” (Félix, 2010, p. 86). A participação de Cláudio nos aponta para os sentidos políticos da educação para os povos indígenas em relação à luta por direitos, sendo um instrumento (arma) na reivindicação e garantia destes.

No aspecto comunitário, da “*psicologia no fortalecimento das comunidades*”, está a proposição de que os/as “psicólogos[as] atendam na área indígena, mas pensar de uma maneira de contribuir com os indígenas também para que eles tenham aquele contato com a sua própria comunidade” (Lipu, 2010, p. 88). O movimento de atuação direta das/os psicólogas/os com as comunidades é perpassado por recomendações, nas quais repetidas vezes as lideranças manifestam as precauções necessárias pelo fato de que “cada aldeia tem a sua etnia, que tem a sua cultura, e também tem os seus regimes internos” (Lulu, 2010, p. 81), sendo “preciso ter muito cuidado, porque, afinal de contas, estão lidando com a comunidade indígena, de diferentes etnias, pensamentos diferentes” (Lipu, 2010, p. 87).

Esse alerta é imprescindível, especialmente como apontado sobre as diversidades entre os povos indígenas, pois a noção colonial do ser indígena tem um de seus assentos na compreensão racista de homogeneização dos diferentes modos de ser, de forma que as perspectivas que se constituem a partir das premissas de universalização reproduzem as violências coloniais históricas tão danosas para os povos originários ao longo do processo histórico.

Nesse horizonte, o/a “*psicólogo[a] como parceiro*” seria “um profissional que vem colaborar com os antropólogos, ou outros profissionais que estão *trabalhando com a demarcação do nosso território*, então para mim é muito importante” (Camilo, 2010, p. 89, grifo nosso), como afirma Mário de Camilo, liderança terena. Nessa compreensão, a psicologia é situada como aliada na luta pelo direito ao território, noção que defendemos a partir de nossa

análise crítica da colonização, da expropriação de terras e omissão estatal, e por ser a base da sociabilidade e saúde dos povos indígenas (Faria & Martins, 2023).

Creiles Marcolino (2010), do povo guarani mbya, ressalta a necessidade dos trabalhos não ocorrerem fora das aldeias por se converter em um problema, pois no caso de estudantes indígenas acabam por

deixar de participar da aula dentro da aldeia, para poder ir participar lá fora com o psicólogo [...] porque o aluno tem que perder um dia de aula para poder conversar lá no máximo uns 10, 20 minutos com o psicólogo e ficar o dia todo na rua, sendo que na aldeia ele estaria aproveitando melhor o seu tempo (p. 89).

As questões apresentadas pelos povos passam pela demarcação de terras, saúde, educação, comunidade, saneamento básico, políticas públicas, entre outros, e nos remetem para a necessidade de uma atuação ampliada da psicologia. Os povos, a partir de suas cosmologias e vidas que não estão fundamentadas em dicotomias, como a cisão entre sujeito e sociedade, por exemplo, nos apontam caminhos para a atuação psi nas comunidades e acabam nos interpelando sobre a própria definição da psicologia e seus fazeres.

As outras ciências

Na segunda parte do livro, nomeada como “contribuições de outras ciências”, temos a participação de 10 colaboradoras/es que fizeram parte das mesas dos encontros realizados pelo CRP/SP, entre 2007 e 2009. As formações acadêmicas são diversas: Ciências Sociais (5), Antropologia (4), Serviço Social, Sociologia, Medicina, Arqueologia, Etnoarqueologia, Etno-história, Artes Plásticas, Geografia, Letras, Psicologia, Filosofia, Direito, História e Matemática.

A maioria dos profissionais estava vinculada à Universidades (5), mas também a Organizações Não Governamentais indigenistas (3), Ministério da Saúde (2) e Funai. E os temas abordados pelos textos são: antropologia, saúde e povos indígenas (2), cosmologia guarani (2), identidade (2), práticas interdisciplinares em saúde, saúde e interculturalidade, etnoarqueologia, educação escolar indígena e bilinguismo, e transculturalidade e transdisciplinaridade.

Na interface entre antropologia, saúde e povos indígenas temos os textos de Rinaldo Arruda e Helena Biase. Arruda (2010) inicia seu argumento com a importante desmistificação da ciência e do antropológico, no que tange à compreensão equivocada de que a “Antropologia sabe tudo, um antropólogo é capaz de encontrar qualquer indígena e já penetrar na sua mente” (p. 93). Apesar de caricata, essa é uma noção comum na representação das relações entre

antropologia e povos indígenas, que por vezes vemos ser reproduzida por profissionais da Psicologia.

Essa concepção é problemática, a ponto da legitimação do conhecimento sobre os povos ser destituída das próprias coletividades indígenas para serem delegadas à Antropologia enquanto representantes da verdade sobre os indígenas. Essa compreensão, além de hierarquizante e tutelar, naturaliza o desenvolvimento científico, retirando a dimensão de ser uma construção histórica e situada, que no caso da Antropologia tem a ver com a expansão europeia e as noções racistas da evolução humana, em primeiro momento, e que busca romper com esse mito da superioridade para conceber a diversidade humana a partir do início do século XX (Arruda, 2010).

O autor afirma que o que difere a Antropologia é uma postura na experiência de pesquisa, apontando uma possível relação com os postulados de Carl Rogers na Psicologia, que teria como horizonte a “empatia sem julgamento, preconiza o ouvir-aprender com o outro” (Arruda, 2010, p. 94).

No campo específico da saúde indígena, Arruda (2010, p. 95) faz duas pontuações: a primeira é sobre a “enorme diversidade de povos indígenas no Brasil” e o processo de homogeneização forjada no contexto de dominação que iguala os povos na categoria de “índio”, alinhado às problematizações e recomendações das lideranças indígenas destacadas anteriormente; e a segunda é a compreensão de que a saúde indígena é construída no cenário marcado pela colonização e, portanto, de conflito, sendo imprescindível a compreensão de que “todas as equipes que entram nesse campo participam dessas relações de poder [...] decorrente da expansão do domínio dos Estados-nações sobre os territórios indígenas”.

Um dos resultados desse processo de expansão/dominação foi a produção do “choque epidemiológico”, tendo como consequência para os povos originários a “grande mortalidade, uma desestruturação da sua forma de vida, uma perda territorial [...] mudanças drásticas da dieta alimentar, enormes dificuldades para reproduzir seu modo de vida num território menor e outras condições impactantes” (Arruda, 2010, p. 95). É nesse contexto de produção de outro ambiente epidemiológico decorrente do contato que se forma a dependência das comunidades em relação à medicina ocidental no enfrentamento de novas enfermidades para os indígenas, como a diabetes e hipertensão (Arruda, 2010).

Outra contribuição importante do debate proposto por Arruda (2010), desde os acúmulos da Antropologia e a relação com a saúde indígena, é sobre a compreensão do humano como ser cultural e sua diversidade referente aos elementos repassados via comunicação intergeracional em que “as pessoas, como nós, se formam dentro de um ambiente muito

específico, dentro do qual a gente aprende a dar respostas mais precisas a cada situação vivida” (p. 96), por meio das racionalidades, mas também do quadro sentimental e emocional. Esse processo pressupõe a incorporação de racionalidades e sensibilidades particulares em cada grupo humano, que se enraíza nas pessoas, sendo necessário o reconhecimento e respeito às especificidades (Arruda, 2010).

Nessa alçada está a concepção de relativismo antropológico, relevante para o campo da saúde indígena a partir do entendimento de que cada coletividade possui noções específicas sobre os processos de saúde-doença, exigindo interlocuções para a compreensão dos fenômenos e intervenções culturalmente localizadas. Contudo, Arruda (2010) afirma que no campo antropológico, e fundamentalmente na saúde, há uma limitada tolerância às diferenças no encontro com as perspectivas dos povos indígenas quando se “aparentam ser supertolerantes, aceitam todas as diferenças culturais, entendem o que é diferente, mas não mudam o que pensam da realidade” (p. 95). Isso na saúde indígena, dentre outras situações, representa a insistência e hegemonia das práticas ocidentais em detrimento dos modos indígenas de cuidado.

Além de epistemológico e ideológico, aponta Arruda (2010), esses impasses estão relacionados à formação dos profissionais da saúde, especialmente médicos, voltada para espaços urbanos e estruturas hospitalares, e também pela distância e rotatividade desses profissionais em relação aos territórios indígenas. As orientações do autor para superação dessas condições é a importância da criação de caminhos de diálogos, conversa e trocas, no qual as noções de realidade possam ser relativizadas na abertura para mudanças de pensamentos, dos modos de conceber e se relacionar como o mundo, e, principalmente, na postura de levar a sério o que os povos originários postulam.

Maria Darella (2010) inicia sua contribuição a partir da cosmologia guarani, afirmando a alegria de participar dos diálogos promovidos pelo CRP, e que essa dimensão, a alegria, “é um sentimento fundamental para se ter saúde” (p. 117) desde as concepções guarani. Sua experiência de estudo e trabalho com os povos indígenas esteve situada na atuação com a população guarani territorializada no estado de Santa Catarina. Assim como Arruda (2010), a autora sinaliza a importância de reconhecer as diferenças intra e interétnicas para não cair nos equívocos da generalização/homogeneização:

é preciso sublinhar que, mesmo assinalando aldeias, grupos familiares, comunidades, existe um pressuposto, um elemento central: o(s) indivíduo(s) e suas experiências, experiências que moldam pensamentos e ressonâncias distintas. No senso comum, imagina-se: ‘Todos os Guarani pensam igualmente’. Mas a realidade é que os Guarani

não pensam todos da mesma forma. Tomar essa diferença nos próprios grupos indígenas com os quais a gente trabalha é essencial (Darella, 2010, p. 120).

Esse alerta nos faz recordar da discussão de Eliel Benites (2021) sobre os Guarani (Kaiowá e Nandeva) de Mato Grosso do Sul, no que tange às noções de “ñande reko” e “ore reko”, sendo a primeira relativa ao conjunto de práticas e conhecimentos partilhados entre a coletividade étnica e a outra às especificidades gestadas no interior das próprias parentelas, de acordo com as experiências e organizações próprias dos sujeitos que as compõem. Ou seja, os povos originários não são homogêneos nem dentro das próprias etnias, tampouco entre etnias distintas, tal como a ignorante ideologização colonial erroneamente supõe.

Com relação à saúde desde a perspectiva guarani, além da alegria, a autora faz importantes considerações, tais como: “O que é importante para ter saúde? Eu falava já alguns aspectos: terra, nascentes, matas, fauna, flora, agricultura, a possibilidade da pesca, da caça, do manejo agroflorestal, garantia dos Guarani poderem continuar sendo Guarani nesse mundo” (Darella, 2010, p. 123).

Essa concepção se relaciona com a, já apontada pelas lideranças, intersubjetividade e interdependência dos povos originários com o espaço habitado, que tem suas referências nas categorias e conceitos cosmológicos, a exemplo do que a Darella (2010, p. 123) compartilha do “agudjevete”⁶¹, sendo esta relacionada “à plenitude, à leveza do ser” enquanto caminho para produção de corpos saudáveis.

Outro aspecto interessante da concepção de saúde guarani compartilhado por Darella (2010), a partir do relato de uma intervenção realizada por um profissional da microbiologia, é o entendimento do alcoolismo enquanto uma doença contagiosa, pois na compreensão das pessoas presentes na atividade, “o elemento que está fazendo uso abusivo de bebida alcoólica na aldeia contagia outro a fazê-lo. Daí a importância do tratamento nas próprias aldeias, inclusive por aqueles que fazem as curas, os xamãs” (p. 123).

Essas são sutilezas que desvelam diferenças na compreensão dos fenômenos e que apontam para a necessidade das ações serem territorial e cosmológicamente referenciadas, tanto na avaliação quanto na formulação de estratégias de cuidado, construídas conjuntamente com os sujeitos e especialistas locais, tal como pontuado pela autora referente à participação dos xamãs (Darella, 2010), pois são, como afirma Arruda (2010), os sujeitos designados para tratar dos desequilíbrios que fazem as pessoas adoecerem.

⁶¹ Essa mesma expressão, com outra grafia, aguyjevete, no contexto Kaiowá e Guarani, vem sendo traduzida como uma forma de agradecimento, o que pode não indicar seu sentido mais profundo pelos limites da tradução.

Nessa esteira, Carlos Coloma (2010), na discussão sobre interculturalidade e saúde indígena, afirma que “o fundamental da prática intercultural é ter em conta também a eficácia simbólica das intervenções dos sistemas médicos indígenas, assim como a possibilidade de realizar intervenções terapêuticas complementares” (p. 135). Endossando as contribuições dos/as autores/as anteriores, Coloma (2010, p. 133) pontua:

Para entender o processo saúde-doença, considero fundamental entender como se estabelece o fenômeno a partir da própria vivência do povo; como a partir dessa vivência se geram alternativas de construção de sintoma ou doença; como a vivência das pessoas é socializada constituindo corpos de conhecimentos validados coletivamente; como as atribuições de significados organizam um conjunto de códigos que se sintetizam e se expressam num particular estilo de vida, a partir de sua ubiquação no mundo e a compreensão que dão a ele, incluindo os fenômenos vitais, a concepção do corpo e o sentido que adotam no contexto social.

Para tanto, ressalta a importância de considerar a heterogeneidade das populações e as especificidades locais, de modo a centrar os esforços de compreensão nos modelos explicativos que cada povo formula a partir de seus sistemas de conhecimento e atribuição de significado, sendo esse um horizonte imprescindível nos casos de “saúde mental” em que os modelos explicativos e seu reconhecimento são fundamentais “para evitar erros diagnósticos e terapêuticos” (Coloma, 2010, p. 135).

Em âmbito mais amplo, e tomando a interculturalidade desde a dialogia e afetações mútuas, é relevante a compreensão de que:

O contato das culturas coloca um encontro de ideologias e é precisamente esta oportunidade para ampliar e refletir sobre outros referentes que permitirá construir o processo para agir na dimensão intercultural, onde cada ator sairá não somente com novos conhecimentos, mas neste intercâmbio com uma nova visão de mundo (Coloma, 2010, p. 134).

Nesse horizonte, retomamos a interlocução de Darella (2010, p. 121) com a cosmologia guarani, ao afirmar que “os conhecimentos dos Guarani [e outros povos originários] no que tange, inclusive, ao meio ambiente, podem auxiliar para a conservação deste mundo”. Esse é um argumento que não tem um caráter retórico, e que vem se evidenciando cada dia mais com os efeitos e mudanças climáticas espalhados pelo mundo, que no Brasil tem se apresentado

através de inundações⁶² e grandes períodos de seca⁶³, assim como estações ambientais completamente modificadas. Temos então os (des)aprendizados e interlocuções com os conhecimentos indígenas também como possibilidade de enfrentamento aos desafios coletivos decorrentes do processo destrutivo do modelo colonial-capitalista e sua epistemologia impulsionante aos cataclismos.

Experiências concretas de atuação da Psicologia

A terceira parte do livro, intitulada de “Aproximações da psicologia”, é composta pela participação de psicólogas/os e formada por 9 textos. As/os autoras/es estavam vinculadas/os institucionalmente a Universidades (3), Prefeitura de São Paulo (2), Ministério da Saúde, Presidência da República, Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul e Casa de Apoio à Saúde Indígena (CASAI), com atuação nos campos da Psicologia Social (3), Psicologia Clínica (3), Saúde Pública, Psicologia Infantil, educação popular e sem especificação.

Os textos estão fundamentados, teoricamente, na Psicologia Social (4), sem especificação (4), etnologia (2), Psicosssemiótica, Psicanálise, filosofia da diferença e Psicologia Transpessoal. Os métodos utilizados são: relato de experiência (3), semiótica, pesquisa participante, estudo de caso clínico, cartografia, pesquisa intervenção, discussão teórica e sem especificação. Versam sobre os temas da identidade (2), organizações indígenas e projetos educacionais, o lugar da psicologia no atendimento aos indígenas na CASAI, alcoolismo, promoção de saúde mental indígena, movimento indígena, e epistemologia. Estiveram em diálogo com os povos Guarani Mbya (4), Terena (2), Kaingang (2), sem especificação (2), Guarani Kaiowá, Bororo, Kadiwéu, Tupi-Guarani, Krenak, Pankararu, Wapixana, Kalapalo e Suruí.

O texto de abertura é de Sonia Grubits e versa sobre reflexões acerca do tema da identidade com diferentes povos indígenas do Centro-Oeste brasileiro (Bororo, Guarani Ñandeva, Guarani Kaiowá, Kadiwéu e Terena). A autora parte da perspectiva da Semiótica, e sua aplicação à Psicologia (Psicosssemiótica), para análise da constituição da identidade infantil em contexto de múltiplas influências socioculturais (Grubits, 2010). Para essa interlocução, Grubits (2010) dialoga com os estudos antropológicos do francês Claude Lévi-Strauss e do

⁶² Em 2024 as inundações no Rio Grande do Sul atingiram quase 95% das cidades que compõem o estado. Ver: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/chuvas-no-rs-quase-80-das-cidades-gauchas-foram-afetadas-veja-lista/>

⁶³ Nesse mesmo ano, 2024, as queimadas no Brasil superaram o recorde em 70 anos na quantidade de incidência. Ver: <https://www.metropoles.com/brasil/com-recorde-de-queimadas-e-seca-em-2024-o-que-esperar-para-2025>

brasileiro Eduardo Viveiros de Castro. Como procedimento metodológico realizou “sessões de atividades artísticas ou oficinas de desenho” (Grubits, 2010, p. 216).

Com as investigações, Grubits (2010) encontra aspectos significativos das relações sociais e culturais dos povos participantes, a exemplo das dimensões cosmológicas e influências da sociedade nacional nos desenhos Guarani Ñandeva e Guarani Kaiowá, característica dessa população com intensa socialização com não indígenas, e as diferenças de gênero marcantes da organização social Kadiwéu a partir da representação feminina, com grafismos confeccionados em cerâmicas, e a masculina, com a presença de animais silvestres, característica da ocupação com a caça e pecuária. A autora conclui que:

a produção artística das crianças indígenas, em especial no desenho, é um suporte onde se misturam e se cruzam os valores do objeto e os valores da pessoa, no momento presente, integrando o passado e a história pessoal, com aspectos sociais e culturais propriamente ditos (Grubits, 2010, p. 221).

A psicóloga Yanina Stasevskas (2010) compartilha sua experiência com os Guarani Mbya na cidade de São Paulo, a partir da colaboração com o projeto “Yvy Rupa”, termo que tem como significado a noção de que “A terra é uma só e não tem divisões” (p. 223), definição e batismo realizado pelo cacique Marcos Tupã, também participante nos encontros e livro do CRP/SP. Orientado por essa perspectiva, o projeto teve como objetivo a articulação da grande nação Guarani, distribuídos pelos diferentes Estados-nações (Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai) e federações (Rio de Janeiro, Espírito Santo, São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Mato Grosso do Sul e Rio Grande do Sul), tendo com um dos desdobramentos a realização do encontro “‘Aty Guasu Ñande Reko Resakã Yvy Rupa’ – Encontro das Culturas do Povo Guarani da América do Sul” (Stasevskas, 2010, p. 226), que reuniu lideranças guarani de todas essas latitudes na aldeia guarani Anhetete/PR, em 2010.

Além do Projeto Yvy Rupa, Yanina também relata a experiência de intercâmbio cultural entre grupos de crianças pertencentes à escola guarani da Aldeia Tenondé Porá e a Escola Municipal de Ensino Fundamental Desembargador Amorim Lima, localizada na periferia de São Paulo. O objetivo foi “cravar uma marca fundamental, formativa, do respeito à diferença e à integridade de outro povo, vivo e presente em nossa sociedade, ao fazer contato com ele” (Stasevskas, 2010, p. 227), a partir da perspectiva de efetivação da Lei 11.645/2008, que torna obrigatório o ensino das culturas indígenas nas escolas, e do entendimento de que é essencial proporcionar o encontro como abertura para potencialidades da interculturalidade.

Nesse processo, as crianças foram protagonistas na apresentação e socialização de seus universos e do repasse dos aprendizados às famílias, constituindo em uma proposta político-

-pedagógica inspiradora para o contexto escolar na construção do “sentimento de aliança com os muitos povos originários ainda presentes em nossa sociedade” (Stasevskas, 2010, p. 231). Dessa experiência, a autora relatou o valioso desejo de produção de um livro sobre a vivência do encontro narrado pelas próprias crianças.

A contribuição de Lucila Gonçalves (2010) é um relato de sua dissertação de mestrado em Saúde Pública realizado na Casa de Apoio à Saúde Indígena de São Paulo (CASA/SP), com a pretensão de compartilhar “elementos para a reflexão sobre a inserção do psicólogo no trabalho com os povos indígenas” (p. 232). A pesquisa constitui-se em um estudo exploratório com o objetivo de compreender a experiência dos povos indígenas na CASA/SP, considerando os sentimentos e pensamentos do deslocamento para tratamento, comunicação e relações com profissionais e outros usuários, dentre outros aspectos.

A abordagem teórica do estudo foi a Psicologia Social em interface com outras perspectivas (fenomenologia, psicanálise e antropologia). A metodologia adotada foi a pesquisa participante, com utilização dos recursos metodológicos do caderno de campo e entrevistas. Por essas características do estudo e do envolvimento da pesquisadora com o campo, Gonçalves (2010) compartilha que:

Ao longo da pesquisa, já que essa metodologia supõe a presença da pesquisadora de um modo vivo, aberto, participante, houve situações em que eu era chamada a participar efetivamente de algumas reflexões, dar opiniões, intermediar diálogos, e fui me perguntando: como se participa numa pesquisa assim? Quais os limites entre a pesquisa, a participação, a militância e a assistência? (p. 233).

A estes questionamentos soma-se a dimensão afetiva, à qual estamos completamente de acordo, em que a autora sublinha o movimento de:

Tomá-la como uma dimensão que traz elementos relevantes à pesquisa, ou seja, a própria participação como instrumento de conhecimento: o envolvimento do pesquisador com os sujeitos, as comunicações não verbais, não intencionais, não representadas, portanto, chamadas de silenciosas, tomadas como comunicações legítimas e reconhecidas como tais (Gonçalves, 2010, p. 234).

Nesse processo o caderno de campo aparece como uma ferramenta importante para o registro e elaboração das experiências de modo reflexivo, e também na “compreensão das situações com uma certa distância, o que facilitou a discriminação dos acontecimentos e dos afetos: era um lugar de registro dos vários níveis em que a experiência se dava” (Gonçalves, 2010, p. 234). Nesse contexto, a proposta de entrevista se converteu em comunicações pessoais pela avaliação da qualidade dos diálogos cotidianos.

Com a pesquisa, a autora encontrou temas/queixas comuns nas experiências dos diferentes povos usuários dos serviços da CASAI/SP, dentre eles: alimentação, privacidade e convivência, atividades e tempo (Gonçalves, 2010). Todas essas questões estavam relacionadas aos modos específicos de compreensão de mundo dos povos e a organização/funcionamento do equipamento, seja relativo à estrutura organizativa ou às relações interpessoais (Gonçalves, 2010).

Sobre esse contexto, a avaliação da pesquisadora foi da necessidade de “preparação para o trabalho com diferentes culturas, um conhecimento de cada etnia atendida”, que se contrastava com “uma dificuldade de abertura para o usuário. A equipe estava, em grande parte, fragilizada, despreparada e, principalmente, desamparada [...] Havia uma atmosfera de ameaça e senti uma profunda necessidade de diálogo por parte da equipe” (Gonçalves, 2010, p. 236).

A autora conclui que para a atenção diferenciada, tal como preconizada pela política de saúde indígena, seria necessário a “oferta de uma qualidade de atenção, que é a possibilidade de conversar, de se abrir para escutar o outro, de uma oferta de atenção não como função mental, mas como uma presença” (Gonçalves, 2010, p. 236).

Além disso, Gonçalves (2010) sinaliza a importância da participação dos povos indígenas em todas as etapas das políticas de saúde e a capacitação dos profissionais para atuação na saúde indígena. Sobre esse último ponto questiona “como se capacita para essa postura de ouvir, para essa abertura?”⁶⁴, sinalizando a possibilidade da psicologia contribuir com o aprofundamento desse debate “na construção de um espaço de escuta, de diálogo em reciprocidade, dentro deste campo da comunicação, por vezes tão difícil, entre os indígenas e as equipes não indígenas” (Gonçalves, 2010, p. 236).

O psicólogo Cláudio Loureiro relata um estudo de caso elaborado com um homem pertencente ao povo Guarani com a demanda de consumo abusivo de álcool advinda da sua comunidade de origem após um episódio de violência intracomunitária. O fato ocorreu no território, de acordo com o autor, por ocasião de um período de abstinência que teve como desdobramento experiências de alucinação seguidas pelas agressões. Após investigação da história pessoal do usuário, Loureiro (2010) apresenta a relação entre a desvinculação

⁶⁴ Questionamento parecido é feito por Catia Paranhos Martins na etapa de qualificação deste estudo, resposta que entendemos ser necessária de ser construída coletivamente, com a participação imprescindível dos povos indígenas, reconhecendo os acúmulos históricos da relação entre psicologia e povos indígenas e as orientações elaboradas por profissionais comprometidas/os com esse fazer, bem como das indicações das indígenas psicólogas. Com este estudo buscamos ressaltar essas dimensões e contribuir com a percepção sensível de caminhos possíveis, especialmente construída desde o compromisso ético-político.

familiar/comunitária e o consumo abusivo de álcool, condição facilitada pela proximidade e presença das substâncias nos territórios indígenas decorrentes dos avanços coloniais.

Porém, há outros aspectos relevantes do caso compartilhados por Loureiro (2010), como o fato da preparação da equipe por meio da sensibilização e compreensão dos aspectos culturais guarani antes de receber a demanda, movimento que se relaciona com o proposto acima por Gonçalves (2010). Esse processo levou ao que o autor definiu como “espírito dialético”, sendo o interesse e a aproximação com os modos de compreensão de origem do usuário, caracterizado pelas indagações: “Qual explicação poderia ser encontrada sobre o seu comportamento dentro da sua cultura? O que o pajé nos poderia dizer sobre o caso?” (Loureiro, 2010, p. 242).

Nesse sentido, apesar das explicações ocidentais, Loureiro (2010, p. 242) declara que “às vezes não resistíamos à tentação de ensaiarmos alguma outra compreensão que pudesse ser lida dentro da sua própria cultura”. São justamente nesses ensaios, que precisam ser posturas permanentes, que reside a possibilidade dos diálogos interculturais, nos quais os conhecimentos dos povos sejam levados a sério (Arruda, 2010) para a avaliação e compreensão dos fenômenos, de modo a proporcionar o que Atrius Kariboca definiu como “deslocamento cosmológico”⁶⁵, sendo algo próximo do movimento de refletir com o outro desde suas concepções.

Na experiência de Loureiro (2010), esse exercício em alguma medida parece ter ocorrido, em seu espírito dialético, quando deseja “Que o deus Sol possa caminhar ao lado do Sol-mirim dentro da sua alma e lhe proporcionar boa hospitalidade no mundo” (p. 243), fazendo referência a uma música/história contada e traduzida pelo usuário ao psicólogo em uma das sessões. Narrativas como essa esboçam os atravessamentos dos conhecimentos e sensibilidades originárias quando da abertura para os deslocamentos provocados na relação com os povos indígenas.

Outro destaque dessa experiência de Loureiro (2010), foi a partilha de que o usuário “num momento de maior angústia, me diz que seria bom se eu pudesse conversar com ele em guarani” (p. 240). Esse é um aspecto fundamental da possibilidade de comunicação com os povos originários e os impasses de escutar uma língua que não se fala, que não se entende, no caso das/os profissionais não indígenas, pois às/aos psicólogas/os falantes das línguas nativas este é um acesso diferenciado e potencializado pelo pertencimento.

⁶⁵ Atrius Kariboca é um jovem artista com descendência Xukuru Kariri. Conhecemos Atrius e seu trabalho quando da experiência da disciplina na UFPE, tal como descreveremos no próximo capítulo. Esse termo foi utilizado durante sua participação em uma de nossas aulas, sendo uma potente compreensão para esse diálogo.

A contribuição da psicóloga Bianca Sordi Stock (2010) refere-se à discussão do conceito de identidade em relação às demandas de atenção ao povo Kaingang da Terra Indígena Lomba do Pinheiro, no Rio Grande do Sul. Sua narrativa está situada a partir do projeto “Saúde indígena e saúde mental: conviver para viver melhor”, planejado e realizado de forma interinstitucional entre lideranças Kaingang, equipe multiprofissional da antiga Fundação Nacional de Saúde (Funasa), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Escola de Saúde Pública do Rio Grande do Sul (ESP/RS).

O projeto surge da problematização de demandas de saúde vinculadas ao território, especialmente de questões envolvendo o consumo de álcool e outras drogas, bem como de psicotrópicos, violência doméstica e conflitos internos (Stock, 2010). O giro ético, metodológico, reflexivo e prático dessa experiência foi perpassado pelo questionamento dos conceitos/políticas de identidade e saúde mental, a partir das compreensões cosmológicas dos povos e dos estudos da etnologia (Stock, 2010).

Desse movimento emerge, em resposta às demandas, a proposta de colaborar e participar em espaços de convivência com a comunidade (Stock, 2010). Essa perspectiva esteve fundamentada nos pressupostos da cartografia articulada à pesquisa intervenção, baseada no protagonismo comunitário durante todo o processo, sendo a equipe externa acompanhantes, à qual coube o lugar/função de “acreditar na potência do grupo pela constância da presença, em posição de simetria de saberes” (Stock, 2010, p. 248).

Foram oito meses de encontros semanais “ao redor do fogo e das cinzas para a feitura de comidas tradicionais ou outras desejadas, criando uma atmosfera de coletividade por aquele dia especial da semana, onde todos se reuniam para comerem juntos” (Stock, 2010, p. 247).

Merece destaque a postura teórico-metodológica e ético-política de promoção de atividades contextualizadas e situadas no território desde os modos e tecnologias próprias dos povos, compondo a relevância e potência do projeto/intervenção, tal como efetivado. O principal desdobramento desse processo foi a facilitação de espaços de convivência para a produção de saúde em um tecido comunitário fragilizado por intervenções da sociedade envolvente, na qual foi possível recuperar uma tecnologia ancestral kaingang: o “diálogo operando como medicina” (Stock, 2010, p. 248).

Outras ressonâncias do projeto foram o fortalecimento das relações e autonomia comunitária, refletindo em ações como a reabertura e revitalização do Centro Cultural do território para a convivência coletiva, articulações políticas e troca de liderança, organização de seminário interno ministrado pelos indígenas, estabelecimento de outras redes de cuidado,

e mobilização das Secretarias Municipais responsáveis pelas políticas públicas de saúde, esporte, cultura, educação e direitos humanos (Stock, 2010).

Essa experiência apresenta a potência do deslocamento das demandas que chegam às/aos profissionais de saúde, em especial à psicologia, desde a problematização das queixas e do protagonismo/participação comunitária, sendo uma referência possível para enfrentar a superficialidade das questões convencionalmente vinculadas aos povos indígenas, tal como Stock (2010) nos aponta sobre a necessidade de que “nos livremos das amarras do referencial identitário, o qual nos empurra a pensar que sabemos o que é melhor para o outro” (p. 249).

Stock (2010) apresenta uma valiosa crítica à noção de identidade imposta aos povos indígenas desde o que nomeia como “políticas de infantilização” (p. 244), caracterizada pela tutela e assistencialismo, e lógica do “índio idealizado” (p. 245). Essas perspectivas político-ideológicas restringem, segundo a autora, o lugar de morte aos povos originários por reservarem os espaços cristalizados do passado e do consequente desaparecimento, concebendo-os como “incapazes de construir o presente” (Stock, 2010, p. 244) e na “falta de futuro possível” (p. 245).

Essas teses têm sido historicamente rejeitadas e refutadas pelos povos originários, principalmente pela incidência e influência dos movimentos e organizações indígenas na incidência política nacional e construção de projetos comunitários/societários que apontam para outros horizontes de sociedade, catalisado pelos entendimentos do futuro ancestral como outra mirada ao que pode vir a ser, não apenas para as sociedades indígenas (Krenak, 2022b). Além das amarras do referencial identitário, é necessário nos libertarmos das amarras e cartilhas coloniais de hierarquização de conhecimentos – optando pela busca de simetria de saberes –, da recepção e análise acrítica dos processos históricos, e dos paradigmas de tutela e racismo (Faria & Martins, 2020).

Elizabeth Passero Pastore (2010) compartilha sua experiência como gestora responsável pela área técnica de Saúde Mental Indígena da Funasa, na implementação das políticas de saúde para populações originárias no estado de São Paulo. Como sinalizado por Stock (2010) acima, e que de certa forma Pastore (2010) coaduna, é indispensável a problematização das noções externas às racionalidades indígenas, tal como a ideia de saúde mental, por se tratar de compreensões alheias às cosmologias indígenas⁶⁶.

⁶⁶ Essa compreensão é apresentada no contexto mesoamericano a partir das críticas de Jorge Mario Flores Osorio desde sua atuação com sociedades maias, tal como pudemos ter acesso através de conversas pessoais. Dentre outros aspectos, Jorge problematiza os termos de “subjetividade” e “epistemologia” situando-as em sua origem ocidental e alheias aos universos indígenas.

Essa perspectiva crítica visa a não reprodução de determinados discursos como imposição, que se relaciona com a ressalva de Pastore (2010, p. 257) em evitar “a armadilha do etnocentrismo, caracterizado por considerar a supremacia de uma cultura em detrimento da outra, e que a cultura ‘do outro’ deve ser modificada até ficar igual à cultura dominante”.

O texto de Pastore (2010) apresenta, de forma sintética, as políticas de saúde do Sistema Único de Saúde (SUS) e do Subsistema de Saúde Indígena (SasiSUS), a disposição estratégica da Funasa, e o campo da Saúde Mental, álcool e outras drogas. Vale ressaltar que pela temporalidade da escrita do texto não aborda a reorganização da Saúde Indígena com a criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), que assume parte significativa das atribuições da Funasa. Por isso, a leitura requer a atualização, o que não inviabiliza as contribuições da autora.

Pastore (2010) aponta relevantes estratégias de gestão e implementação da saúde indígena no estado de São Paulo: (1) articulação, integralidade e diálogo multidisciplinar na rede de atenção à saúde; (2) a participação das lideranças indígenas nos temas de saúde indígena, como o pacto de fluxo de encaminhamento passar por uma avaliação das lideranças espirituais; (3) construção de rede mínima de referência em saúde mental; (4) e a parceria com o GT Psicologia e Povos indígenas do CRP/SP com o objetivo de “contribuir para maior inserção da Psicologia e dos[as] psicólogos[as] na promoção da Saúde Mental Indígena e para qualificação dessas práticas” (p. 256). Essa última ação se relaciona com nosso tema de investigação e apresenta uma ação prática de aproximação entre a psicologia e povos indígenas vinculada ao CRP.

Ademais, Pastore (2010) afirma que um dos papéis do trabalho de articulação na gestão da saúde indígena caminha por “contemplar a Medicina Indígena no âmbito da atenção integral dos usuários indígenas atendidos nos serviços do SUS, bem como nas capacitações de profissionais que trabalham com as populações indígenas” (p. 258). Essa perspectiva é importante e imprescindível para efetivação da diretriz da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI) quanto à integração dos sistemas tradicionais indígenas, configurando também como uma possibilidade de diálogos intepistêmicos, inclusive, e fundamentalmente, na formação de profissionais para atuação com as comunidades.

O relato de Joana Garfunkel (2010) consiste na experiência de atuação na CASAI/SP, a partir do Programa Tamoromu, que desenvolve atividades com os indígenas-usuários, indígenas-acompanhantes e funcionários da instituição. Dentre os trabalhos realizados estão: oficinas, atendimentos psicológicos, acompanhamento interdisciplinar de casos, reuniões de equipe e com outras instituições, e comunicação e divulgação de eventos.

De acordo com Garfunkel (2010, p. 259), o objetivo geral do projeto foi de “potencializar a estrutura de acolhimento na instituição e auxiliar no tratamento e recuperação do bem-estar dos pacientes”, sendo os objetivos específicos: “valorizar a cultura e o conhecimento de cada paciente e acompanhante indígena” (p. 259), “mobilizar novas práticas e formas de organização do cotidiano” (p. 260), “ampliar o conhecimento e atuar com a diversidade cultural” (p. 260), e “consolidar um grupo de escuta e diálogo, tanto para indígenas quanto para funcionários, e cuidar das questões subjetivas emocionais vividas por indígenas e funcionários” (p. 260).

É importante destacar nos objetivos do Programa, e na narrativa de Garfunkel (2010) ao longo do relato, a postura de reconhecimento dos múltiplos saberes dos sujeitos que compõem ou transitam na CASAI/SP, numa tentativa de desprender dos saberes-poderes instituídos em espaços, como as instituições de saúde e seus modelos organizativos verticalizados.

Essa perspectiva é expressa de forma aberta quando Garfunkel (2010) menciona as oficinas: “Em uma oficina, há troca, há um intercâmbio de lugares, eu não sou a que sei, não existe quem sabe [previamente], quem não sabe, todos sabemos e vamos trocar experiências, conhecimentos, informações, angústias, medos” (p. 259). Essa concepção aberta e horizontalizada caminha na direção de dissolver as hierarquias institucionais para possibilitar diálogos e comunicações simétricas.

As atividades desenvolvidas pelo Programa partem do contexto de acolhimento dos processos experienciados pelos componentes da CASAI/SP, tal como sinaliza Garfunkel (2010, p. 263), “o acolhimento das angústias vividas pelos indígenas durante a permanência na Casai, e o acolhimento das angústias vividas pelos funcionários no cotidiano de trabalho”, bem como os aspectos críticos (crises) que esta experiência gera nos âmbitos do medo da morte, distância da família e dificuldade de comunicação, a espera durante o tratamento e o retorno para o território.

As experiências angustiantes para os povos indígenas na instituição são apresentadas como resultante das fragilidades decorrentes do adoecimento, mas também do deslocamento territorial, envolvendo “O medo da medicina, do desconhecido, da cidade, o estranhamento, o medo do outro estranho, dos outros indígenas diferentes de outras etnias e uma sensação de paralisação de vida na aldeia, de paralisação dos projetos pessoais e coletivos” (Garfunkel, 2010, p. 264).

É nesse contexto que as oficinas aparecem como um cuidado em saúde possível. Garfunkel (2010) nos apresenta três formatos: (1) oficinas de criação (cerâmica, artesanato e

reciclagem), (2) oficinas lúdicas corporais (passeio, jogos e brincadeiras), e (3) oficinas de reflexão (história, vídeo, leitura de jornal, cultura e linguagem, e educação para a saúde). São descritas como espaços de socialização, convivência e intercâmbio em direção à produção do comum entre as pessoas que vivem e transitam na realidade da CASAI/SP. Nestas, são discutidas questões relacionadas às consultas médicas, ao processo de tratamento, e, fundamentalmente, as relações e dinâmicas geradas na instituição. A autora ressalta que:

A oficina proporciona criação de novos papéis. Um lugar de convivência como já foi dito, onde há democracia do saber, nessa roda todos contribuem com um conhecimento específico, todos têm para dar e para receber. Outro aspecto fundamental é que este seja um espaço livre, aberto, uma alternativa à lógica do tratamento da Medicina Ocidental, que impõe muitas regras e obrigatoriedades ao paciente (Garfunkel, 2010, p. 261).

Segundo Garfunkel (2010), os atendimentos psicológicos surgiram como demanda apresentada pela equipe de enfermagem, que pelas características locais adquirem relatividade quanto a ser individual, pois, por vezes, participam acompanhantes, familiares e outros usuários que vivenciam situações similares.

Garfunkel (2010) narra que esse procedimento iniciou com os questionamentos se os atendimentos ajudariam nesse contexto específico, o que fazer e a partir de qual “chão” se faria esse trabalho. Com o desenrolar dos atendimentos, a autora afirma ter constatado que as conversas colaboraram com o processo de elaboração, especialmente nas situações relacionadas às crises experienciadas pelos usuários, convertendo a condição de internação, marcada pelo distanciamento do território, em processo reflexivo (Garfunkel, 2010).

A perspectiva terapêutica utilizada foi da terapia breve com ancoragem dialógica na equipe interdisciplinar, com especial participação da Antropologia. Como instrumentos de trabalho, Garfunkel (2010) situa a escuta, que exigiu “Abrir muito os meus ouvidos, amplificar muito minha escuta para tentar captar de onde essa pessoa está partindo, de onde ela vem” (p. 265). Além disso, o questionamento baseado nas perguntas “Mas que diabos essa pessoa está falando”, “Do que ela está falando” (p. 266) e “a postura de estranhamento profundo” (p. 266), marcada pelos “diálogos e construção de hipóteses na interface com a Antropologia” (p. 266).

Dessa vivência, Garfunkel (2010) destaca a radicalização da experiência vivida pelas distâncias entre culturas, a potência transformadora do diálogo para construção de sentidos e a importância do reconhecimento dos sujeitos envolvidos. Nesse processo, Garfunkel (2010) afirma se oferecer “como testemunha dessa experiência, de construção de uma história” (p. 265), desde a perspectiva de que “o material de trabalho são histórias” (p. 265).

Os acompanhamentos de caso estavam relacionados a casos mais complexos que exigiam da equipe manejos coletivos, prolongados e às vezes interinstitucionais (Garfunkel, 2010). Nessas situações eram combinados procedimentos de cuidado e dialogado entre a equipe, e quando necessário com outros pontos da rede, como outros equipamentos de saúde e pessoas do território (família e lideranças). Da experiência interdisciplinar, e em especial da colaboração mútua entre Psicologia e Antropologia, Garfunkel (2010, p. 269) compartilha que:

De repente, a Psicologia e o atendimento à saúde trouxeram novas questões a serem pensadas no âmbito da Antropologia. A Vanessa [antropóloga] dizia: eu nunca conversei com os indígenas a respeito, o que é amor? O que é sofrimento? O que é traição? Eu não sei. Então, eles vinham trazendo tudo isso para mim e eu ficava olhando, e falava: “Meu Deus, será que o que ele está falando é o que eu estou entendendo?”.

A trajetória de atuação relatada por Garfunkel (2010) no processo de criação e consolidação do Programa Tamoromu apresenta uma gama de desafios e potencialidades do trabalho com povos originários na promoção da saúde indígena, que coincide com a experiência de Stock (2010, p. 244), quando afirma que “Conviver continuamente com os povos ameríndios nos leva a desafiar nossa capacidade de transformar a maneira como olhamos a vida, embarcando em uma complexa viagem de múltiplas paisagens”. Esse processo envolve a abertura e a disposição para o encontro e aproximação com as concepções, histórias e vivências dessas coletividades. Sobre esse fazer Garfunkel (2010, p. 270) conta uma anedota interessante:

Em um atendimento com os dois – eles falavam em português comigo o tempo inteiro –, de repente, ele pergunta pra mim: “Mas por que ela faz isso comigo? Isso e aquilo?”, e eu falava: “Pergunta para ela”. Ele continuava falando comigo: “Mas eu não consigo entender por que isso, por que aquilo”, e eu: “Pergunta para ela, olha ela aí”. Enfim, chegou um momento em que ele começou a falar suruí com ela, um monte de coisas. Aí, ele virava para mim, falava: “Não é, Jô?”, como se eu pudesse entender sua língua. Nesse momento fica clara a intensidade deste encontro, a sensação de que estamos compartilhando de fato aquelas questões a ponto de o indígena ter uma sensação, por alguns instantes, de que podíamos compartilhar até mesmo sua língua.

O deslocamento para lugares de não saber e a disposição de estar com os povos é o que pode proporcionar intensidades transformadoras, na qual nos despimos de concepções cristalizadas e arriscamos o encontro com a diferença. Dessa experiência de trabalho, Garfunkel (2010) descreve que os principais resultados percebidos foram: fortalecimento das

sociabilidades, intercâmbio cultural, acompanhamento para enfrentamento dos desafios do tratamento (doença e estranhamento com a cidade), desenvolvimento da postura ativa dos usuários, consolidação institucional de espaço de escuta para as/os indígenas e trabalhadoras/es, e construção de vínculos de pertencimento e interlocução grupal.

A contribuição de Paulo Maldos (2010) provém de sua experiência de acompanhamento das mobilizações indígenas desde o trabalho com a educação popular no Cimi e vinculação como assessor na Presidência da República. Maldos (2010) faz uma contextualização histórica do genocídio dos povos indígenas com a menção ao processo colonial e os projetos de aniquilamento da ditadura (ambos falharam), e também da resistência indígena com destaque para articulação do movimento indígena a partir da década de 1970 com as Assembleias de Chefes Indígenas, passando pela formação da União das Nações Indígenas (UNI) e as organizações regionais posteriores, e fundamentalmente da luta política que resultou na conquista dos direitos constitucionais.

Maldos (2010) aponta alguns dos desafios dos povos indígenas na conjuntura da época, mas que permanecem atuais, a exemplo das estratégias jurídicas das elites empresariais e latifundiárias na criação de barreiras para a demarcação dos territórios indígenas, tendo como fato marcante a instituição dos condicionantes na disputa pela demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Atrelado a este acontecimento, Maldos (2010) cita a situação crítica dos suicídios entre os povos Kaiowá e Guarani, com alarmante incidência entre crianças e jovens.

Nesse tema, Maldos (2010) avalia ser um fenômeno decorrente da falta de perspectivas de vida pela impossibilidade de ocupar os territórios, fazendo a descrição de que os Guarani (Kaiowá e Nandeva) são: “um povo [povos] que reza[m] muito, que fala[m] baixo, que não é de responder agressão com outra agressão, muito pelo contrário, é de se retrair. Tem toda uma forma de reagir que não tem nada a ver com as formas históricas que conhecemos de lutas sociais” (p. 275).

Apesar de certa relação com uma parte do modo de ser Kaiowá e Guarani, especialmente em relação à reza, essa descrição oculta a resistência histórica desses povos, sendo uma referência nacional na luta pelas recuperações territoriais e no enfrentamento ao agronegócio, um dos setores mais violentos do País tratando-se de conflitos fundiários. E ainda, cabe ressaltar a dinâmica pontuada anteriormente sobre o “ñande reko” e “ore reko”, sendo irreduzíveis a qualquer descrição generalizante, assim como ponderações sobre a suposta timidez pela qual estes povos são convencionalmente caracterizados, que em nossa leitura possui outro sentido, como problematizamos em estudo anterior (Faria, 2021).

Nossa experiência de solidariedade direta e territorializada com os Kaiowá e Guaraní nos aponta para a multiplicidade dos modos de ser desses povos, não passível de redução. O suicídio, nessa conjuntura, toma múltiplos sentidos, e pode ser analisado como uma forma de matar das políticas genocidas, sendo lida como uma outra face dos homicídios na luta pela terra, tal como propõe Moraes (2017). Nesse sentido, estamos de acordo com Maldos (2010), apenas quando afirma a necessidade de buscarmos junto com outros profissionais caminhos para superar essa situação, que em nossa perspectiva, em alinhamento com as organizações Guaraní Kaiowá e Guaraní Nandeva, passa pela garantia e demarcação dos territórios originários.

Maldos (2010) menciona também a situação dos povos isolados, pontuando serem necessárias políticas de defesa e proteção, e que a forma ideal de relacionamento da sociedade brasileira com estes seria a identificação e demarcação de suas terras, respeitando a opção desses povos de permanecerem isolados. Essa possibilidade esbarra na visão desenvolvimentista, que é um fator de produção de tensão política e econômica (Maldos, 2010), assim como a incessante (e insaciável) demanda de avanço das fronteiras de exploração do modelo capitalista (Pereira, 2024). Sobre essa discussão, Maldos (2010, p. 276) afirma:

O nosso modo de ser, o nosso modo de agir, como sociedade nacional, já é algo condenado pela história. Como bem disse um indígena que nos precedeu aqui, a espécie humana talvez tenha dez ou vinte anos para começar a ver seriamente os resultados desta forma catastrófica de se relacionar com a natureza. Os povos indígenas têm muito a nos ensinar neste tema fundamental.

Essa leitura nos parece extremamente contextual para nosso tempo histórico, com o avanço da destruição das condições de vida pelo modelo capitalista e a urgência de adoção de outras formas de organização social, que proporcione outras relações com o espaço e entre as pessoas. Nesse sentido, estamos de acordo com a compreensão da necessidade de aprendermos com os povos, especialmente desde as cosmologias próprias que apontam para a relacionalidade intersubjetiva com tudo que existe.

Maldos (2010) situa que o papel das/os profissionais de psicologia pode ser o de “facilitador deste processo de escuta das comunidades e povos indígenas, do nosso aprendizado com eles, do reconhecimento respeitoso de subjetividades diferentes da nossa” (p. 276), com o horizonte de “fortalecer as novas subjetividades emergentes, construir com elas novas relações pessoais, novas relações sociais e um novo Estado” (p. 277). Esse último ponto envolvendo a construção de um novo Estado nos parece problemático por não estar vinculado com as perspectivas dos povos originários, nas quais em algumas etnias a estrutura estatal aparece

como antagonismo que caracteriza seus modos próprios como “sociedades contra o Estado” (Clastres, 1974/2003).

Maldos (2010) faz uma afirmação que dialoga com a compreensão de Stock (2010) sobre a reconfiguração da presença dos povos indígenas na história não como nas cristalizações instituídas pelas narrativas coloniais circunscritas ao passado, mas como povos que trazem lições para construção do futuro, a partir da contribuição com novas formas de ser e se organizar baseadas na “concepção de bem viver com a natureza e de bem viver com os outros” (p. 277).

Por fim, o texto de Luiz Berni (2010) contém uma densidade teórica relacionada ao caminho epistemológico estabelecido pelo autor entre sua trajetória de estudos e pesquisa no campo Ciências da Religião e os estudos transdisciplinares, que se encontram em diálogo com os povos indígenas, a partir de interesses pessoais pela musicalidade/espiritualidade e pela vinculação com as atividades do CRP/SP no processo de criação do GT Psicologia e Povos Indígenas.

O autor fornece uma extensa crítica sobre o processo histórico de instituição da psicologia enquanto ciência e apresenta a dimensão dos desafios da aproximação entre a Psicologia e os povos indígenas. Sobre o aspecto da ciência e ensino de psicologia é relevante a crítica de Berni (2010, p. 279), ao afirmar que: “A Psicologia científica ensinada em nossos cursos de graduação é pautada por um viés que pode dificultar um diálogo inter e transcultural fundamental para o contato com a subjetividade dos povos indígenas”.

Essa é uma perspectiva que compartilhamos desde a crítica ao eurocentrismo da disciplina e suas dimensões/implicações epistêmicas. Berni (2010) fundamenta sua avaliação na leitura histórica do surgimento da psicologia situada na mentalidade ocidental que exclui concepções outras, como a dos povos indígenas, o que em sua compreensão haveria que ser superada pelos aportes da transdisciplinaridade, transculturalidade e abordagem transpessoal, sendo esse o argumento central do autor. Para chegar a esse ponto, recupera o conflito entre ciência e religião, a história da psicologia científica, e apresenta as perspectivas transdisciplinar e transcultural.

A proposição de Berni (2010, p. 281) caminha pelo horizonte de estabelecer “uma perspectiva epistemológica que sirva de ponte para realização” do diálogo entre a psicologia e povos indígenas. Parte importante desse movimento empreendido pelo autor está na recomposição dos elementos do Sagrado rompidos com a hegemonização do paradigma científico, sendo uma dimensão fundamental em algumas concepções indígenas, tal como dos

povos Guarani. Berni (2010) traz análises teórico-epistemológicas para fundamentar essa proposta, a qual recomendamos que seja acessada para maior compreensão.

Nos interessa abordar a noção transcultural, transdisciplinar e transpessoal defendida pelo autor como direção para aproximação da psicologia com os povos indígenas, que está situada na compreensão de que “as culturas não são comparáveis (ou redutíveis) ao disciplinar” e que “o objetivo disciplinar corresponde apenas a uma parte da realidade, fruto de uma construção metodológica” (Berni, 2010, p. 295).

Para o autor, a centralidade lógica-epistêmica da ciência em detrimento das dimensões mito-simbólica e mística é um obstáculo para o “delicado diálogo com as culturas indígenas, cuja força está no nível mito-simbólico” (p. 296). Esse aspecto nos parece importante desde o diálogo com os aspectos cosmológicos que estruturam as coletividades indígenas.

Apesar dessas limitações, Berni (2010, p. 298) tem como posicionamento sobre a possibilidade de aproximação entre psicologia e povos indígenas, o entendimento de que “A rigor, acredito que qualquer uma das abordagens da Psicologia, ou forças, na concepção de Maslow, poderá aproximar-se das culturas indígenas, desde que o faça seguindo uma mediação epistemológica do tipo transdisciplinar/transcultural”, fazendo a defesa de que em sua análise a mais apropriada seja a Psicologia Transpessoal pelas supostas harmonias entre essa vertente e povos, originárias em diferentes partes do mundo. Contudo, essa afirmação de Berni (2010) nos parece perigosa, quando centrada, exclusivamente, nessa proposta de mediação epistemológica ao não tomar em conta outros aspectos, tal como as dimensões históricas e políticas que constituem as epistemologias.

O próprio Berni (2010, p. 298) nos parece se equivocar ao tentar explicar o tratamento dos povos indígenas entre si com o termo “parente”, a partir da análise de que seria parte do compartilhamento de “uma mesma abordagem epistemológica para sondar a Grande Cadeia do Ser”, quando essa nomeação tem uma emergência fundamental e essencialmente política no processo de articulação do movimento indígena brasileiro frente às ameaças exterminacionistas do governo ditatorial na década de 1970, na qual o termo “parente” surge como uma categoria estratégica na formação de alianças – inclusive entre povos antes “rivais” – na defesa pela sobrevivência coletiva (Munduruku, 2012; Bicalho, 2010; Faria, 2021, 2024).

Nesse exemplo, a ausência de uma leitura histórica se apresenta como uma armadilha para análise dos fenômenos, à qual acrescentamos a importância do alinhamento ético-político com as coletividades indígenas nos processos de aproximação. Não é uma oposição a nível de abordagem teórica, apesar de compreender que algumas vertentes psicológicas pouco ou nada tenham a contribuir com os povos, e às vezes podem interferir de forma extremamente

prejudicial, mas de um alerta quanto à postura ético-política e imprescindibilidade da perspectiva histórica.

Esse equívoco analítico, desde nossa avaliação, está muito longe de invalidar as proposições de Berni (2010), que por seu dedicado esforço teórico nos apresenta importantes contribuições, dentre elas o apontamento para importância de serem consideradas as dimensões espirituais e cosmológicas dos povos originários.

Além disso, a crítica à disciplinaridade também é relevante na produção do autor, que traz importantes contribuições desde o diálogo com a etnologia e a etnopsicologia (Berni, 2010). Esse último aspecto está sistematizado na última parte do texto de Berni (2010), onde apresenta um exercício aproximativo com a proposição de uma etnopsicologia guarani, marcada pelo forte diálogo com autores/as da antropologia. Nesse procedimento Berni (2010) apresenta uma espécie de roteiro que pode servir como orientação para estudos dessa natureza.

O autor finaliza o texto com as importantes ponderações de que tomemos “ciência dos cuidados necessários para que nosso desejo de ajudar não se transforme em novas formas de dominação” (Berni, 2010, p. 315), e que “possamos nos tornar aprendizes das riquezas contidas nas tradições indígenas, ajudando os indígenas na recuperação de seu protagonismo” (p. 315).

O aspecto do cuidado retoma o que pontuamos sobre as dimensões ético-políticas, que se vincula com a perspectiva de aprendizes que temos experienciado junto com os povos originários, especialmente no acompanhamento das mulheres Kaiowá e Guarani (Faria, 2024). Quanto à perspectiva de ajudar na recuperação do protagonismo, compreendemos estar situada historicamente na conjuntura histórica da escrita do autor, pois felizmente os povos indígenas vêm conquistando níveis de organização e autonomia através da luta política que avança em muito a compreensão de protagonismo.

Recomendações aos/as psicólogos/as

À parte dos créditos finais e posfácio, o livro *Psicologia e Povos Indígenas* encerra com o tópico “Recomendações aos[às] psicólogos[as] no trabalho com populações indígenas”, composto pela sistematização das produções do GT Psicologia e Povos Indígenas durante os Encontros Interdisciplinares e Transdisciplinares realizados no ano de 2009, pela apresentação dos fundamentos do trabalho do GT, e por propostas de teses produzidas e encaminhadas ao VII CNP. É interessante que compartilham a metodologia (aquecimento reflexivo, busca por referenciais e sistematização da produção) utilizada durante os Encontros, bem como o apanhado das discussões realizadas entre os/as profissionais/pesquisadores/as, lideranças/autoridades indígenas e público participante.

Dos fundamentos gerais do trabalho, apontam as deliberações do VI CNP como orientação básica para as atividades do CRP/SP, sendo também o motivo do próprio surgimento do GT. Essa questão informa a importância dos CNP's para o avanço histórico da aproximação da Psicologia com os povos indígenas, pois as definições elaboradas nesse espaço estão na origem tanto das atividades do CRP/SP, quanto da primeira iniciativa do CFP quando da realização do Seminário Subjetividade e Povos Indígenas, conforme apresentado anteriormente. E ainda, da própria mobilização da Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as), como apresentaremos adiante.

Para o VII CNP, que aconteceria em 2010, o GT elaborou duas teses com os temas: (1) Atuação dos psicólogos[as] junto aos povos indígenas, e (2) Psicologia e os direitos dos povos indígenas. Da primeira destacamos a análise crítica à origem ocidental da Psicologia e a urgência de consideração das questões indígenas, a partir da criação de “referenciais adequados para atuação junto a essas comunidades” (CRP/SP, 2010, p. 329), tendo essa perspectiva como proposta de diretriz para ação do Sistema Conselhos. Essa proposição se efetivou apenas em 2022, com o lançamento das “Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os) Junto aos Povos Indígenas”, 12 anos depois, demonstrando a morosidade da categoria e instâncias representativas nesse debate.

Na primeira tese ainda há importantes encaminhamentos para articulação nacional desde as experiências empreendidas pelo CRP/SP (2010), a exemplo da criação de um banco de dados com práticas e produções científicas realizadas por psicólogas/os com povos indígenas, a formação de “Grupos de Trabalhos (GTs) ‘Psicologia e Povos Indígenas’ nos Conselhos Regionais” (p. 330), e a criação e fortalecimento de “canais de comunicação entre os[as] psicólogos[as] que trabalham com indígenas, em caráter nacional” (p. 330). Todavia, apesar dos avanços significativos, há muito a ser feito nesse horizonte apontado pelo CRP/SP, estando em aberto essa recomendação.

Da segunda tese destacamos a perspectiva política e participava na defesa dos direitos dos povos indígenas, tendo como diretrizes a “Defesa dos direitos indígenas, dar visibilidade à diversidade étnica desses povos e fomentar a participação de seus representantes na formulação e controle social das políticas públicas de seu interesse”, o “Fomento à inserção de maior número de psicólogos na luta pelos direitos indígenas e no atendimento às necessidades de ordem psicossocial dessas comunidades” e “Promoção de ações que resultem no esclarecimento à opinião pública sobre a realidade dos povos indígenas brasileiros” (CRP/SP, 2010, p. 332).

O livro “psicologia e povos indígenas” do CRP/SP é, sem dúvida, um marco importante na história da psicologia brasileira na aproximação com os povos indígenas, sendo um produto de um conjunto de iniciativas que se inaugura em 2005, a partir das ressonâncias do *Seminário Subjetividade e Povos Indígenas*, através do mapeamento de psicólogas/os atuantes com povos indígenas, que por sua vez culminou na criação do GT Psicologia e Povos Indígenas, em 2008, tendo uma série de encontros entre psicólogas/os, profissionais/pesquisadores/as de outras áreas, e lideranças/autoridades indígenas como substância. Desse acúmulo, passamos para análise da segunda publicação do CRP/SP: “povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver”.

5.2.3 Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (2016)

O segundo livro, publicado pelo CRP/SP 6 anos após a primeira produção, foi intitulado de “Povos indígenas e Psicologia: a procura do bem viver”. Do título destacamos duas questões sutis, mas importantes: (1) na disposição dos agentes (povos indígenas e psicologia) a apresentação dos povos indígenas vem primeiro, diferindo da primeira obra (Psicologia e Povos Indígenas); e (2) a inserção de um subtítulo que aponta para um possível objetivo (a procura do bem viver) desse diálogo, que traz uma concepção/conceito nativo comum a diferentes povos da América Latina com distintas grafias, a depender do idioma.

Na introdução, a psicóloga Lumena Celi Teixeira, então coordenadora do GT Psicologia e Povos Indígenas, define a publicação como marco de uma década dos esforços do CRP/SP na promoção do compromisso da Psicologia brasileira com as “questões que afetam as comunidades indígenas” (p. 17). De acordo com Teixeira (2016, p. 17), o livro em questão é desdobramento e aprofundamento das iniciativas do Conselho, no sentido de oportunizar espaços de diálogo “entre a categoria, representantes indígenas e outros profissionais afins, tendo no horizonte a intenção de sistematizar referências significativas para inserção e atuação dos psicólogos nesse campo”.

O livro é composto pelo registro e sistematização das palestras proferidas durante o 3º Ciclo de Debates Psicologia e Povos Indígenas, realizado em março de 2016, em universidades de três cidades: na USP de Ribeirão Preto, na Universidade Católica de Santos e na USP da capital São Paulo. Foram seis mesas-redondas, com participação de lideranças indígenas, antropóloga, procurador da república, psicólogos e psicólogas que atuam com comunidades indígenas” (Teixeira, 2016, p. 18).

A primeira parte do livro, nomeada de “Parte um – com a palavra os indígenas”, é formada por textos⁶⁷ e falas transcritas de 12 lideranças indígenas pertencentes aos povos Guarani M’bya (4), Kaingang (2), Guarani Kaiowá, Tuxá, Manchineri, Kaxixó, Wassu Cocal e Guarani Nandeva. Nessas contribuições as lideranças abordaram, de forma contextualizada, “a situação de suas comunidades e suas lutas” (Teixeira, 2016, p. 19). Enquanto a segunda parte, intitulada de “Parte dois – profissionais à procura do bem viver”, contou com a participação de 14 profissionais e duas estudantes, sendo 12 psicólogas/os, um procurador da república e uma antropóloga.

A confluência dessas contribuições é atribuída ao comum da “busca de um bem viver que pressupõe equidade e justiça social, motivados pela certeza de que outro ordenamento social neste país há de ser possível” (Teixeira, 2016, p. 17), compreendida como “a construção de uma sociedade mais inclusiva, pautada no respeito à diversidade e na amorosidade” (p. 17), na qual “O bem viver dos nossos irmãos indígenas depende dessa transformação e *a Psicologia se coloca como parceira no fortalecimento do seu protagonismo social*” (p. 17, grifo nosso).

Essa é uma postura político-ideológica-epistêmica declarada por Lumena Teixeira desde a análise do processo e das atividades promovidas pelo GT, que é endossada por Elisa Zaneratto Rosa (2016, p. 13, grifo nosso), então presidente do CRP/SP, ao afirmar que a gestão parte do “*reconhecimento de que uma psicologia crítica e comprometida com a justiça social precisava tomar como questão a condição das populações indígenas no Brasil*”.

Essa tomada de posição pelo compromisso com os povos indígenas é fundamental no processo de politização da psicologia, desde a concepção crítica, e solidariedade com a realidade dos povos. Esse movimento parte da análise igualmente importante de que uma das faces da história do Brasil “*carrega as marcas da violência, da exploração e de extermínio marcado por todas as características de um genocídio, no qual em diferentes momentos da história vemos a reprodução do assassinato em massa de determinados grupos humanos ou etnias*” (Rosa, 2016, p. 13, grifo nosso).

Concordamos com essa afirmação ao complementar que esse processo é fundante do País, consequentemente das intersubjetividades, que tem características de etnocídio por insistir “em destruir traços próprios das culturas desses povos, sob a forma, sobretudo, do estabelecimento de padrões de moralidade, a partir da valorização das culturas dos povos dos países dominantes” (Rosa, 2016, p. 13).

⁶⁷ Os únicos dois textos são de Valdelice Verón Xamirinhupoty, em parceria com sua orientadora Maria Aparecida Rezende, e Emerson de Oliveira Guarani.

Nesse sentido, torna-se imprescindível e imperativo o questionamento da psicologia brasileira nesse contexto, avaliando sua influência no reforço ou enfrentamento dos padrões instaurados desde as políticas de genocídio/etnocídio dos povos originários e negros incluídos de forma perversa e marginal na construção do projeto de nação brasileira (Bicalho, 2010).

Essa avaliação é tida como parte das preocupações do GT ao propor os espaços de diálogo entre profissionais e povos indígenas, reconhecendo a “necessidade de discutir a questão dos povos indígenas e de produzir uma Psicologia atenta às suas necessidades, *capaz de contribuir com suas lutas, como lutas pela dignidade, lutas pelo bem viver*” (p. 13-14, grifo nosso), que perpassa pela identificação da urgência em “reinventar teorias, perspectivas de análise da dimensão subjetiva, [e] referências de atuação profissional em Psicologia” (p. 14).

Nessa direção, Rosa (2016, p. 14) afirma que o Conselho percorreu três caminhos. De método, sendo “o da aglutinação de coletivos, de pessoas que carregam contribuições e acúmulos na temática, de debates públicos, envolvendo a categoria, outros profissionais, disseminando o tema”. O segundo de formato ao:

construir os diálogos para a produção de referências necessariamente com a participação da população indígena, *dando voz ao sujeito* e reconhecendo seu protagonismo para a produção de *uma Psicologia capaz de traduzir* os processos constitutivos de uma subjetividade marcada por essa história de extermínio de seu povo e sua cultura, mas ao mesmo tempo de luta, de resistência, de movimento e transformação” (grifo nosso).

E o terceiro, de estratégia de articulação com outros países latino-americanos, especialmente através das relações com a União Latino-Americana de Psicologia (ULAPSI).

Destacamos as noções de “dar voz ao sujeito” e a capacidade de tradução a ser realizada pela psicologia por nos parecer necessário serem problematizadas. A primeira, pelo fato de que os povos subalternizados vêm exaustivamente reafirmando a sua condição/posição de fala, e, conseqüentemente, que possuem voz, denunciando serem os mecanismos coloniais responsáveis pelo silenciamento e não escuta (deslegitimação) de suas vozes (Spivak, 2010; Ribeiro, 2017).

E a segunda, pelos riscos em atribuir o lugar de tradução à psicologia, que muitas vezes não compreende ou não toma as concepções originárias como inteligíveis pelos limites intrínsecos à condição de ser/estar epistêmica e ontologicamente externa aos pensamentos indígenas. Essa limitação se encontra com outra, que é a de que a psicologia possa “responder às necessidades dos povos indígenas” (Rosa, 2016, p. 15), sendo um sonho, uma utopia, que

por essa natureza pode ser irrealizável, cabendo a nós o movimento de buscar a construção de respostas a partir de modos colaborativos e dialógicos.

Essas questões não diminuem os esforços e as perspectivas do CRP/SP e do GT Psicologia e Povos Indígenas, pelo contrário, nos apontam os desafios e as dimensões desse trabalho, com a ousadia de um coletivo que produziu movimentos pioneiros no enfrentamento de uma tarefa histórica que por décadas foi invisibilizada pela categoria no País e no continente.

A voz própria dos povos indígenas

O texto⁶⁸ de abertura da primeira parte do livro (“Com a palavra os indígenas”) é sobre as possíveis contribuições da cosmovisão Guarani Kaiowá para a perspectiva do bem viver da humanidade. Valdelice Verón Xamirinhupoty nos apresenta os princípios da educação tradicional compartilhada pelas autoridades espirituais de seu povo, estes nomeados de ñandesy (mulher) e ñanderu (homem) (Verón & Rezende, 2016).

As autoras situam a espiritualidade e as autoridades espirituais como centrais no processo educativo Guarani Kaiowá, também definido como educação espiritual. Essa qualificação está vinculada às características étnicas próprias desse povo que tem a espiritualidade como base fundamental, expresso inclusive na posição fundamental das ñandesy e ñanderu na organização social (Benites, 2021). Verón e Rezende (2016) afirmam que os conhecimentos educativos são compartilhados no cotidiano, a partir da oralidade, e repassados de forma intergeracional.

As autoras concebem os princípios educativos Kaiowá como uma proposta a ser considerada para a educação brasileira por tratar se de um conjunto de conhecimentos “para o bem comum da nossa casa – o planeta Terra” (Verón e Rezende, 2016, p. 27). No âmbito específico do povo Guarani Kaiowá, os ensinamentos espirituais são o que dão vida e constituem a pessoa, circunscrito pela noção de educação plasmado no idioma como “Rekoha nhe’e Ayvu Arandu” (Verón & Rezende, 2016, p. 26).

São 17 princípios anunciados por Verón e Rezende (2016), escritos no idioma guarani e seguidos de uma tradução aproximada para o português:

⁶⁸ O texto é parte do Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais da Licenciatura Indígena Teko Arandu, defendido por Valdelice, que teve duas ñandesy como “fonte primária” do conhecimento (Verón & Rezende, 2016, p. 26).

- [1] “Teko⁶⁹ – vida e todo ser que respira na terra”, compreendido como “todo ser que respira em cima da terra e embaixo dela, no ar, nas águas, as plantas grandes e pequenas, os animais do mato, do cerrado, do brejo e todas as aves” (p. 27);
- [2] “Tekoha nhe’ẽ – vida – terra – língua” definidos como essência da vida Kaiowá e guarani em que “*sem terra não haverá vida e sem vida não haverá a língua*” (p. 28, grifo nosso);
- [3] “Teko Nhe’ẽ mba’ekua – vida de conhecimento da realidade” (p. 28) sobre a sabedoria e respeito à alteridade;
- [4] “Teko nhe’ẽ mborayhu – vida afetiva – amor” (p. 28) quanto à amorosidade nas relações;
- [5] “Teko nhe’ẽ ete – vida de palavra” (p. 28), a importância e caráter sagrado da palavra como força, compromisso, valor e verdade;
- [6] “Teko nhe’ẽ anhete – vida verdadeira” (p. 28), a manutenção do modo ser Kaiowá;
- [7] “Teko nhe’ẽ tee – vida com falar verdadeiro” (p. 28), sobre a verdade do falar com o outro sem magoá-lo;
- [8] “Teko nhe’ẽ porã – vida sem mal” (p. 28), busca pela vida sem maldade;
- [9] “Teko nhe’ẽ katu – vida de respeito ao outro” (p. 29), perpassado pela “justiça e ética” (p. 29);
- [10] “Teko nhe’ẽ arandu – vida de sabedoria” (p. 29), o “pensar certo no tempo certo” (p. 29);
- [11] “Teko nhẽ’ẽ rendu – saber ouvir e obediência” (p. 29), a necessidade de saber escutar tudo que é vivo;
- [12] “Teko nhe’ẽ Joja – vida de coletividade e justiça” (p. 29), perspectiva de igualdade e compartilhamento de modo justo;
- [13] “Teko nhe’ẽ Marangatu – vida sem maldade” (p. 29), sobre a bondade em consonância com as divindades;
- [14] “Teko nhe’ẽ Poriahu – vida de compaixão” (p. 29), a disposição solidária aos outros;
- [15] “Teko nhe’ẽ Rory – vida de alegria”, o “sentimento de alegria (Py’arory) para podermos sobreviver” (p. 29);

⁶⁹ Em outras traduções a palavra teko é definida como “modo de ser”.

- [16] “Teko nhe’ẽ Pu’aka e Mbarete – vida de força para sobreviver”, o “buscar força para viver a vida com coragem” (p. 29); e
- [17] “Teko Mbo’e”, a “vida de repasse de conhecimento dos mais velhos para os mais novos” (p. 29).

Esse conjunto de princípios forma a constituição do modo de ser Guaraní Kaiowá (teko) e orienta as formas de se relacionar baseadas na cosmologia própria desse povo. Possuem ênfase na vida, na palavra/língua, na terra/território, na verdade, na justiça, na sabedoria, na escuta, na alegria, na força/coragem e no compartilhamento do conhecimento entre as gerações. Desses, destacamos o “Teko nhẽ’ẽ rendu” (Verón & Rezende, 2016, p. 29) como horizonte fundamental para a(s) psicologia(s), por apresentarem contribuições quanto à escuta em sua amplitude para além do universo humano, apresentando características da intersubjetividade indígena com tudo que existe: “Saber ouvir a terra, saber ouvir a mata, saber ouvir os pássaros, saber ouvir os rios, saber ouvir os animais da mata, saber ouvir os animais do campo, saber ouvir os animais do brejo, saber ouvir o bebê na barriga da mãe, saber ouvir o céu, saber ouvir o seu ser” (p. 29).

Verón e Rezende (2016) afirmam que esses ensinamentos são o que podem conduzir a pessoa para os “rumos do bem viver” com força para lutar pelo povo desde a crença nas “tradições, costumes e cultura” (p. 30). Na atual circunstância dos povos indígenas, os conhecimentos originários não excluem a necessidade de relação com os conhecimentos ocidentais, ao contrário, são inter-relacionados, especialmente no contexto escolar indígena, tendo como eixos o teko (vida), o tekoha (terra e território) e nhee (língua/palavra sagrada) (Verón & Rezende, 2016).

Os princípios Guaraní Kaiowá têm uma conotação estética ao constituir o que é beleza desde as dimensões éticas e morais da conduta humana. Essa perspectiva integral relaciona a necessidade de desenvolvimento de diferentes capacidades de forma simultânea, a exemplo do intelectual e o físico “em que o corpo é [uma das formas e] um meio de expressão como pode ser exemplificado na dança do guaxire, kotyhu, porahei’ jerokey, enfim, *nas diferentes atividades realizadas em que corpo e mente trabalham junto com o lazer e outros*” (Verón & Rezende, 2016, p. 32, grifo nosso). Essa compreensão se diferencia das fragmentações e dissociações do pensamento moderno-ocidental do qual a psicologia se origina e se insere/reproduz, sendo necessária a superação dessa concepção limitada e limitante para aproximação com as perspectivas originárias, tal como a dos Guaraní Kaiowá apresentado por Verón e Rezende (2016).

O texto seguinte é de Marcos Tupã, liderança do povo Guarani M'bya, que narra a luta pelos tekoha a partir das mobilizações da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), organização representativa dos M'bya e Tupi-guarani. Tupã (2016, p. 33) situa a CGY como “continuidade [das] lutas pelo reconhecimento das terras” empreendidas pelos “mais velhos”.

O *território*, a *memória* e a *ação permanente das coletividades* são indicados como elementos fundamentais e constituintes dos povos indígenas, que por sua vez estão perpassados por processos de “perseguição, [e] provas de resistência” (Tupã, 2016, p. 34) para “organizar e sobreviver diante da perseguição e a pressão” (p. 34). Esses últimos aspectos denunciam a realidade de violência experienciada pelos povos originários pela fundação e continuidade das políticas coloniais, tendo a incidência na terra como o núcleo das violações pelos processos históricos de expropriações territoriais e as consequentes remoções forçadas pela importância dessa dimensão compreendida pela nação Guarani como (Benites, 2014; Tupã, 2016).

Marcos Tupã (2016, p. 36), em diferentes momentos, reforça a necessidade de luta por “reconhecimento territorial” e a importância do “apoio e ajuda da sociedade”, pois “a luta agora está mais difícil”. As dificuldades se referem às ameaças aos direitos garantidos constitucionalmente através da luta do movimento indígena, que se encontram em riscos por propostas legislativas⁷⁰ contrárias aos direitos indígenas, a exemplo da PEC 215 e o Marco Temporal, que na avaliação das lideranças estão relacionadas “com grandes interesses de expansão do agronegócio [e outros empreendimentos desenvolvimentistas/extrativistas]” (Tupã, 2016, p. 37). Marcos aponta essas medidas e a conjuntura política como geradoras de preocupação para as comunidades e pessoas indígenas:

nós estamos muito preocupados com essas mudanças e essa crise que estamos passando hoje. A crise econômica, muito mais ainda a crise política que nós estamos vivendo hoje no país. E as mudanças de ministros e ministérios. Tudo isso afeta a nossa comunidade e as nossas lutas (Tupã, 2016, p. 37, grifo nosso).

Importa contextualizar que esse período foi marcado pelo processo de *impeachment* da então Presidenta Dilma Rousseff, com mudanças significativas na gestão estatal após a destituição da presidenta a partir do que ficou conhecido como golpe⁷¹, tal como as alterações

⁷⁰ Após quase uma década, essa afirmação de Marcos permanece contextual pela persistência das propostas legislativas anti-indígenas no Congresso Nacional, que constantemente são renomeadas como estratégia de inviabilizar os direitos indígenas. Um forte exemplo disso é a Tese do Marco Temporal, que já teve diferentes proposições no âmbito legislativo, mesmo sendo considerada inconstitucional pelo Supremo Tribunal Federal, em 2023 continua sendo imposta por manobras jurídico-políticas. Sobre as ameaças aos direitos indígenas ver Santos (2019).

⁷¹ Essa não é uma análise consensual, que se diferencia entre as perspectivas político-ideológicas dos campos conservadores e progressistas, e mesmo no interior destes.

de ministros mencionadas por Tupã (2016). Contudo, desde uma análise ampliada, percebemos que as ameaças aos direitos indígenas e suas existências se mantêm como um contínuo na realidade sociopolítica brasileira, perpassando os governos supostamente progressistas, os autoritários ou antidemocráticos, e novamente os progressistas. O que nos alerta para as incidências violentas sobre os corpos-territórios originários e os impactos difíceis de dimensionar, tal como as preocupações que afetam as comunidades, como afirma Marcos Tupã (2016), devendo ser uma preocupação coletiva.

As estratégias de enfrentamento desse cenário, compartilhadas por Tupã (2016, p. 38), são: (1) a busca de apoio “para mobilizar uma delegação ou uma representação do M’bya Guarani aqui de São Paulo, e os Tupi-Guarani também, para o Acampamento Terra Livre”; (2) em caso de impossibilidade de deslocamento a Brasília, a realização de “atividades normais; manifestações” nos territórios; (3) e/ou a promoção em alguma aldeia-sede “um movimento; encontro. Para estar discutindo; debatendo; fortalecendo nossas discussões”.

Essas proposições anunciadas por Marcos Tupã (2016, p. 39, grifo nosso) caminham na direção da busca por “aproximação de luta” e “fortalecimento conjunto”, fazendo referência a outras coletividades, como os povos quilombolas, mas também ampliando para “outros segmentos para que todos estejam engajados nessa luta [...] *Principalmente vocês, podemos sempre buscar apoio através de outros segmentos, inclusive universidades* e outros que possam, queiram estar nos apoiando, ajudando nessa causa”. Esse é o convite feito pela liderança M’bya à sociedade e à comunidade acadêmica, incluindo a psicologia.

É relevante destacar a compreensão cosmológica sobre o modo de ser e se relacionar M’bya e de outros povos indígenas expresso na narrativa de Tupã (2016, p. 38, grifo nosso):

Nós vivemos da floresta e *todo o espaço, para nós, da mata é sagrado*. Erva medicinal. Animais. As árvores, rios. Coletas do material do artesanato, tudo é sagrado. *Nada se vende. E nós não temos a intenção de vender as nossas terras, remédios. Tudo que nós usamos é de consumo coletivo e cultural*.

Essa descrição feita por Marcos Tupã (2016) sobre o modo de vida dos povos originários com as florestas e matas, animais e rios, está inserida no contexto de reintegrações de posse emitidas pelo governo do estado de São Paulo, por iniciativa da Secretaria de Meio Ambiente, contra territórios-aldeias M’bya, devido à consideração de que “os indígenas estão ocupando parque e que nós somos ameaça para os parques” (p. 37). Esse tema é recuperado pela fala de Cleirray Fernando (2016, p. 40), também liderança M’bya, que relata:

Sempre a gente recebe essa palavra. Que falam que o povo indígena está degradando a natureza. De fato, isso não acontece. Através do povo indígena que vocês podem ver os

rios, a mata atlântica, o pouquinho que resta. Mas está tudo em aldeias. Graças ao povo indígena.

A afirmação de Fernando (2016) encontra embasamento em recente estudo divulgado pelo Instituto Socioambiental, ao revelar que “as Terras Indígenas e as Reservas Extrativistas apresentam melhor performance na proteção das florestas quando comparadas com Unidades de Conservação de proteção integral ou Áreas de Proteção Ambiental (APAs)” (Aragão, 2022), assim como as Unidades de Conservação, “onde a ocupação tradicional é permitida e as TIs [Terras Indígenas] apresentam os maiores índices de preservação da vegetação nativa [e] [...] para a regeneração, evidenciando o modo de vida e práticas de manejo sustentáveis implementadas pelas populações tradicionais” (Ovideo & Doblas, 2022, p. 1).

Essas informações evidenciam que onde há a presença de povos indígenas e tradicionais a preservação e regeneração do território é mais eficaz, seja desde ocupação autônoma desses povos ou combinada com a presença de modelos ambientais estatais, tal como exaustivamente afirmam os movimentos indígenas em suas manifestações, baseados em suas realidades e estudos de organismos internacionais⁷². Esse fato está relacionado ao modo diferenciado, intersubjetivo e respeitoso dos povos com o entorno, que Tupã (2016) apresenta como relação sagrada, não capitalista e coletiva, antagônica à mercantilização. Fernando (2016, p. 41) ainda inclui a definição de “lar; casa” relativa ao espaço habitado.

Apesar de cumprir esse importante papel socioambiental, especialmente no contexto atual de intensa degradação dos espaços de vida (rios, florestas, montanhas etc.), os povos indígenas são submetidos a “pressão” por parte do “próprio Estado [que] coloca essas barreiras para que o povo indígena possa desistir” (Fernando, 2016, p. 41).

Em diferentes momentos de sua fala, Fernando (2016, p. 40) afirma que os povos indígenas estão “sofrendo” pela pressão estatal por “parte dos governos que sempre foram contra os povos indígenas”, pelas condições difíceis vivenciadas nas aldeias, pelos empecilhos institucionais no desenvolvimento das práticas tradicionais (cultivo) e pelas intimidações de reintegração de posse. Ainda assim, a postura é de não desistir e permanecer no território originário, pois a luta é “pelas crianças que hoje há na comunidade. Eles são o futuro, então nós temos que preservar a cultura. A cultura indígena para o futuro”.

⁷² Publicação divulgada no site da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Ver: <https://apiboficial.org/2021/03/27/relatorio-da-onu-aponta-que-povos-indigenas-sao-os-melhores-guardioes-das-florestas-da-america-latina-e-do-caribe/#:~:text=Os%20povos%20ind%C3%ADgenas%20e%20tribais%20est%C3%A3o%20envolvidos%20na%20governan%C3%A7a%20comum,da%20Rep%C3%ABlica%20Democr%C3%A1tica%20do%20Congo>

Essa é uma perspectiva transgeracional, que tem origem nas lutas anteriores e são continuadas pelas gerações seguintes (Tupã, 2016), fundamentada na compreensão de que “É muito importante para nós povos indígenas, o direito à nossa terra” (Fernando, 2016, p. 40), que a luta possibilitou “que até hoje a gente pudesse estar aqui para vocês verem a cultura guarani” (p. 42). A fala da liderança reforça o entendimento dos indígenas em movimento de que é a luta política e social, que garante as condições para a continuidade de existência coletiva e comunitária dos povos originários (Munduruku, 2012).

Sandro Tuxá, originário de um território localizado entre os municípios de Juazeiro da Bahia e Paulo Afonso, do estado da Bahia, segue a narrativa sobre as resistências indígenas a partir da apresentação do movimento indígena, especialmente através das organizações regionais que compõem a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e das mobilizações do Acampamento Terra Livre (ATL).

Assim como Tupã (2016) e Fernando (2016), Sandro Tuxá (2016) apresenta a importância da terra para os povos indígenas. Sua definição é a seguinte: “*O primeiro elo é a terra, o que junta, causa unidade de um povo. O bem maior é a mãe terra. É o saber de onde vieram; estavam. É o saber da sua história. E eles sabem através da mãe terra*”⁷³ (Tuxá, 2016, p. 45, grifo nosso).

Por essa significação, as remoções forçadas são uma violência incomensurável do ponto de vista das rupturas intersubjetivas, afetivas, sociopolíticas e seus desdobramentos, situação comparada ao rompimento da relação de parentesco (neste caso, materna): “Muitos povos foram forçados a sair da mãe terra, ou perder a mãe terra. Não porque quiseram se inserir na sociedade, mas porque a sociedade chegou até eles” (Fernando, 2016, p. 45, grifo nosso). Essa comparação nos ajuda a compreender quando Fernando (2016, p. 41) diz que “se é para morrer pela terra a gente morre, mas sair a gente não sai”, ou quando os Kaiowá e Guarani anunciam que preferem a morte coletiva (que o Estado abra uma cova para enterrar toda a comunidade) em lugar de saírem do tekoha por determinação de reintegração de posse (Aty Guasu, 2012; Faria, 2024).

Sandro Tuxá (2016, p. 44) afirma que “a luta pela terra sempre foi um grande símbolo dos índios do Nordeste”, pelo fato de terem sido os primeiros atingidos pelo empreendimento colonial português, servindo como barreira contra os primeiros colonizadores, o que explicaria

⁷³ A terra como mãe é uma definição comum entre os povos indígenas não apenas no Brasil como de outros territórios, que pode ser percebida na concepção de “madre tierra” entre outros povos indígenas da América Latina. Para além do idioma, o importante dessa compreensão é a relação de parentesco entre os humanos e o espaço habitado em uma relação de intersubjetividade fortemente relacionada ao cuidado característico dos modos indígenas de relação com o mundo.

o fato dos impactos coloniais terem tido menores intensidades em outras regiões, como no Norte brasileiro. Outra especificidade do Nordeste relatado por Sandro é a análise, do ponto de vista colonialista, de que “para dizimar os indígenas era preciso ter os cruzamentos com eles. Perdendo fenótipo eles não teriam como reclamar o direito do pertencer indígena. Portanto, suas terras” (Tuxá, 2016, p. 45).

A liderança Tuxá (2016) faz relevantes considerações sobre os encontros entre os povos indígenas e as/os profissionais de psicologia: “Sobretudo acadêmicos, como estamos aqui, a gente faz um esforço muito grande para se fazer presente, para encontrar uma outra versão e ao mesmo tempo para *poder interagir com vocês e compartilhar um pouco da luta*” (p. 46, grifo nosso).

Os encontros fazem parte da estratégia das lideranças para visibilizar as histórias e reivindicações do movimento indígena, pelo fato de não serem divulgadas pelas mídias, e para formar alianças com outros segmentos da sociedade (Fernando, 2016; Tuxá, 2016), a partir do entendimento de que “a gente precisa da sociedade. A gente precisa do povo [...] por isso que a gente anda nesses espaços, fazendo essa militância, esse corpo a corpo [...] a gente faz esse enfrentamento de alma lavada, de forma muito digna” (p. 47).

Sandro faz um alerta sobre a necessidade de:

Antes de você poder dizer algo sobre o outro, o movimento, é importante você se enveredar e conhecer esse movimento. Esse recado eu dou aqui para esse grupo de estudantes de psicologia que está aberto a fazer esse enfrentamento, porque é preciso antes de vocês formarem uma opinião sobre a nossa luta, ou de qualquer outra luta, conhecer por que estão lutando (Tuxá, 2016, p. 46, grifo nosso).

Nesse horizonte de alianças estratégicas e ampliação dos conhecimentos sobre as lutas indígenas, Sandro Tuxá (2016, p. 49) faz um convite para que o CRP/SP “envie um representante, para saber o que é o ATL. Esteja convidado. Para poder ver por dentro o que está acontecendo e poder difundir informações mais precisas e fazer o balanço das coisas e poder tomar uma opinião própria”.

A experiência de participar de um ATL é intensa e potente, pela possibilidade de visualização da multiplicidade de povos indígenas (diversidades linguísticas, fenotípicas, culturais etc.), seus modos de organização e a disponibilidade para a luta. Em 2024 tivemos a experiência de reunir algumas/ns psicólogas/os presentes no encontro para conversar sobre as sensibilidades e perspectivas, buscando de forma muito incipiente a possibilidade de uma articulação mais ampla vinculada ao movimento indígena. Nesse mesmo ano houve a participação de indígenas psicólogas (Nita Tuxá, Geni Núñez e Edinaldo Xukuru),

representantes da ABIPSI, na Plenária de “Saúde Mental e Bem Viver dos Povos Indígenas do Brasil”⁷⁴, compondo a programação geral do evento, o que demonstra o interesse do movimento indígena pelo diálogo com psicólogas/os.

Nessa direção, é relevante a compreensão de Sandro Tuxá (2016, p. 44) sobre o papel das/os psicólogas/os como:

Agentes transformadores não só porque vai trabalhar com a cabeça do povo. Que vai poder dar o seu melhor para poder ajudar a sociedade, no sentido de trazer as coisas boas que nós temos como ser humano. De olhar o próximo e se ver no próximo. Que isso, o karaí vem perdendo muito, que é o não índio. Que é o se olhar no próximo, se ver no outro. *Isso ainda tem muito que ser aprendido com os indígenas* (grifo nosso).

O entendimento de Sandro perpassa representações populares sobre o fazer da psicologia no trabalho com “a cabeça do povo” que, para além da compreensão reduzida ao campo psíquico e desde a psicologia social de Martín-Baró, pode ser lida como um processo de conscientização, no qual “trazer as coisas boas que nós temos como ser humano” se relaciona com a tarefa de potencialização das qualidades populares (Martín-Baró, 2017a). E ainda, uma concepção de promoção da alteridade permeada pelo “olhar o próximo e se ver no outro” a partir dos (des)aprendizados com os povos em suas alteridades englobantes, na qual as diferenças são enfrentadas para produzir unidades possíveis, assim como nos ensina a experiência do movimento indígena (Munduruku, 2012; Tuxá, 2016; Krenak, 2022a, 2022b).

Na contramão dessa perspectiva de alteridade, Dirce Pereira (2016) e José Campos (2016), ambos pertencentes ao povo Kaingang da Terra Indígena Vanuîre, localizada na cidade de Arco-Íris (SP), relatam problemáticas decorrentes da inserção de igrejas evangélicas no território.

De acordo com Pereira (2016), o responsável por esse processo foi “o chefe de posto [*da Funai*] que levou essa religião para dentro da nossa aldeia. E hoje, se encontra desse jeito. Ele foi embora, mas deixou nossa aldeia totalmente *desunida*” (p. 57, grifo nosso). Acompanhada da desunião, as lideranças relatam “bastante *dificuldade*, porque temos nossa cultura, cantamos, dançamos e fazemos rituais medicinais. E eu sinto que somos muito *perseguidos* por fazermos isso” (Pereira, 2016, p. 56, grifo nosso) e “junto, o *preconceito*, tudo. Porque, primeiro, podíamos andar daquele jeito que andávamos. Ninguém enxergava. Agora, é tudo *malícia*, que entrou ali [...] quando esta religião entrou, entrou a malícia, é muito triste

⁷⁴ A mesa ocorreu no dia 24 de abril de 2024. A gravação pode ser acessada através do link: https://www.youtube.com/watch?v=xsYMUBn-z_s&t=313s. Nessa ocasião estive como relator da discussão pela APIB em parceria com a Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso) Brasil.

isso” (p. 57, grifo nosso). Campos (2016) afirma que “tem muitos evangélicos que não veem igualdade” e que “a gente sente que parte dos [indígenas] evangélicos acabaram assim, querendo nos *excluir*” (p. 59).

A desunião, dificuldade, perseguição, preconceito, malícia, desigualdade e exclusão, decorrentes da invasão das igrejas evangélicas, são consideradas como uma ameaça à existência étnica diferenciada assentada na cultura. Esse entendimento é notável na consideração de Pereira (2016, p. 53), de que “através dessa religião que está acabando com nosso povo indígena. Acabam com tudo, rituais. O que somos? [...] no passado, foi derramado sangue. E agora, não. Estão matando nossos costumes, cultura e rituais”, e continua “Se perdemos nossa *identidade*. Tudo o que temos é isso. Isso que eu tenho para falar. Não podemos perder” (p. 54, grifo nosso).

A inserção e influência das igrejas nos territórios indígenas é uma questão importante e necessária de ser pautada, tal como tem feito o psicólogo e pesquisador Roberto Chaparro, por ser uma situação-problema vivenciada por outros povos. Os Kaiowá e Guaraní no Mato Grosso do Sul têm vivenciado situações graves de violência, relacionadas ao que tem sido definido como “intolerância religiosa” (Kuñangue Aty Guasu, 2022). Os acontecimentos violentos envolvem incêndios criminosos de *Oga Pysy* (casa de reza), ameaças e agressões, e até mesmo assassinatos cruéis de rezadores/as⁷⁵ (Kuñangue Aty Guasu, 2022).

Sobre a atuação da psicologia no território, as lideranças Kaingang trazem narrativas interessantes, que partem, num primeiro momento, do desconhecimento quanto ao fazer da profissional para a construção de relações colaborativas: “A gente nunca teve conhecimento da Psicologia, dentro da aldeia. Sempre que passou na minha aldeia, foi antropólogo (Campos, 2016, p. 59) e “eu não entendia. Ela [*psicóloga Juliana Tiveron*] chegou e me falou” (Pereira, 2016, p. 55). Diferentemente do antropólogo que “colheu [informações], levou para outro lugar [...] não mostrou nada sobre o nosso povo” (Pereira, 2016, p. 55), a psicóloga é considerada “muito querida” (p. 55) por realizar “um trabalho excelente” (Campos, 2016, p. 60).

Como essa narrativa não se trata de desqualificar o trabalho da antropologia, mas de mostrar que em situações específicas, a depender da postura ética e política, especialmente do modo como o trabalho é realizado, a psicologia pode oferecer contribuições mais valorizadas que a antropologia, não pela hierarquização entre as disciplinas, como se costuma fazer

⁷⁵ As violências relacionadas à intolerância religiosa atingiram o extremo do assassinato de um casal de rezadores no município de Aral Moreira. Sebastiana (ñandesy) e Rufino (ñanderu) foram queimados vivos dentro de sua casa. Ver: <https://contrapoder.net/artigo/sebastiana-e-rufino-liderancas-espirituais-guarani-kaiowa-foram-assassinadas-por-defender-seu-territorio/>

sobrepondo o saber antropológico aos demais, mas pela atuação concreta. Ainda, nos faz refletir sobre a importância dos modos de construção das relações e vínculos com as comunidades, bem como sobre a repercussão negativa da perspectiva extrativista no trato com as comunidades.

Sobre a participação no encontro do CRP/SP, Pereira (2016, p. 54) afirma: “Sinto que, como estamos buscando forças, através de vocês, *vamos nos fortalecendo cada vez mais*. E [n]os conhecendo e também olhando, vendo que têm pessoas interessadas em ajudar mais indígenas. Então, nem tudo está perdido”. Na mesma direção, Campos (2016, p. 59) avalia como “uma satisfação grande estar aqui [no encontro] porque trazemos conhecimentos do dia a dia que vivemos na aldeia. E o pessoal da Psicologia que mora na cidade não sabe [...] É importante porque pode levar adiante nosso conhecimento” e “estou feliz com esse trabalho, com a gente também. Porque estamos aprendendo. E vocês também, com a gente. Cada um aprende um pouco [...] Vamos pegar e fazer uma junção que vai *fortalecer* cada dia mais” (p. 60, grifo nosso).

As palavras e avaliações de Pereira (2016) e Campos (2016) nos apresentam a potência da relação estratégica para o fortalecimento coletivo através da partilha dialógica de conhecimentos, na qual se aprende um com o outro, mutuamente, cada um a partir de seus lugares e saberes, de forma que se possa construir “um[uns] conhecimento[s] que vai [vão] caminhar” (Campos, 2016, p. 59).

Em sentido próximo das preocupações apresentadas por Pereira (2016) e Campos (2016) sobre o impacto da religião evangélica na cultura Kaingang, Sergio Macena (2016), liderança espiritual do povo Guarani M’bya, da Aldeia Rio Silveira (Bertioga/SP), afirma que “a nossa espiritualidade é muito importante para a gente” (p. 64), situando a relevância dos rituais sagrados, como o batismo das crianças na manutenção da cultura e da “sobrevivência” (p. 65) étnica.

Macena (2016, p. 67) explica que “no nosso costume guarani não existe curso para pajé. Porque quando se fala da espiritualidade, não existe isso”, e ainda, distingue as diferentes modalidades de líderes espirituais para os M’bya: “Existe o pajé que cura espiritualmente e existe o pajé raizeiro, que só cuida com medicamento tradicional [...] E tem o pajé que só trabalha com o nome indígena”. As pontuações de Sergio Macena (2016) informam a multiplicidade de modos no interior das práticas culturais e espirituais dos povos, bem como as especificidades do processo de formação.

Sobre o tema da educação escolar, Macena (2016, p. 66) compartilha que antes não era necessária, mas que atualmente é preciso para que os indígenas tenham “faculdade para poder

defender seu povo”, e afirma que “nós optamos para formar [*indígenas*] próprios da comunidade para dar aula dentro da comunidade. Porque ele vai ter o seu conhecimento, a cultura”. Encerra sua fala fazendo um convite para que se alguém “quiser visitar, a porta está aberta. A [psicóloga] Mary visita sempre a aldeia [...] Tem a minha casa de reza, pra vocês conhecerem. [...] Alguma coisa que vocês quiserem, até conhecimento mais de perto, pode estar lá na minha aldeia” (Macena, 2016, p. 68). Essa é uma importante e bonita demonstração da abertura para o diálogo.

Erenilson de Souza (2016), jovem pertencente ao povo Manchineri, do Acre, aborda temas semelhantes aos das lideranças anteriores, como a influência das igrejas evangélicas, a espiritualidade e educação para os povos indígenas, tendo como pano de fundo o debate sobre o uso tradicional da ayahuasca. Souza (2016, p. 71, grifo nosso) afirma que “a gente sofre muito *preconceito* no Acre, com essa questão do uso [de] chá de Ayahuasca, *principalmente das religiões protestantes*. Falam que nossos rituais são coisas profanas”, sendo que essa prática é considerada na experiência indígena como “uma manifestação da cultura que envolve um complexo de coisas envolvendo cosmologia, alimentação, cantos, rituais e vivência no cotidiano, bem como os ensinamentos dos velhos” (p. 75).

Para além da discriminação e demonização das práticas tradicionais, o caso do uso da ayahuasca passa também por apropriações indevidas, a exemplo da mercantilização e banalização, que difere dos modos ancestralmente manejados pelos povos originários, o que para Souza (2016, p. 71/72) é preocupante:

Diferente também do que tem ido para as cidades. Que é uma outra questão que é muito *preocupante* para nós, povos indígenas. Tem toda essa questão da *apropriação do conhecimento indígena transformado em coisa que vira mercadoria*. É meio *banalizado*, na verdade. Então são coisas também que atingem os povos indígenas. E muitas vezes acontece alguma coisa na cidade por causa do uso de uma planta de uma forma totalmente fora da concepção indígena. A primeira coisa que a mídia fala, “ah, mas isso aí veio dos indígenas. Conhecimento que foi dos indígenas”. Sendo que na verdade o nosso uso tradicional das plantas tem outra dimensão. Não é todo mundo que pode usar as plantas, a não ser uma pessoa que esteja preparada, e tenha feito vários dias de preparação corporal, física, mental, para poder usar esse tipo de planta. Porque tem todo um conjunto de fatores, que é muito arriscado. Mesmo para a gente indígena, não podemos ultrapassar algumas barreiras que a natureza ensina para a gente. Por exemplo, nós temos a terra, que como foi falado de manhã, é como se fosse uma mãe mesmo. Então a ayahuasca seria como se fosse uma representação dessa mãe para nós,

como se fosse uma mãe para nós. Ela que põe a gente em contato com esses outros mundos e vem nos ensinar como temos que viver.

A citação é extensa porque descreve e fundamenta o argumento do autor sobre o que ele nomeia de forma crítica com apropriação, mercantilização e banalização do conhecimento indígena, processo esse que também requer atenção, pois se apresenta como outro modo de colonizar os saberes e modos originários, não pela negação, mas pela assimilação descontextualizada e desrespeitosa.

Esse tema se relaciona com as políticas de pesquisa envolvendo comunidades e pessoas indígenas. Souza (2016, pp. 72-73) alerta ser importante falar sobre “métodos de pesquisas para as culturas dos povos indígenas”, pois “muitos pesquisadores/as que chegam nas terras indígenas ou mesmo em pesquisas com indígenas que estão nas cidades, [e diz:] é ‘a gente vem ajudar’”, qualificando essa postura como “concepção totalmente eurocêntrica”, que remete à perspectiva salvacionista do colonizador diante da existência dos colonizados. De acordo com Souza (2016, p. 73), essa é “Uma ótica que a gente chama de ocidental, e muitas vezes os métodos de pesquisas em uma ótica só não dão conta de explicar uma cultura tradicional indígena”.

Essas práticas salvacionistas, eurocêntricas e ocidentalizadas fazem parte do arsenal colonial na relação de pesquisadores/as com os povos indígenas que precisam ser combatidas na busca por formas dialógicas. Nesse sentido, Souza (2016, p. 76) orienta:

*Você tem que ir lá e conhecer a cultura. É muito difícil a gente pesquisar uma cultura indígena porque a gente vem carregado de um estudo que é de fora. Então a gente tenta adaptar as formas de descrever uma cultura como ela é, e o jeito mais fácil que a gente tem, é indo para as aldeias e descrever um povo não com nossas concepções mais com as concepções do que é tal coisas para ele*⁷⁶.

Essa situação se contrasta com a condução de investigações pelos próprios povos indígenas, não como crença na essencialização e na garantia de que o manuseio de métodos científicos (coloniais) pelos povos seja uma garantia de libertação das dimensões coloniais/colonizantes, mas pelas possibilidades de ampliação e subversão teórica e reflexiva dos lugares históricos e ontológicos ocupados pelos povos indígenas em seus processos formativos. Souza (2016, p. 70) relata sua experiência acadêmica de “levar o Observatório lá para o Acre, para a minha etnia, para estudar a questão da música e o uso tradicional da ayahuasca dentro da nossa cultura”. Souza (2016, p. 71) afirma que “foi muito interessante,

⁷⁶ Essa orientação nos remete à perspectiva de “deslocamento cosmológico” compartilhado por Atrius Kariboca.

porque eu acabei descobrindo várias outras coisas. Principalmente da nossa relação espiritual. Que não é só espiritual, mas envolve todo um conjunto de acontecimentos que estão ligados, tanto do viver no cotidiano quanto dentro do ritual”, definindo esse processo com uma “relação de simbiose com a natureza [...] importante para o fortalecimento da cultura tradicional”.

Ainda sobre a relação dos povos indígenas com a universidade, Souza (2016, p. 73) aponta que “a entrada nossa, dos povos indígenas dentro das universidades, não significa que nós vamos perder nossa ancestralidade [...] Não que eu quero me transformar no outro, mas por outro lado nós também dependemos de um movimento de resistência”, entendido como “se apropriar desses outros conhecimentos para a gente fazer esse diálogo com o Estado e de repente também reivindicar umas escolas para as nossas aldeias e expor nossas capacidades como seres capazes de aprender e ensinar”. Aqui nos parece importante destacar a distinção entre os processos de apropriação do conhecimento, realizado por não indígena para a mercantilização, e o pelos indígenas com a finalidade de resistência, diálogo e reivindicação.

Partindo de uma vivência distinta da universitária, Liderjane Kaxixó (2016) participou trazendo contribuições de sua experiência advinda do estado de Minas Gerais. O início de sua intervenção é uma denúncia dos impactos da colonização e da perpetuação das violências coloniais na vida dos povos indígenas: “Viemos sofrendo muito abuso, tanto de expulsar nossos antepassados da terra, como também estupraram nossos parentes e antepassados” (Kaxixó, 2016, p. 79). Liderjane (2016) afirma que algumas das consequências desse processo é o “medo muito grande. Uma fobia de tudo” (p. 79) e que há “muita depressão, ansiedade dentro da comunidade”, tendo como agentes atuais da violência adoecedora o “fazendeiro, genocídio” e “pela igreja que tem medo de tudo”.

Esses efeitos psicossociais têm origem em condições materiais da existência atual das comunidades, como as ameaças de “colocarem veneno na nossa água, de motoqueiro encapuzado pegar os meninos na escola que fica a quilômetros da aldeia. De fazendeiro jogar caminhão de gás em cima do carro da saúde” (Liderjane, 2016, p. 80). O medo que Liderjane descreve não é algo antecipatório ou imaginativo, tem fundamentação nas verbalizações dos atores da violência e em acontecimentos concretos vivenciados por diferentes povos e em diferentes territórios (Cimi, 2023).

Nesse contexto, além de dizer que estar no encontro e conversar “é um aprendizado muito grande”, Liderjane Kaxixó (2016, p. 80, grifo nosso) questiona as/os psicólogas/os: “Como lidar com essa ansiedade, com essa fragilidade que temos na nossa comunidade?”, e continua dizendo que “Tem muitos que frequentam psiquiatras, psicólogos. Então, é algo que, hoje, temos muito medo e não queremos mais sentir. *Só queremos viver bem na nossa terra*”.

Endossando a pergunta de Liderjane, nossa problematização vai no sentido de indagar se para essas situações descritas por ela, de envenenamento, sequestro e ataques, a melhor solução ou a possível seria o atendimento psiquiátrico e/ou psicológico? Como atua, para que serve e qual psicologia é necessária no acompanhamento de pessoas que experienciam situações de “viver em uma comunidade em perigo”? (Kaxixó, 2016, p. 80). São questões que precisamos enfrentar ao nos propormos relacionar com a realidade dos povos.

A possibilidade de resposta para essas e outras perguntas está justamente no encontro com o território, não está fora, externo às comunidades. A própria Liderjane Kaxixó (2016) oferece pistas ao contestar a pergunta de um participante do evento sobre os motivos da resistência indígena: “Ainda temos esperança de viver, não deixar morrer. O que nos faz ficar firme e não deixar nos abater? É isso: *a memória, amor à terra, árvore, lugar*, não há um amor a um [único] ser. É a um lugar, estado. Tudo” (p. 80). Esperança, memória, amor e relações com o lugar, essas são indicações possíveis para o enfrentamento das violências e violações. A(s) psicologia(s) pode(m) colaborar com esses temas? Se a resposta for afirmativa, então há o que podemos fazer, de forma respeitosa e dialógica como as lideranças têm exigido.

No decorrer de sua fala Liderjane explica processos de produção de memória intergeracional, apontando a importância do repasse entre as gerações, como produção simbólica, intersubjetiva e política fundamental para “não deixar morrer a cultura, o saber. [...] Passando à frente, sem deixar morrer o princípio, a base” (Kaxixó, 2016, p. 81), pois avalia que o que “acaba com a nação, com o ser humano, é a falta de memória” (p. 81). A desmemória, próximo do que os zapatistas concebem e Pavón-Cuellar e Mentinis (2020) discutem, é apontada como um perigo à existência da humanidade.

De modo articulado, Pedro Macena (2016) nos brinda com uma potente e bonita contribuição sobre educação a partir da perspectiva Guarani M’bya. Segundo Macena (2016, p. 84):

educação, para o povo guarani, não é apenas uma formação. Formação, para nós, não é educação. *Educação é onde há o respeito, uma cultura preservada, uma educação de forma tradicional. A educação onde você tem um grande conhecimento e sabedoria dentro da tradição.* Essa é a educação do povo guarani. A educação não é uma caneta, um livro, uma escrita que faz você educado. *Não adianta você ter a formação e você ser mal-educado. Então, isso também não serve nada.*

Nessa compreensão, há a distinção entre educação e formação, sendo a primeira algo mais amplo, relacionada com práticas, valores e concepções fundamentadas nos conhecimentos e espacialidades tradicionais, enquanto a formação aparece vinculada à titulação. Macena

(2016, p. 84) afirma que “para nós, guarani, a educação está no tempo de tudo: do dia, da natureza, do sol, da lua, tudo isso vem junto com a educação e aprendizagem nossa”, sendo que “A educação não está lá, fora da aldeia. Está dentro da aldeia, com seu povo, com a natureza, a educação está ali. A educação está em volta, é só a gente perceber”.

Essa perspectiva desvincula a concepção de educação das instituições de ensino e estende para o cenário da vida, em especial desde a relação com os elementos que compõem o mundo e o entorno da vida. O que não impede a articulação com outras modalidades de conhecimento, inclusive da educação escolar indígena reivindicada pelas lideranças, pois há o entendimento de que “é importante essa integração do conhecimento. Tem dois lados do conhecimento: a minha cultura e a cultura do não indígena”, de modo que “o guarani tem que ter esse conhecimento, sem deixar de ser guarani, porque o nosso espírito é guarani e nós não podemos mudar” (P. Macena, 2016, p. 87). Essa afirmação se relaciona com o apresentado por Souza (2016) anteriormente sobre se apropriar do conhecimento sem perder a ancestralidade.

Nesse sentido, Pedro Macena (2016, p. 87) faz o alerta de que “O conhecimento não indígena é bom, mas desde que você tenha esse controle. Se você não tiver o controle para armazenar as coisas boas, ele vai prejudicar”, se referindo a problemas políticos que envolvem o que qualifica como inteligência prejudicial⁷⁷. No âmbito da educação infantil, Pedro Macedo (2016) ilustra essa compreensão com a reflexão sobre o tempo de aprendizado das crianças e as pressões impostas pela lógica escolar:

A criança não pode sofrer pressão dentro de uma unidade, não tem que pressionar para que a criança passe de ano. Acho que nós, como educadores, não podemos trabalhar com o nosso tempo, temos que aprender a trabalhar com o tempo da criança, e isso é a parte fundamental para que a criança desenvolva a aprendizagem. Então, essa é a cultura guarani: trabalhar com o tempo da criança, não com o tempo do professor (p. 85).

Essa questão é extremamente contextual para a experiência escolar não indígena, na qual a lógica de formar sujeitos competitivos e adaptados à lógica do mercado de trabalho tem sido um importante fator de adoecimento de crianças, jovens e adultos. Os altos índices de encaminhamento para avaliação psicológica e psiquiátrica são uma evidência desse processo.

Pedro Macena (2016) apresenta a luta pela garantia da educação diferenciada desde a concepção guarani, como um desafio que tem sido possível enfrentar a partir do respeito da Secretaria de Educação aos modos próprios da comunidade. Através das mobilizações coletivas

⁷⁷ Podemos exemplificar com os conhecimentos utilizados para as tecnologias de guerra e extermínio de coletividades, ou os próprios agrotóxicos que envenenam territórios e pessoas.

conseguiram conquistar um “calendário próprio”, “livro didático” e atividades elaboradas pelos indígenas, e a criação dos “planejamentos pedagógicos” (p. 85). Sobre esse processo, Macena (2016, p. 85) compartilha a seguinte narrativa:

a gente vai, senta com os mais velhos, elaboramos um trabalho que vai ser passado durante o mês de janeiro, que efeito o mês vai ter. Janeiro vai ter batizado? Então, vai trabalhar em cima do batizado com as crianças, falando qual a importância do batizado, qual a importância desse batizado na aldeia que vai acontecer, então, a gente já vai trabalhando com as crianças o batizado [...] Então, a gente vai trabalhando conforme o tempo, o ciclo da natureza. Cada mês a natureza se mostra de outra forma diferente.

Macena (2016) finaliza sua intervenção, agradecendo os minutos concedidos para sua fala, mas faz uma crítica ao modelo da conversa pautado no tempo cronológico: “Ao mesmo tempo eles querem ouvir, mas não dá tempo para a gente. Então, isso é muito complicado, nós, guaranis, não entendemos, porque nós não vivemos desse minuto, nós vivemos com tempo”. Esse é um apontamento comum dos povos indígenas sobre as limitações dos moldes ocidentais de organização, e que requer ser repensado quando da articulação com as comunidades e suas temporalidades outras.

Paulo Wassu Cocal (2016) traz à tona a questão dos indígenas em contexto urbano. Natural do estado de Alagoas, narra sua experiência de migração para São Paulo atrás do que chama de buscar a “melhora” (p. 91) pelas dificuldades vivenciadas no território de origem. Dos problemas enfrentados nos espaços das cidades, a moradia é destacada como a “mais precária” (p. 99), seguida do acesso à saúde e outros temas, como o traslado do corpo de pessoas falecidas. Wassu Cocal (2016) aponta que a mobilização dos indígenas em contexto urbano, articulada às organizações dos territórios originários, tem possibilitado avançar na luta por direitos em um cenário em que “o poder público ele põe barreira na nossa frente, mas nós conseguimos quebrar ela” (p. 99).

Os dados do Censo realizado em 2022 registram que mais da metade da população indígena vive atualmente em áreas urbanas, o que demanda a análise sensível de suas realidades e necessidades, bem como a identificação dos motivos causadores das migrações para que também possam ser trabalhados nos territórios (IBGE, 2023).

Sobre o acesso e interlocução com as universidades, Paulo Wassu Cocal (2016, pp. 94-95) situa a importância das faculdades “abrir as portas” para os povos indígenas, por meio de atividades como as “palestras” e “oportunidade para poder estar ingressando também junto e fortalecendo aqui o contexto urbano”.

Já o texto de Emerson Souza (2016), que finaliza a primeira parte do livro, propõe convites reflexivos e práticos para a psicologia na relação com os povos originários a partir da problematização da data celebrativa do “dia do índio”. Souza (2016) aponta para a necessidade de reconhecimento da diversidade de povos indígenas no Brasil, da memória das violências coloniais e suas consequências. Sobre esses dois últimos aspectos, Souza (2016, p. 101) recorda que a colonização é responsável pelo “massacre ocorrido nestes últimos 516 anos de invasão”, tendo repercussões no “sofrimento causado pelo colonialismo, por teorias evolucionistas, racistas, discriminatórias e preconceituosas justificadas por grande parte da ciência” e da “invasão ideológica, do estupro de crianças e mulheres indígenas em diversas regiões do Brasil, com mortes e assassinatos de muitas lideranças indígenas vitimadas pela ocupação desenfreada de seus territórios pelo agronegócio e multinacionais”.

Souza (2016) também convida a refletir sobre os direitos indígenas garantidos constitucionalmente, mas que não são cumpridos, a exemplo das demarcações de terras. Menciona as comunidades que “vivem nas cidades grandes vitimadas pelo descaso e crescimento populacional” (p. 101), afetadas pela “migração forçada, expulsão de seus territórios tradicionais e violação de direitos” (p. 102).

De forma muito significativa, afirma a necessidade das/os psicólogas/os “questionar[em] suas futuras práticas frente ao sofrimento, luta e golpes sofridos pelos povos e comunidades indígenas em todo Brasil” (Souza, 2016, p. 102). Esse questionamento, segundo Souza (2016), precisa estar acompanhado da reflexão sobre

a formação e troca de saberes entre a Psicologia e Povos Indígenas, na diversidade brasileira, nas culturas de vários povos, na sua religião, sua arte, sua linguagem, seu conhecimento ancestral, sua organização social e política, sua literatura, conhecimento milenar e, sobretudo, seu bem viver (p. 102).

Esses convites realizados por Emerson Souza (2016) e todas as demais lideranças remetem à urgência da implicação comprometida da psicologia com as realidades, histórias, lutas e necessidades dos povos originários. As iniciativas do CRP/SP e dos profissionais envolvidos vão nessa direção. Compartilhamos a seguir algumas das contribuições de psicólogas que estiverem construindo esses espaços e promovendo interlocuções com pessoas e comunidades indígenas.

Atuação de psicólogas/os com povos indígenas – uma posição política sim!

O texto de abertura da “parte dois – profissionais à procura do bem viver” é de autoria de Luiz Berni (2016), que finaliza as contribuições do primeiro livro publicado pelo CRP/SP,

em 2010. Diferente da abordagem no texto anterior, Berni (2016) é mais sucinto e centra seus argumentos na formação em psicologia frente às realidades indígenas, contextualizando às orientações éticas da profissão e em diálogo com os movimentos realizados pelo CRP/SP. Berni (2016, p. 104, grifo nosso) apresenta uma crítica relevante à Psicologia, afirmando que “aos olhos de uma Psicologia mais convencional, marcada por um viés euro-estadunidense ainda muito presente nos processos formativos, tal relação [entre Psicologia e Povos Indígenas] *parece impossível* atribuindo-se a ela um viés de pura militância ideológica, ou religiosa, desprovida de caráter científico”.

Diante desta perspectiva de “moldes convencionais” (Berni, 2016, p. 106) e percepção ideologicamente despolitizada, o autor apresenta argumentos institucionais sobre a regulamentação da profissão e o compromisso ético de aproximação das “necessidades da sociedade” (p. 104); de argumentos legais quanto à característica “multiétnica” do Brasil e as legislações específicas voltadas a determinadas populações como forma de enfrentar os desconhecimentos, invisibilizações, preconceitos e discriminações. Dessa forma, o autor afirma que o diálogo com a

diversidade cultural própria de nosso país distancia-se de uma ação meramente ideológica, e passa a ser uma ação científica da mais alta relevância social, pois conectada, como deve ser, com as necessidades do povo, além de estar amparada pela ética profissional (Berni, 2016, p. 108).

Nesse caminho, e como agente ativo nesse processo, Berni (2016) situa as atividades de aproximação do CRP/SP com os povos indígenas como de “importante protagonismo” (p. 106), fundamentalmente por meio dos encontros promovidos pelo Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas. De acordo com Berni (2016, p. 106), essas articulações foram relevantes para referenciar os modos de realizar as aproximações, tendo como resposta do primeiro ciclo de encontros as “recomendações ao psicólogo no trabalho com populações indígenas”, registradas no livro do CRP/SP de 2010, e a compreensão de que:

Dentre estas indicações está o fomento ao *protagonismo dessas populações*, ou seja, a melhor forma de ajudá-los a vencer a dor promovida pela discriminação, pela desagregação cultural é fazê-los perceberem-se potentes para enfrentar, eles próprios, a dor de modo a contribuir para a reestruturação de suas identidades, a partir de seus próprios valores e culturas. *O simples fato de terem voz e poderem ser ouvidos, e ouvirem-se a si mesmos, foi, em muitos momentos, altamente terapêutico. Sendo esta uma das mais veementes recomendações aos psicólogos.* Algo que tem profunda adesão aos princípios mais caros da Psicologia, pois só é possível *dar voz* a alguém se o

interlocutor foi capaz de ouvir esse alguém, ou na melhor acepção da Psicologia, se os profissionais forem capazes de realizar uma escuta qualificada, uma escuta ativa (grifos nossos).

Destas afirmações de Berni (2016), destacamos as noções de protagonismo dos povos indígenas, a disponibilidade das/os profissionais e da categoria à escuta de suas realidades, e a noção de “dar a voz”. Estamos seguros e em concordância com as duas primeiras perspectivas, de que é fundamental incentivar a participação das comunidades de forma protagonista e da necessidade de escuta “ativa”/“qualificada”. No caso da proposta de “dar a voz”, como mencionado anteriormente, entendemos ser necessário “dar ouvidos”, pois bem sabemos que os povos possuem suas vozes e têm muito a nos dizer quando nos propomos ao lugar solidário e ético da escuta, tal como afirma Godoy (2016, p. 118): “As populações indígenas não precisam que lhes deem voz, elas já a têm. É preciso que lhes dê ouvidos: do mesmo modo, não se trata de empoderá-las, visto que possuem lideranças muito bem articuladas, inclusive com agências internacionais”.

De forma mais específica, Berni (2016, p. 106) propõe para esses movimentos de aproximação das “perspectivas do Construtivismo” e dos “Métodos de Investigação Ativa”, por entender serem “mais aderente à realidade brasileira e latino-americana” ao se “contrapor às perspectivas euro-estadunidenses, pautados por um olhar popperiano in vitro, ainda muito frequentes nos processos formativos”. E ainda, sobre esse aspecto teórico-metodológico, indica as reflexões epistêmicas das “Epistemologias Pós-Coloniais” e “Epistemologias do Sul”, por “apresentarem um esforço teórico múltiplo de caráter aberto preocupado em referendar diferentes formas de conhecimentos e saberes (Wirth, 2013), como os de origem científica, próprios da Psicologia, com aqueles de origem tradicional, próprios dos Povos Indígenas” (p. 108).

Esse esforço de Berni (2016) em buscar alternativas que fundamentam os possíveis diálogos da psicologia com os povos indígenas é valioso, apesar de não termos total concordância com as sugestões apresentadas.

Em colaboração com o tema, Daniela Godoy (2016, p. 113), apoiada na concepção de “interculturalidade”, oferece importantes contribuições ao debate, afirmando ser “um conceito necessário no processo de transformação das relações étnico-raciais” que “implica uma busca ativa para a construção de relações entre grupos socioculturais distintos, tendo como fundamento a disposição para aprender e mudar mediante o contato com o outro”.

Nesse sentido, Godoy (2016) defende a noção de “ser afetado[a]” como “condição *sine qua non*” (p. 115) da “escuta psicológica” (p. 115) como “possibilidade de experimentar novas

posições discursivas, ver as coisas de outro ponto de vista e, ao fazer isso, se posicionar, ou seja, assumir responsabilidade por aquilo que o afetou” (pp. 117-118), pois ao “colocar entre parênteses nossos *a priori* temos a oportunidade de *construir pontes epistemológicas e ontológicas*” (p. 118, grifo nosso).

Essa proposta de Godoy (2016) está baseada no entendimento de que “Se não formos capazes de deixar que Outros mundos nos penetrem, nossos medos, preconceitos e certezas atuarão à revelia de qualquer proposta teórica”. Essas afirmações nos remetem à importância de uma postura ético-política amparada por perspectivas teóricas e epistemológicas, mas que seja capaz de ir além destas, valorizando o encontro, a disponibilidade e abertura aos conhecimentos dos povos originários, bem como a humildade em “desaprender” (Martins, 2021) com as coletividades.

Nesse processo a afetação proposta por Godoy (2016, p. 119) se apresenta como um modo potente ao significar uma “implicação subjetiva, numa tomada de posição, não apenas numa comoção circunstancial”, articulada à interculturalidade como pressuposição de “troca, aprendizado mútuo, abertura para o Outro”, pois:

há uma série de saberes não escutados, que de um lado estão gritando nas vozes de indígenas aldeados, universitários, urbanos, ressurgidos, e de outro, que estão sendo ditos nos corpos, nos fazeres cotidianos de nossa sociedade, que sem se dar conta mantém hábitos, e diversos modos de viver herdados destes povos.

O psicólogo Danilo Guimarães (2016, p. 178) se propõe a discutir a relação entre a psicologia e o que chama de “questão indígena no Brasil”. Suas elaborações partem da perspectiva da psicologia cultural, pela qual aposta que seja possível a “integração entre estudos culturais e psicológicos, defrontando-se com as tensões que emergem na tentativa de interlocução interdisciplinar a respeito das relações eu-outro-mundo [...] ao trabalhar com a articulação de disciplinas, tais como a antropologia e a etnologia” (pp. 178-179). Esse esforço interdisciplinar, especialmente com estudos antropológicos, nos parece potente e frutífero pelos acúmulos de conhecimento produzidos, que se expressam nas dimensões epistemológicas e metodológicas, podendo colaborar nas aproximações da psicologia com os povos originários, tal como temos experienciado em nossas práticas e políticas de pesquisa (Faria, 2024).

Guimarães (2016, p. 179) aponta dois “desafios enfrentados pelos profissionais [da psicologia] no atendimento às pessoas pertencentes a essas populações [indígenas]”: o primeiro é referente “às especificidades do campo de atuação, que envolve a necessidade de *instrumentalização intercultural* do psicólogo” (grifo nosso), e o segundo a “escassa oportunidade que os estudantes de psicologia têm de desenvolverem atividades que envolvam

pessoas pertencentes às etnias indígenas e, portanto, de entrarem com contato, ao longo da formação universitária, com dimensões da experiência profissional necessárias”. A consideração sobre a dimensão intercultural se encontra com as contribuições de Godoy (2016), e da formação em psicologia com as pontuações de Berni (2016), compartilhadas anteriormente.

Estamos de acordo, e nos parece importante ressaltar por ser a ênfase do presente estudo, as condições limitantes da formação em Psicologia, que em nosso caso, mesmo em um contexto de intensa presença indígena, eram escassas ou inexistentes as iniciativas de vinculação com as realidades dos povos originários nos âmbitos da pesquisa, ensino e extensão. Pelo que temos acompanhado, esse cenário tem se transformado com a oferta de campos de estágios e experiências de pesquisa com comunidades indígenas.

Para Guimarães (2016, p. 180), “a aproximação da psicologia brasileira às questões indígenas [...] é de grande relevância para as populações indígenas que sofrem, historicamente, com os impactos relativos à invasão de suas terras de origem” e “também extremamente relevante para a própria psicologia enquanto área do saber, ciência e profissão”. O autor enfatiza em seu texto o segundo aspecto, referente à importância das aproximações com os conhecimentos dos povos indígenas para a psicologia.

Para esse objetivo, os caminhos argumentativos-reflexivos utilizados por Guimarães (2016, p. 180) parte do “processo histórico-cultural de construção da psicologia”, tendo como contexto o que nomeia como “migração dos europeus” e “o encontro com a diversidade”, perpassado pela “inquietação, confusão, dispersão e medo da mistura que poderia ocorrer nas margens, nas fronteiras da relação com a alteridade, ou seja, relação com pessoas e seres estrangeiros, diferentes e desconhecidos” (p. 181) e a “situação psicossocial em que o europeu do século XVI se encontrava potencializava, portanto, afetos relacionados ao medo e à agressividade, especialmente dirigidos a pessoas oriundas de povos e culturas potencialmente ameaçadoras” (p. 181), sendo estes os antecedentes histórico e cultural do desenvolvimento da psicologia moderna fundada pelo etnocentrismo baseado na “fascinação que tomou conta da Europa a respeito dos modos de vida” (p. 182) dos indígenas (naturais) em oposição aos europeus (dotados de cultura).

Essa leitura nos parece problemática por no mínimo dois motivos: o primeiro, é o eufemismo relativo à definição do processo colonial a partir dos termos de “migração” e “encontro com a diversidade”; o segundo, por localizar/contextualizar a partir das características subjetivas/afetivas dos colonizadores de “inquietação, confusão, dispersão e medo da mistura”, ocultando as motivações tão bem definidas desses sujeitos em seus objetivos

de expansão do poder através do que chamaram de “conquista”, que para os povos indígenas significou a invasão, massacre e extermínio de seus corpos-territórios. Essa perspectiva reforça a narrativa colonial dicotômica e desigual de humanização dos europeus em detrimento da ocultação dos povos originários.

Apesar disso e em outras partes do texto, Guimarães (2016) traz afirmações significativas, tais como a de que “O reconhecimento da importância dos povos não ocidentais para a construção de conhecimento científico, contudo, ainda é raro” (p. 183) e “O desenvolvimento de maneiras adequadas para se lidar com a diferença, por sua vez, constitui-se numa das grandes contribuições que os muitos povos indígenas têm oferecido e ainda têm a oferecer à Psicologia” (p. 184).

Para enfrentar os desafios da aproximação da psicologia com os povos indígenas, Guimarães (2016, p. 185) aponta “dois aspectos fundamentais”, que consistem na “revisão de aspectos teóricos e metodológicos das abordagens clássicas da psicologia” e “atenção às pessoas indígenas, como forma de retorno do aprendizado que a nossa área de conhecimento adquiriu e vem adquirindo, direta ou indiretamente, a partir do contato com eles e com seus ancestrais”. Esse primeiro ponto é de extrema relevância pelo que temos argumentado em consonância com outras/os autoras/es, inclusive com esse autor, sobre a descontextualização dos conhecimentos e formação em psicologia baseada nos fundamentos teóricos e metodológicos eurocêntricos e estadunidenses.

Guimarães (2016, p. 185) compreende que a revisão teórico-metodológica “implica a compreensão da diversidade de hábitos e práticas de cada cultura, que orientam de um jeito próprio o bem viver de seus membros” e o “reconhecimento e a inclusão dos pontos de vista de conceitos não ocidentais como parte da compreensão psicológica”, de modo a gerar “consequências para a maneira como o psicólogo passará a intervir junto àqueles com quem trabalha”.

Quanto ao segundo aspecto, de “devolver o conhecimento que elaboramos a partir do contato direto ou indireto com os povos indígenas”, entendemos ser imprescindível a postura crítica para que esse retorno não se configure como mais uma forma de reprodução de paradigmas coloniais e desumanizantes, tais como os que estão na gênese da psicologia com a dicotomização hierarquizante que funda a relação entre europeus e indígenas. Essa crítica perpassa a revisão dessas produções, de modo a compreender suas bases e promover rupturas com os esquemas de inferiorização.

Nesse sentido, Guimarães (2016, p. 186) destaca a importância da convivência, diálogo e disponibilidade na construção de relações colaborativas, que respeite e considere a

integralidade dos povos, que “envolve os significados pessoais e a situação objetiva de vida e o entendimento e respeito às noções de saúde e doença desde a perspectiva da cultura particular”, juntamente com “o desafio de colaboração para a construção de canais comunicativos significativos entre comunidades, profissionais e culturas”.

O autor aposta na possibilidade da psicologia “enquanto campo de conhecimento” (Guimarães, 2016, p. 186), pelas características relacionadas a escuta e intervenção, contribuir na “mediação de diálogos e viabilização de momentos férteis de convivência entre pessoas e comunidades indígenas e pessoas e instituições da sociedade envolvente, não indígenas”. Essa perspectiva encontra materialidade nas experiências narradas pela atuação de profissionais em espaços de saúde, tal como a Casai (Garfunkel, 2010), e desde as demandas de intervenção em questões pontuais (Stock, 2010).

Em contribuição com suas orientandas de graduação e mestrado (Flaviana Sousa, Marília Benedito e Rafaela Achatz), Guimarães et al. (2016) compartilham experiências de pesquisa e extensão da Rede de Atenção à Pessoa Indígena, vinculada ao Instituto de Psicologia da USP, “que tem como horizonte a ampliação das possibilidades de diálogos em contextos interétnicos concretos” (p. 189), tendo como proposta “tecer uma rede de projetos em parceria com indígenas” (p. 190), a partir do objetivo de apoiar processos de “autoafirmação étnica” (p. 190), considerado aspecto fundamental para “a superação das vulnerabilidades psicossociais que os povos indígenas enfrentam no presente” (pp. 190-191) decorrente dos “processos coloniais e pós-coloniais” (p. 191).

As autoras iniciam o texto com a ressalva de que não temos o intuito de falar pelas(os) indígenas, *tampouco de dar voz a(o)s indígenas*, práticas que consideramos bastante comuns na academia e nos movimentos sociais e que, não raro, acabam por evidenciar a manutenção de posturas historicamente colonialistas sobre esses povos. Os povos indígenas sempre manifestaram a sua voz de forma autônoma. Desde a invasão de suas terras, séculos atrás, dirigem seus discursos à sociedade colonial e pós-colonial, *embora sejam pouco escutados*. Não precisam, portanto, de ninguém que fale por eles, *mas de pessoas que sejam capazes de escutá-los de forma a propiciar a construção de parcerias necessárias a partir dessa escuta*. Procurando sempre estar atentos aos nossos lugares de fala e de escuta (lugares acadêmicos, de gênero etc., que não pressupomos como fixos ou essenciais), *buscamos as melhores formas de escutar, de perguntar e dialogar*. Trata-se de *um exercício contínuo* que implica sustentar as tensões e diferenças como *dimensões inerentes ao diálogo no sentido dialógico* (cf. Simão, 2010), de forma a possibilitar encontros

criativos e transformadores, e evitar (des)encontros violentos e silenciadores que acontecem desde a invasão do Brasil, ainda intensificados no contexto atual (Guimarães et al., 2016, pp. 189-190, grifo nosso).

Essas pontuações são significativas por abordar questões relevantes desde a postura ético-política assumida na relação com os povos indígenas. Primeiro, a afirmação contrária à ideia de “dar voz”, noção que se repete em algumas intervenções ao longo dos encontros promovidos pelo Sistema Conselho e que está relacionada a uma perspectiva equivocada de que os povos originários supostamente não teriam voz. Pelo avançar das compreensões, principalmente pelo movimento de ouvir os povos originários, temos entendido que na realidade estes, historicamente, não são escutados, pois estão falando há muito tempo, como apontam as autoras, “desde a invasão”. Em segundo, e diretamente relacionada ao entendimento anterior, a proposta de construção dialógica desde o exercício contínuo da escuta. Essas vias são imprescindíveis à aproximação respeitosa e comprometida com os povos indígenas.

A “perspectiva dialógica” (Guimarães et al., 2016, p. 191) é abordada “como pressuposto teórico e metodológico” das ações de extensão e pesquisa da Rede, tendo a “dimensão de alteridade” como “irredutível a qualquer conhecimento prévio” em relação ao outro, neste caso, os povos originários, possibilitando a escuta do “que o outro nos diz, de maneira que o outro se mantenha outro – que mantenha seu espaço de alteridade”. Essa postura parte do desconhecimento e leva ao processo de escuta e diálogo. Concretamente, as autoras afirmam o interesse pela “escuta dos significados que os indígenas atribuem a suas histórias e seus sofrimentos” para “buscar [formas de] fortalecer o combate à sistemática violência praticada contra esses povos e ampliar espaços de troca de saberes e experiências” (Guimarães et al., 2016, p. 192).

Nesse sentido, apostam no “diálogo interétnico e interdisciplinar” (Guimarães et al., 2016, p. 192) como contribuição teórico-metodológica para a psicologia e que necessita ser “proveitoso também para as pessoas e comunidades indígenas envolvidas”, indo além do “saber cientificista” e “discurso escrito”. Para esse objetivo, a Rede se dedicou a pesquisas com o tema da identidade indígena em contexto urbano, a partir de depoimentos de universitários/as indígenas, e de análises de pronunciamentos de lideranças⁷⁸ com o foco na compreensão das indicações éticas-estéticas-políticas das possíveis relações entre psicologia e povos indígenas.

⁷⁸ O estudo exploratório foi realizado a partir dos discursos do “II e III Fóruns ‘A presença indígena em São Paulo’”, realizado pela Rede e CRP/SP, e dos promovidos pelo CRP/SP (2010) registrados no livro analisado anteriormente.

Dos caminhos percorridos pelas autoras, destacam a compreensão de que “A questão da terra é fundamental para o trabalho das psicólogas e psicólogos com as comunidades indígenas”, pois “a privação do acesso à terra é a privação da vida. O ‘bem-estar’ psicossocial de um povo indígena – que o SUS supostamente garantiria – é indissociável de seu território: o território abriga inúmeras histórias, é sagrado e também possibilita o sustento” (Guimarães et al., 2016, p. 195).

Nossos estudos apontam para a mesma consideração, como mencionado anteriormente, nitidamente expresso na afirmação Kaiowá e Guarani, de que preferem a morte do que sair do território pela compreensão de que a “terra é vida, despejo é morte” (Faria & Martins, 2023). Apesar de os povos estarem nos indicando essa relação, às vezes aos gritos e pedidos de socorro, “os ouvidos [da sociedade brasileira e do Estado] continuam fechados” (Guimarães et al., 2016, p. 196).

As contribuições de Elizabeth Pastore (2016), através do relato de atuação como psicóloga social no trabalho de construção de plano de gestão territorial e ambiental com o povo Kaxixó, reforçam as considerações anteriores ao constatar como uma das demandas da comunidade para a psicologia a necessidade de considerar o “histórico de sofrimento psíquico” a partir das “violações de direitos e violências vividas por essa população através de perseguições por parte de fazendeiros e agregados, expropriações de suas terras, assassinatos e a contínua incerteza em relação à demarcação de sua terra” (p. 210). Essa é uma condição compartilhada por inúmeros povos indígenas no Brasil, que são marcados pela realidade de expropriações territoriais e violências/ameaças/ataques/assassinatos por parte dos setores interessados na exploração de suas terras, tal como o agronegócio e a mineração.

Outras duas demandas encontradas por Pastore (2016, p. 210) são: trabalhar o luto, justamente pelas perdas de entes queridos e de “lugares de memória” afetados na defesa/luta pelas terras originárias, e a “mediação de tensões e conflitos das relações pessoais e grupais” (p. 211). É relevante a proposta de transformação das lembranças em legado na primeira situação, tal como os povos historicamente fazem ao afirmar que seus mortos não são enterrados, e sim plantados, ou da conversão do luto em luta. São situações dolorosas e difíceis de serem vivenciadas, mas que não podem ser paralisantes, pois em alguma medida esse também é um dos objetivos instrumentais da violência: impedir a mobilização das coletividades.

Quanto à mediação dos conflitos intracomunitários, Pastore (2016, p. 211) compartilha o “trabalho de construção de um espaço de escuta e mediação, proporcionando aos indivíduos e ao grupo estratégias outras para lidar com dificuldades que podem enfraquecê-los para

continuar os desafios atuais de suas lutas”. Essa compreensão é significativa ao apresentar uma forma de fortalecimento comunitário para enfrentar os problemas maiores vivenciados pelos povos indígenas, tendo como orientação o entendimento de que estes possuem recursos próprios para mediação das relações elaboradas ao longo do tempo (Pastore, 2016), cabendo ao profissional incentivar a mobilização dessas estratégias e de outras que possam ser relevantes ao contexto. Nesse sentido, são fundamentais os aspectos socioculturais e as tecnologias próprias dos povos originários (Pastore, 2016; Peralta, 2022), bem como a recuperação da memória do processo histórico vivenciado por eles.

Na construção coletiva do plano de gestão territorial e ambiental, Pastore (2016) ainda apresenta elementos importantes quanto ao trabalho em equipe, reforçando a importância do trabalho interdisciplinar, intersetorial, de apoio e de mediação de relações grupais com objetivo de potencialização e fortalecimento do trabalho, especialmente no protagonismo e representação dos povos indígenas. Nesse horizonte, Pastore (2016, p. 214) relata a experiência de “trabalho em equipe interétnica”, pautada na composição formada por técnicos e representantes Kaxixó para os eixos sociocultural, socioambiental e socioeconômico.

Dessa estratégia, Pastore (2016, p. 214) ressalta os desafios de “construir uma horizontalidade de saberes e uma linguagem em comum”. Sobre a horizontalidade de saberes, a autora compartilha o exercício contínuo de “criação de espaço de diálogo”, nos quais tiverem a “diversidade e alteridade [como] os alicerces para a prática” (Pastore, 2016, pp. 214-215). Essa afirmação está em sintonia com a “perspectiva dialógica” apontada por Guimarães e colaboradoras (2016), sendo um ponto comum entre essas atuações.

A psicóloga relata que a construção desses espaços da equipe interétnica perpassou encontros quase que diários para “discussões, reflexões e avaliações das ações do dia, bem como o planejamento e adequações das atividades dos dias seguintes” (Pastore, 2016, p. 215), tendo o “dinamismo e flexibilidade” como aspectos importantes para lidar com as divergências e abordar de forma qualificada as questões necessárias. Nesse processo forjou-se a linguagem em comum, que “ocorreu de forma gradativa e exigiu, principalmente dos técnicos, a *abertura* para correções e observações realizadas pelos colabores indígenas” (Pastore, 2016, p. 215, grifo nosso). Destacamos a abertura como dimensão imprescindível para o diálogo e construção coletiva, que possibilita a conversão dos desafios em potência, tal como apresentado por Pastore (2016).

Os modos de trabalhos com os povos indígenas e com profissionais não indígenas também fazem parte das inquietudes da trajetória investigativa de Lucila Gonçalves (2016) que, assim como Pastore (2016), teve suas reflexões compartilhadas no primeiro livro do

CRP/SP de 2010. A contribuição compartilhada por Gonçalves (2016) é parte de sua pesquisa de doutorado, com o tema dos sonhos entre os povos Kamaiurá⁷⁹, localizados no Parque Indígena do Xingu, e com alguns recortes da sua experiência na CASAI/SP. Gonçalves (2016, p. 217), fundamentada pelas concepções da psicanálise e fenomenologia de Merleau-Ponty, compreende os sonhos como “lugar de registros e acessos, lugar de comunicação silenciosa e, portanto, lugar de encontro”. É desde essa percepção que compartilha situações de encontros e desencontros com os povos indígena, significando esse espaço como “encruzilhada” (p. 217).

Em sua experiência de pesquisa na saúde indígena, na CASAI/SP, analisada pela autora desde a psicologia e psicanálise, menciona a identificação de “muitas situações que revelaram a *distância entre um mundo*, o dos indígenas e outro, o dos não indígenas, e a dificuldade do encontro” (Gonçalves, 2016, p. 2019). Estamos de acordo com Gonçalves (2016) ao trazer a noção de *mundos diferentes*, no plural, para compreensão das diferenças étnicas e cosmológicas, e também sobre como essa condição pode promover distâncias, incompreensões e dificuldades de diálogos, sendo este um dos principais desafios a ser enfrentado no trabalho com os povos originários.

Confluímos com a experiência relatada por Pastore (2016) sobre o processo de trabalho realizado pela equipe interétnica com a perspectiva de horizontalidade de saberes e linguagem comum, sendo este um potente caminho para diminuir as distâncias entre os mundos e proporcionar encontros. Essa perspectiva é pautada por Gonçalves (2016, p. 225), afirmando desde suas vivências que

é conversar sim, ainda que com falantes de línguas tão diferentes, e se entender muito bem. Parece que em certo convívio entre determinadas pessoas se cria uma *espécie de língua partilhada, um campo da ordem afetiva e de qualidade precisa de comunicação* entre a pesquisadora e o grupo visitado e conhecido.

Em concordância com a autora, destacamos os termos da “língua partilhada [...] da ordem afetiva”, que está relacionado, tal como compreendido por Gonçalves (2016, p. 225), com as “aberturas, em diferentes ‘corpos’, simultaneamente”. O elemento da abertura também é destacado em outros textos (Pastore, 2016), sendo uma dimensão fundamental da relação com o outro, especialmente com os povos indígenas, pois as diferenças entre os mundos convertidas em hierarquias/desigualdades, herança do processo colonial e da tradição eurocêntrica, institui barreiras que parecem intransponíveis, que em alguma medida podem até ser, mas que o

⁷⁹ A autora faz considerações relevantes sobre o sonho entre os Kamaiurá, que nos recorda alguns elementos compartilhados por Davi Kopenawa e Bruce Albert (2010) sobre os modos e sentidos de sonhar Yanomami. A quem interessar, recomendamos a leitura de Gonçalves (2016) e Kopenawa e Albert (2010).

exercício dialógico (Guimarães et al., 2016) tem o potencial de proporcionar aproximações significativas e inimagináveis, tendo como aspecto importante o afeto e a sensibilidade (Gonçalves, 2016; Faria, 2024).

Nesse sentido, Gonçalves (2016, p. 225/226, grifo nosso) nos brinda com registros de seu caderno de campo⁸⁰ com os seguintes deslocamentos e ampliação de sentidos: “*Aprender a interrogar junto, escutar com os olhos, ver com os ouvidos e permanecer ali, nessa tensão, sustentando o inapreensível, o silencioso, o invisível*, talvez seja o máximo, e muito, que se possa fazer, entre culturas, no campo do humano”.

Do ponto de vista teórico-metodológico, ainda que fundamentada por perspectivas da psicologia, psicanálise, filosofia e antropologia, a autora afirma a necessidade de se amparar “na experiência com os índios [indígenas]” (Gonçalves, 2016, p. 225) nos processos de decisão e análise das relações e questões da pesquisa. Esse movimento não tem a ver com prescindir das teorias, mas com a maturidade investigativa/política/epistêmica em considerar a alteridade e os povos indígenas (e a própria realidade em suas complexidades) como “irredutíveis”, tal como afirmado por Guimarães e colaboradoras (2016), aos planos teóricos, valorizando a condição de enunciação das vozes e as relações intersubjetivas estabelecidas com os sujeitos do conhecimento sobre si próprio e seus mundos.

Por esse caminho vão as conclusões de Gonçalves (2016, p. 220) em seu trabalho na saúde indígena, apontando para a “necessária participação dos indígenas nas formulações, efetivações e execuções das políticas de saúde a eles dirigidas”, acompanhada da “necessária capacitação do profissional de saúde indígena não somente no campo cultural, antropológico, mas no campo emocional, afetivo, ou seja, no que diz respeito às relações humanas”, para que seja possível realizar os deslocamentos e aproximações entre mundos, tendo como base o protagonismo indígena (Pastore, 2016; Guimarães et al., 2016).

Nessa direção, as considerações de Gonçalves (2016, p. 220) orientam que o “psicólogo e psicanalista pudessem contribuir na *construção de um espaço de escuta, de diálogo em reciprocidade, funcionar como uma espécie de intermediador dentro desse campo da comunicação*, por vezes tão difícil, entre os indígenas e as equipes não indígenas”.

Essa compreensão se relaciona com o compartilhado por Pastore (2016) sobre os espaços de diálogo e mediação das relações entre equipes de trabalho interétnica, intercultural e interdisciplinar, e com a noção da “perspectiva dialógica” de Guimarães et al. (2016) quanto

⁸⁰ A autora utilizou de procedimentos do método etnográfico em suas pesquisas. Esse registro é referenciado no ano de 2015.

à reciprocidade. Contudo, é necessária uma contínua reflexão sobre esses possíveis lugares, se de fato podemos ocupar, se temos a demanda e autorização dos povos indígenas, e se temos a capacidade de realizar um bom trabalho nesse âmbito, especialmente quando das confusões relativas às perspectivas equivocadas de “dar voz” e fazer “traduções”. Sobre esse último aspecto, Pastore (2016, p. 223) compartilha uma reflexão importante:

[é preciso questionar] se a tentativa de traduzir as experiências do mundo das tradições indígenas para o mundo ocidental não é uma ação que, no lugar de contribuir para compreender, contribui para aumentar a distância entre os mundos. Ele [W. Moure] se pergunta sobre o limite do que é comunicável de uma determinada experiência.

A partir dessa indagação, seguimos para o diálogo com o texto de Edinaldo Rodrigues (2016), único indígena psicólogo participante da edição, pertencente ao povo Xukuru de Ororubá, que nos oferece importantes apontamentos sobre “o lugar da psicologia nas questões indígenas” (p. 227). De forma antecipada, para seguir o fluxo do debate, é significativa a afirmação de Rodrigues (2016, p. 228) sobre o fato de que “a psicologia talvez tenha mais a aprender do que a ensinar”, quando referida a sociedades guiadas por “cosmologias próprias”, diferente da “perspectiva individualizante”, convencionalmente reproduzida por múltiplas psicologias. Essa contribuição de Rodrigues (2016) nos direciona ao desafio, tal como o labor diário de “(des)aprender” com os povos indígenas proposto por Martins (2021).

A conjugação do verbo dessa forma aponta para duas direções, uma primeira de desaprender o que aprendemos ao longo da vida fundamentado em princípios coloniais e eurocêntricos, que em nada ou pouco contribui para a nossa formação e atuação com os povos originários, a não ser na sustentação das estruturas de dominação colonialista; e a segunda, de forma simultânea, aprender com os povos indígenas e outros sujeitos, modos de pensar, sentir, relacionar outros que possam promover aproximações, alianças e confluências (Santos, 2015) entre mundos distintos rumo ao mundizar, “que expressa a potência de experimentar outros mundos, que se abre para outras cosmovisões e consegue imaginar pluriversos” (Krenak, 2022b, p. 83).

Esse é um movimento que os povos indígenas têm feito historicamente desde suas aberturas para inclusão da alteridade, inclusive, de forma nefasta, do colonizador movido pelos interesses coloniais de expropriação e dominação. Edinaldo Rodrigues, e outras indígenas psicólogas, são uma expressão do movimento de busca, desde seus lugares de pertencimento, pelo acesso e diálogo com os conhecimentos da psicologia para promover aproximações com as necessidades de seus povos. Rodrigues (2016) relata que esse caminho em sua trajetória pessoal se iniciou com o ingresso no “primeiro vestibular indígena do Programa de Ações

Afirmativas da UFSCar”⁸¹ (p. 227), que é antecedido por sua experiência de participação na “luta pelo território desde a década de 1990, e, posteriormente, da implantação de políticas públicas de atenção à saúde indígena e do controle social dessas políticas”.

Edinaldo Rodrigues (2016, p. 227) afirma ser um prazer participar dos convites realizados pelo CRP/SP no horizonte da “aproximação da psicologia com as questões indígenas”, pela oportunidade de aprendizado e, “sobretudo, pela oportunidade de conhecer outros profissionais psicólogos e lideranças indígenas que vêm debatendo a aproximação da psicologia com os povos indígenas numa perspectiva mais cuidadosa, ou seja, ética e responsável”. É nesse horizonte que Rodrigues (2016) sistematiza sua participação a partir de uma pergunta que o acompanhou durante seu processo de formação e objetivo prospectivo de trabalho: “O que fazer depois de formado em psicologia nas comunidades indígenas?” (p. 228).

Para uma tentativa de resposta, Edinaldo Rodrigues (2016, p. 228) situa a questão de forma ampliada na história da formação social brasileira e nas

demandas psicossociais indígenas que *buscaram na psicologia um lugar de apoio*, não só no campo de atuação em que os psicólogos mais sabem produzir, mas também *através de uma rede de conhecimentos em que a psicologia encontra seu lugar diante das especificidades dos povos indígenas*.

Esse lugar mencionado por Rodrigues (2016, p. 228) se distingue, e em alguma medida se contrapõe, ao trabalho “focado apenas na perspectiva individualizante”, pois “este não dá resposta a grupos que carregam consigo o pensamento coletivo advindo de seus antepassados, compondo todo um processo histórico” e, ao mesmo tempo, “não responde às necessidades específicas de cada indígena nem de seus contextos sociais e culturais, que se encontram além das estratégias pontuais e individualistas mais comuns no campo da psicologia”. Ou seja, as noções individualistas para o trabalho com os povos originários são duplamente ineficazes por não atenderem as demandas coletivas e nem as individuais, pelas características de coletividade e historicidade inerentes à constituição das coletividades indígenas, condição que não é exclusiva dos povos originários, mas compartilhado em diferentes níveis entre distintas sociedades.

Nesse sentido, para pensar o lugar da psicologia, Rodrigues (2016, p. 229) considera como importante, a partir do seu pertencimento indígena e à categoria profissional, refletir sobre o lugar dos “povos e suas tradições” no processo histórico. Essa consideração se apoia

⁸¹ Importa destacar as políticas afirmativas como possibilidade de acesso e permanência de populações marginalizadas, sem as quais continuaria inviável e inaudível o diálogo desde lugares de formação profissional como aqui nos enuncia Edinaldo.

no entendimento que os acontecimentos da história afetaram profundamente a organização, constituição e possibilidade de afirmação dos povos indígenas enquanto sujeitos etnicamente diferenciados, tendo como exemplo seu próprio povo, Xukuru de Ororubá, e de outras etnias, especialmente do Nordeste, tal como compartilhado anteriormente por Liderjane Kaxixó (2016), que foram conduzidos ao anonimato, e a negação da identidade como estratégia de defesa e sobrevivência diante das ameaças latentes e efetivadas de assassinatos de pessoas que se identificavam como indígenas nesses territórios.

É justamente a partir da leitura dos conflitos relacionados à identidade e ao território que Rodrigues (2016) compreende um lugar possível para a psicologia nas questões indígenas. O autor apresenta três conflitos do contexto dos Xukuru de Ororubá (que pode ser ampliado para outros povos, resguardando as especificidades étnicas e históricas):

O primeiro conflito é o *não reconhecimento do indígena pela sociedade em geral*. Para os povos do Nordeste, em especial os grupos ressurgidos, isso é ainda mais marcante. O segundo conflito é a *negação da identidade pelo próprio indígena*, por não ser reconhecido pelos outros grupos, eles próprios tendem a não se afirmar evitando confrontos nas relações sociais e de trabalho. O terceiro conflito é a arguição de um novo *processo de reconhecimento do território e início da luta pela terra, envolvendo conflitos entre indígenas e fazendeiros e até mesmo entre os próprios indígenas* (Rodrigues, 2016, p. 229).

De acordo com a análise de Rodrigues (2016, p. 230), esses conflitos produziram profundos “sofrimentos psíquicos” pela convivência transgeracional com o “preconceito”, “perseguição”, “violência” e “negação da identidade”, gerando “marcas profundas a indivíduos e coletividades [...] refletindo-se em intensos problemas de ordem psicológica”. As coordenadas indicadas por Rodrigues (2016, p. 231), para discutir o lugar da psicologia nas questões indígenas, partem do

princípio de que os acontecimentos que levam as populações indígenas ao adoecimento mental, especificamente aqueles que habitam a região Nordeste, são conflitos sociais e não podem ser tratados de forma individual. Por isso devem ser pensados pela psicologia de forma ampla, numa perspectiva coletiva, porém sem se desvincular da perspectiva individual.

Ao considerar em sua perspectiva as dimensões coletivas e individuais dos conflitos sociais que atravessam a formação social brasileira e a constituição dos povos originários enquanto coletividades, Rodrigues (2016) aponta para uma leitura abrangente, e não excludente entre a dualidade coletivo/individual, tal como comumente estabelecido por distintas leituras

nas psicologias. Essa mirada sensível identifica os “danos sociais e psíquicos”, tal como os “transtornos mentais, dependência de álcool e outras drogas e automedicação psiquiátrica”, a partir da “exclusão social”, “precárias condições sociais”, “pobreza extrema” e “identidade negada” (Rodrigues, 2016, p. 231).

Nesse sentido, o autor nos apresenta a compreensão dos conflitos e suas consequências nos indivíduos e na comunidade como chave de análise e possível intervenção, de modo que “a psicologia pode oferecer sua contribuição como ciência que estuda as relações do homem [ser humano] em sociedade” (Rodrigues, 2016, p. 231).

Esse lugar da psicologia está em “construção”, tal como afirma Rodrigues (2016, p. 233), e precisa ser abordado de forma atenciosa, pois, a depender dos modos de atuação, podem agravar as condições de sofrimento. Esse é o caso das atuações individualistas e biomédicas exercidas na “implantação das estratégias de saúde indígena” (Rodrigues, 2016, p. 232), que geram situações problemáticas ao se centrarem “apenas no uso de medicamentos psicotrópicos e diagnósticos de saúde mental”, promovendo a individualização e medicalização das populações indígenas. Esta observação aparece na experiência de campo de Pastore (2016, p. 222) com os Kamaiurá, ao notar a existência de “inúmeros casos sendo diagnosticados e tratados segundo os padrões psiquiátricos, que a meu ver, a partir do meu próprio contato com os sujeitos medicados, são deveras questionáveis”.

Esse fenômeno é decorrente, na análise de Rodrigues (2016, p. 233), do despreparo profissional e das “concepções limitadas” centradas nas “psicoterapias” e “ações terapêuticas individuais”, sem considerar os “itinerários terapêuticos indígenas” e a relação dos adoecimentos com a “perda de vínculos culturais” responsável pelo processo no qual o “vazio que antes não tinha na mente das pessoas, agora passa a desencadear tanto transtornos quanto dependência de drogas”.

Essa condição é definida por Teixeira (2016, p. 251) como estratégia de “desvalorização da cultura tradicional”, cenário que “coloca o indígena à mercê de um campo ao qual ele não tem como se contrapor, pois a medicina convencional é a política pública oficial e as intervenções químicas, os psicofármacos, são apresentados como terapêuticas inquestionáveis, portanto naturalizadas”.

Essas considerações de Rodrigues (2016), Pastore (2016) e Teixeira (2016) alertam para a necessidade urgente de pautar a formação e atuação profissional, especialmente quando da relação com os povos indígenas, a partir de suas “especificidades culturais” (Rodrigues, 2016, p. 233), históricas, sociais, e dos acúmulos da própria psicologia e do campo da “saúde mental” como os princípios da “reforma psiquiátrica”, bem como no questionamento das práticas

hegemônicas aplicadas aos povos originários. Nesse horizonte, Rodrigues (2016, pp. 233-234) faz importantes recomendações:

[1] a começar com o respeito e apoio às lutas dos povos indígenas. [2] Na prática psi, técnica e política precisam caminhar juntas; [3] ter um olhar diferenciado para concepções sobre a saúde e doença; e, principalmente, [4] compromisso ético para apoiar e respeitar os saberes tradicionais, principalmente no diálogo com os pajés e outros detentores dos saberes indígenas no que diz respeito à saúde mental.

O último texto do livro é de autoria de Lumena Teixeira (2016), intitulado como “A psicologia na promoção do bem viver indígena”. A psicóloga, participante ativa no processo de aproximação do CRP/SP com os povos indígenas através do GT Psicologia e Povos indígenas, avalia essa experiência afirmando que foi possível aprender e produzir muito a partir das “oportunidades de escuta e reflexões compartilhadas com lideranças indígenas, psicólogos e também com colegas de outras áreas” (Teixeira, 2016, p. 235) e que possui a “certeza de que há muito ainda por fazer”.

Com relação aos espaços promovidos pelo CRP/SP, Teixeira (2016, p. 235, grifo nosso) compartilha que “Um dos aspectos várias vezes destacado nesses encontros se refere à *formação praticamente nula dos psicólogos para atuação nessa área*”, pelo fato de que “a academia não costuma responder às demandas da sociedade em um ritmo adequado, muitas vezes produzindo esse tipo de *descompasso*: necessidades sociais não atendidas por *falhas na abrangência da formação profissional*”.

Essa consideração de Teixeira (2016) exige de nós perspectivas críticas na compreensão de que a formação, bem como a pesquisa e a extensão, são perpassadas por questões e interesses políticos, refletindo as ideologias dominantes. Ou seja, o “descompasso” e a “falha” são reflexo, continuidade e expressão do espelho colonialista e seus princípios de invisibilidade e subalternização dos povos indígenas na história da humanidade, da produção de conhecimento e da formação em psicologia.

É o que nos aponta Teixeira (2016, pp. 235-236), ao afirmar que: “No caso específico, a invisibilidade – ou negação – da temática ‘indígenas’ não se manifesta apenas nos cursos de Psicologia, mas também na sociedade em geral. Reconhecer e desnaturalizar esse panorama se configura como um bom ponto de partida”. Por isso, fazer essa constatação nos convoca à elaboração de estratégias para a *práxis*, mencionada por Teixeira (2016, p. 236, grifo nosso) nos termos do reconhecimento e desnaturalização, para que seja possível “que em um prazo não muito longo possamos ver as *demandas indígenas contempladas nos currículos de Psicologia*”.

Temos buscado caminhar nesse sentido vislumbrado por Teixeira (2016), e apesar dos avanços serem menores do que a realidade exige e de nossos sonhos, já é possível notar experiências importantes. Esse horizonte orienta nossa proposta e exercício desde a crítica e da promoção de espaços educativos-pedagógicos com a oferta de disciplinas de psicologia e povos indígenas em diferentes universidades, entendendo as complexidades que esse movimento implica, e identificando os limites e potencialidades (Santos, Miranda, Vieira, Oliveira, Faria, Altrão & Mayorga, 2024).

Teixeira (2016, p. 236) afirma que a partir dos “diálogos interdisciplinares e interétnicos” foi possível refletir e buscar respostas para esse campo de atuação profissional e político, dentre estes sobre o(s) “lugar[es] do[a] psicólogo[a]” (Teixeira, 2016) na relação com os povos originários, tal como abordado/provocado por Rodrigues (2016). Nesse processo, Teixeira (2016, p. 237) sinaliza a adoção de “expressões que não são utilizadas ou concebidas pelos indígenas, como ‘sofrimento psíquico’ e ‘saúde mental’, na intenção de dialogar com os saberes dos psicólogos”.

Compreendemos esse intento, porém é fundamental atentarmos para as limitações e riscos desse movimento (Flores Osório, 2021), bem como para análise crítica de algumas concepções desde suas repercussões. Ainda, concebemos o exercício inverso, de refletir sobre o mundo e a vida a partir das concepções indígenas, como fértil e potente na direção do fazer dialógico para ampliação dos sentidos-percepções e como possibilidade de superação com parte das dimensões eurocêtricas que constituem os saberes ocidentalizados.

Em caminho parecido ao proposto por Edinaldo Rodrigues, Teixeira (2016) estabelece em suas análises a relação entre as condições psíquicas/subjetivas e as condições objetivas da existência dos povos indígenas. Desde essa perspectiva, avalia que “A violência impetrada desde o período da colonização, e que persiste até os dias de hoje, produz desigualdade, preconceito e exclusão social” (p. 238), constituindo as experiências coletivas, e especialmente a trajetória das coletividades originárias. Ainda, ressalta o “cômodo desconhecimento” da sociedade, e da psicologia, na invisibilização, folclorização, e “visão romântica, a-histórica e alienante” em relação à realidade dos povos indígenas. Esse apontamento é importante por compreender a “invisibilidade” como uma “construção ideológica, que serve para perpetuar relações de dominação” (Teixeira, 2016, p. 238).

Essa leitura coloca em questão nosso papel enquanto sociedade e categoria profissional/científica na sustentação ou não das condições de desigualdade e violência vividas pelas coletividades subalternizadas. Em alinhamento com Teixeira (2016, p. 238, grifo nosso), entendemos como necessária e urgente a “superação [...] pelo *desvelamento crítico da situação*

e a tomada de posição quanto à defesa intransigente dos direitos humanos, da dignidade e da equidade social”. Essa afirmação requer a ampliação das noções de direito e dignidade, a partir das concepções originárias⁸² (Comité Clandestino Revolucionario Indígena & Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 2001), com destaque para as dimensões da intersubjetividade (Pavón-Cuéllar, 2022).

Teixeira (2016, pp. 238-239) elenca alguns aspectos da condição de resistência histórica dos povos indígenas no Brasil como um exercício de visibilização dessa realidade desigual e violenta: [1] “negação da diversidade cultural brasileira”, [2] “violência estrutural do Estado brasileiro”, [3] “imensa desigualdade na disputa política institucionalizada”, [4] “imagem estereotipada do índio”, [5] “silêncio da grande mídia sobre a violência sofrida pelas comunidades e impunidades dos criminosos”, e [6] “criminalização dos movimentos sociais”.

De acordo com a autora, essas são dimensões coletivas do “sofrimento ético-político vivenciado pelas comunidades”, sendo o “pano de fundo para compreensão dos agravos à saúde mental” (Teixeira, 2016, p. 239). Segundo Teixeira (2016, p. 239), há uma relação de causalidade entre os “genocídios, assassinatos de lideranças, usurpação de territórios, desvalorização das culturas originárias, supressão de direitos, manipulação ideológica pelo sistema educacional oficial e ausência de políticas públicas efetivas” e os efeitos no “uso nocivo de álcool e outras drogas, altas taxas de suicídio, identidade fragilizada (‘vergonha de ser índio’, principalmente entre jovens), violência intrafamiliar em decorrência do alcoolismo, prostituição, ‘doenças de branco’ como a depressão, e a medicalização” (Teixeira, 2016, p. 239).

Essa análise historiciza e contextualiza a experiência dos povos indígenas, de modo a colaborar com a não individualização dos processos coletivos e a promoção de intervenções coerentes com os espaços e experiências das comunidades indígenas (Rodrigues, 2016; Pastore, 2016). Ainda, aponta para a necessidade de buscar soluções coletivas e estruturais, tal como expresso na demanda dos povos indígenas pela ocupação de seus territórios originários como condição imprescindível para vida e saúde comunitária (Guimarães et al., 2016; Faria & Martins, 2023).

Nesse sentido, a dimensão do exercício político da psicologia é exposto ao ser considerado como uma atuação na busca (ou não) da superação das condições de desigualdade

⁸² A dignidade na leitura zapatista é apontada como uma ponte que articula territórios e sujeitos diferentes e distintos, de modo a produzir elementos comum ao unir agentes distantes preservando suas especificidades desde o reconhecimento e horizontalidade relacional, dentre outros aspectos. Ver: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/02/27/en-puebla-la-dignidad-indigena/>

através do compromisso ético-político assumido com os povos indígenas e suas lutas (Teixeira, 2016). Esse fazer não se limita aos processos de trabalho diretamente realizado com os povos originários por extrapolar os campos de atuação e atravessar de forma constituinte a formação da sociedade brasileira. Essa avaliação revela e questiona a falaciosa noção de neutralidade ao conceber a atuação como “sempre política, inexoravelmente ligada a um determinado projeto de sociedade, estejamos conscientes disso ou não” (Teixeira, 2016, p. 241).

É nesse contexto histórico, político e ideológico em constante disputa que se inserem as produções do CRP/SP e as contribuições das/os autoras/es que compõem os livros publicados pela entidade. Esses materiais são desdobramentos e registros do processo de aproximação, ainda que tardia, da psicologia com os povos originários no Brasil. Esse movimento faz parte do contexto mais amplo apontado por Teixeira (2016) de disputa de projetos de sociedade.

Até aqui perdura de forma hegemônica o modelo colonial-capitalista instituído pela colonização e aprimorado/renovado com as dinâmicas sócio-históricas, especialmente pelas reformulações do modo capitalista de produção e as continuidades coloniais. Cabe nos questionarmos até quando e, desde o horizonte do compromisso ético político e da análise das necessárias rupturas, como e o que podemos fazer para transformar os paradigmas e a realidade. Os acúmulos do CRP/SP nos auxiliam na visualização de caminhos possíveis.

Além das partes destacadas neste tópico, o livro tem como “Apêndices” os registros da “1ª Conferência de Política Indigenista. Propostas da Etapa Local: Indígenas em Contexto Urbano” e “Sistematização das propostas aprovadas nos Congressos Nacionais da Psicologia (CNP) com relação aos povos indígenas” (CRP/SP, 2016, p. 11). Indicamos a leitura a quem interessar, ressaltando a importância desse material para a história de aproximação da psicologia com os povos indígenas.

5.2.4 Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os) com os Povos Indígenas (2022/2024)

A primeira edição das Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os) junto aos Povos Indígenas (RTAPPI) foi lançada no ano de 2022⁸³. As Referências Técnicas são materiais produzidos pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP), através do Centro de

⁸³ Uma segunda edição foi realizada e divulgada em 2024. Apontaremos as modificações entre elas ao longo do tópico.

Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas (Crepop), para orientação e qualificação da atuação de profissionais da psicologia em diferentes áreas e populações.

A demanda para a elaboração RTAPPI é situada no 8º Congresso Nacional de Psicologia (CNP), quando as/os profissionais reunidas/os indicaram a necessidade de uma referência técnica que contemplasse os povos indígenas, tradicionais e quilombolas. Contudo, “Compreendendo as especificidades de cada um desses temas, o Sistema Conselhos de Psicologia optou por tratar em três referências distintas” (CFP, 2022, p. 5). Essa foi uma decisão importante, tendo em vista a abrangência e particularidades destes povos, que invariavelmente são reduzidas a homogeneidades violentas ao invisibilizar dimensões específicas⁸⁴.

Apesar da RTAPPI ter sido publicada em 2022, o início do processo de elaboração é localizado no ano de 2018, quando “o CFP participa do I Encontro da Rede de Articulação [ERA]: Psicologia, povos indígenas, quilombolas, tradicionais, de terreiro e em luta pelo território” (CFP, 2022, p. 5), tendo a oportunidade de “dialogar com lideranças desses povos e profissionais de psicologia que atuam junto aos povos tradicionais” (p. 5).

Tivemos a alegria de colaborar com a mobilização do I ERA, especialmente com atividades prévias desde a Rede de Psicologia e Povos da Terra do Mato Grosso do Sul e durante o evento com o registro fotográfico dos espaços coletivos⁸⁵. Esse foi um importante encontro, tal como mencionado, por, além de representar o início da construção da Referência, ter proporcionado a reunião de povos e pessoas comprometidas com as coletividades tradicionais, indígenas e quilombolas.

A elaboração da RTAPPI foi feita mediante “comissão *ad hoc*, procedimento previsto na Metodologia do CREPOP”, pelo tema ser considerado “um campo ainda em consolidação”⁸⁶. A comissão autora foi composta por cinco especialistas, sendo três indígenas psicólogas/os, contando também com as contribuições de outros profissionais da psicologia via Consulta Pública, inclusive da Articulação Brasileira das(os) Indígenas Psicólogas(os) (ABIPSI), e de colaboradores/as externos/as (indígenas e não indígenas) de outras áreas do conhecimento.

⁸⁴ Esse é o caso da compreensão político-ideológica do termo “índio”, por exemplo.

⁸⁵ Os registros fotográficos encontram-se no acervo da organização do evento, e algumas delas podem ser encontradas na página do Facebook, bem como outras informações. Ver: <https://www.facebook.com/rededearticulacao>

⁸⁶ Ao longo desse estudo temos percebido que, apesar de tímida, a aproximação da psicologia com os povos indígenas data ao menos do início da década de 1980, o que pode contribuir com essa reflexão sobre a consolidação.

De acordo com a apresentação da RTAPPI, “Ao publicar esta Referência Técnica o CFP aponta a necessidade de *um novo olhar para história dos povos originários do nosso país*” (CFP, 2022, p. 5), que exige “recontar, pelas vozes dos povos indígenas, processos históricos que produziram e ainda produzem violências e traumas a comunidades inteiras”, de modo a “desfazer um entendimento errôneo que tenta tratar todas as etnias como um único povo, desconsiderando suas especificidades, as diferentes histórias, e crenças”, e levando em consideração os sentidos próprios dos povos na “relação com a terra e natureza onde vivem por gerações, a qual não é uma relação econômica, e que mudanças de territórios são muitas vezes traumáticas dentro das comunidades”.

Essa perspectiva sintetiza os horizontes e define os caminhos pelos quais o CFP propõe a relação com os povos indígenas, sendo um importante avanço histórico e que corresponde aos acúmulos gestados desde o início dessa aproximação da entidade no ano de 2004 com o “Seminário Subjetividade e Povos Indígenas”. Destacamos como valiosa a proposta de *recontar* a história a partir dos povos, a interpelação dos entendimentos equivocados de homogeneização e o acercamento com as concepções dos povos, por se tratar de construções políticas e ideológicas extremamente prejudiciais para as comunidades indígenas e não indígenas⁸⁷ ao longo da formação social brasileira.

O desejo afirmado pelo CFP (2022, p. 6, grifo nosso) é de que a RTAPPI “seja um importante *instrumento de orientação e qualificação da prática profissional e de reafirmação do compromisso ético-político da Psicologia*”, assim como auxílio aos profissionais e estudantes “no trabalho junto aos povos tradicionais, *construindo práticas em uma perspectiva horizontalizada e crítica*”. Para isso, o documento foi organizado em quatro eixos (1. Dimensão ético-política; 2. Psicologia e Povos Indígenas; 3. Atuação da Psicologia com Povos Indígenas; e 4. Bioética na formação em Psicologia), além da introdução, considerações finais e três anexos, sendo estes últimos duas entrevistas e uma análise de conjuntura (CFP, 2022).

Na introdução, a RTAPPI é apresentada como “fruto de um apanhado de reflexões de profissionais da psicologia, indígenas e não indígenas, que têm em *comum a militância junto à pauta dos povos indígenas* e suas vivências em diferentes contextos, envolvendo diferentes etnias” e distintos locais de atuação (políticas públicas de saúde, educação, assistência social, educação popular e terceiro setor) (CFP, 2022, p. 12, grifo nosso).

⁸⁷ Além de violentar os povos pelas narrativas racistas inferiorizantes e excludentes, a perspectiva colonial também aliena a sociedade mais ampla pelo processo de ideologização da história coletiva.

A elaboração da RTAPPI é compreendida como um desafio ético-político e metodológico de ecoar as vozes dos povos indígenas, “rompendo com a neutralidade e com a impessoalidade [...] [,] convidando e buscando mobilizar para esse exercício” (CFP, 2022, p. 13). Esse fazer se concretiza através da consulta a pesquisadoras/es e acadêmicas/os indígenas, e também pelas interlocuções com comunidades compartilhadas por profissionais e estudiosas/os não indígenas (CFP, 2022).

Por conseguinte, há nesse movimento de construção colaborativa a valorização dos diálogos “com saberes tradicionais, com outras epistemologias e maneiras de compreender a humanidade-animalidade” (CFP, 2022, p. 14), dentre outros aspectos. Esse giro epistêmico e ético-político está situado no contexto cada vez maior de inserção da profissão nos territórios indígenas, no qual essas coletividades “podem atribuir diferentes significados ao saber e ao fazer psicológico, fornecendo-nos um lugar [ou não]” (CFP, 2022, p. 15). Nesse processo, “a multiplicidade de cosmovisões coloca em cheque muitas de nossas certezas com relação ao que a psicologia tem produzido historicamente” (p. 15).

Essas interpelações são preciosas para tensionar as noções cristalizadas na ciência psicológica e possibilitar ampliações epistemológicas a partir do encontro com os conhecimentos dos povos originários, que foram historicamente negados pelos modos epistemicistas de operar das ciências modernas (Carneiro, 2005; Grosfoguel, 2016). Assim, se afirma a importância de “fazer jus ao que os povos indígenas nos têm ensinado, sobre outras temporalidades, outras maneiras de fazer e ser e de se posicionar” (CFP, 2022, p. 16). E ainda, como “uma autocrítica, esperando que com ela *possa vir uma transformação nas formas pelas quais temos produzido a Psicologia como ciência e profissão*” (p. 16, grifo nosso).

Ainda na introdução, é apresentada uma espécie de linha do tempo com “algumas trajetórias de aproximação da Psicologia como Ciência e Profissão” (CFP, 2022, p. 17). O marco inicial é o Seminário Subjetividade e Povos Indígenas, de 2004; seguido dos encontros e publicações do CRP/SP de 2006 a 2010; a retomada de atividades (expedição, reunião, congresso e encontro) pelo CFP entre 2011 e 2013; os seminários realizados na região Norte entre 2014 e 2019; o I ERA, em 2018; e um encontro de mulheres assentadas, quilombolas e indígenas, organizado pelo CRP/SP em 2019.

Esse percurso é abarcado, em parte, pelos materiais analisados neste estudo, especialmente relativos às ações do CFP e CRP/SP. Notamos que não há um programa sistemático de atividades, ficando à mercê das composições conjunturais e dos interesses dos integrantes das entidades representativas e profissionais/pesquisadores vinculados às universidades. Essa condição explicaria o fato de algumas aproximações serem mais intensas

em alguns períodos, como no caso do CRP/SP entre 2006 e 2010, e em outros não. Percebemos como necessário um projeto de aproximação e atuação da psicologia com os povos indígenas, que seja permanente e independente das conjunturas.

Do ponto de vista metodológico e ético-político, a RTAPPI oferece diversas contribuições, tal como seguiremos ressoando. Nesse horizonte, ressaltamos a compreensão do CFP (2022, p. 22) de que é preciso

trazer as entidades de representação dos povos indígenas e de toda a diversidade do povo brasileiro, seus pensamentos e sua práxis para dentro do Sistema Conselhos, assim como para dentro do nosso saber e fazer, para que possamos reinventar a nós mesmas(os) na função de profissionais da Psicologia com compromisso social.

Para essa reinvenção considera-se como necessária a “desconstrução e recriação orgânica; e talvez seja o medo desse encontro tenso e intenso que *torne nossa caminhada junto aos povos tão recente e tão vagarosa, dos currículos às políticas públicas*” (CFP, 2022, p. 22, grifo nosso). Essa análise é importante para traçarmos linhas de superação do “medo”, lembrando da filosofia mangubeat, que nos ensina que “o medo dá origem ao mal/ o homem [ser humano] coletivo sente a necessidade de lutar/ o orgulho, a arrogância, a glória/ encham a imaginação de domínio”⁸⁸.

Nesse sentido, e ante ao imaginário dominado pelos princípios colonialistas da/na psicologia, a RTAPPI é compreendida como um “mecanismo de sensibilização” (CFP, 2022, p. 23) para “introduzir e criar a necessidade de apropriação do debate no cotidiano das(dos) profissionais, nos campos, florestas e cidades”, recebido como uma “tarefa política, a fim de visibilizar questões históricas para a psicologia no contexto dos povos indígenas, de maneira a prevenir equívocos já conhecidos na relação com as diferentes comunidades” e “somar com o trabalho das(os) diferentes profissionais da psicologia com as pautas desses povos”.

Em uma perspectiva mais ampla, para além da atuação da categoria, a RTAPPI busca contribuir “com as pautas dos povos indígenas” (CFP, 2022, p. 23) reconhecendo “o caráter adoeecedor das consequências aos povos indígenas por conta do modelo econômico vigente, que tem como eixos as invasões ilegais dos territórios, a biopirataria e a destruição dos ecossistemas e das culturas indígenas, desde a colonização até a contemporaneidade”. Desse modo, há o posicionamento ético-político de “assumir um compromisso com a luta indígena, muitas vezes assumindo posturas e atitudes orgânicas de enfrentamento cotidiano,

⁸⁸ O movimento mangubeat foi um movimento de contracultura fundado em Recife/PE na década de 1990, em um contexto de precarização da vida, e que contribuiu para efervescência do pensamento político crítico. Esse é um trecho da música “Monólogo ao Pé do Ouvido”, de Chico Science e Nação Zumbi.

posicionando-nos contra o racismo e o racismo ambiental, e tantas outras violências e violações de direito possíveis” (CFP, 2022, p. 23).

Se levada a sério essa perspectiva pela categoria, possui o potencial de radicalizar o compromisso social da psicologia com os povos indígenas, contribuindo para a reparação da distância histórica dessa ciência e profissão das realidades e necessidades indígenas. Esse processo implica a luta pela “demarcação dos seus territórios, com a efetivação e ampliação das políticas públicas e com a defesa de seus direitos” (CFP, 2022, p. 24), o alinhamento “ao lado das diversas nações indígenas, de suas comunidades, de seus modos de viver” (p. 25), e a “disposição da Psicologia em reinventar suas possibilidades e limites, recriando-se a partir de uma prática que seja (re)construída no coletivo nos diversos contextos e comunidades em que os povos indígenas acionarem nosso trabalho” (p. 25), de modo a “contribuir na assessoria para reflexão das comunidades e suas lideranças no enfrentamento dessa guerra (psicológica)” (p. 25).

Do subtópico introdutório da RTAPPI intitulado de “‘O outro’ na invasão do Brasil”, ressaltamos os seguintes aspectos: a perspectiva de que a ciência integra um projeto societário, que historicamente tem se pautado pelo sexismo, racismo, genocídio e epistemicídio; o fato de a religião ter sido utilizada – e ainda é, tal como denunciado por lideranças anteriormente –, como instrumento de colonização e desumanização; a necessidade do fortalecimento das narrativas contra hegemônicas para a democratização da psicologia; a orientação metodológica de trabalho com o acompanhamento solidário e cotidiano da realidade dos povos originários; e a indicação para o rompimento das concepções de inferiorização tutelar dos povos indígenas para a legitimação de suas autonomias e autodeterminações (CFP, 2022).

Essas definições iniciais “dão o tom” ético-político, ou seja, marcam o modo crítico e posicionado do CFP em conceber e orientar o trabalho da psicologia com os povos indígenas registrado na Referência Técnica em questão. Essa concepção toma outras formas no “Eixo 1 – Dimensão ético-política” (CFP, 2022, p. 40) ao debater os “Marcos lógicos e legais” (p. 48), “Movimento Indígena e Indígenas em Movimento” (p. 68) e “Transdisciplinaridade e transculturalidade” (p. 84).

Nesse tópico é reafirmada a necessidade de reconhecimento da não neutralidade do fazer e saber psicológico, inseridos historicamente em “disputas por projetos societários” (CFP, 2022, p. 40), a necessidade de posicionamento e reconstrução da identidade profissional a partir da reflexividade na atuação com os povos, e a desnaturalização do “conhecimento psicológico tradicional” para “permitir que ele seja impregnado por outras concepções”. Para tanto, é

sinalizada a condição valiosa do questionamento e mudanças orientadas pelas coletividades indígenas, indicando possibilidades e limites para atuação profissional.

A partir dessa perspectiva, a ética é fundamentalmente balizada pelas concepções e realidades dos povos originários, pela qual a consulta, diálogo e respeito à autodeterminação são imperativos do fazer. Essa noção exige, por exemplo, o questionamento das burocracias através das indagações: “A burocracia tal como está hoje serve a que e a quem? Tem contribuído ou tem feito um desserviço aos povos indígenas?” (CFP, 2022, p. 44). Essa não é uma afirmação sobre “abolir esse recurso burocrático para os cuidados éticos”, e sim sobre a necessidade da reflexividade sobre a ética perpassar a “incorporação que cada povo faz da Psicologia – ciência e profissão, bem como de sua ética” (CFP, 2022, p. 44).

Nesse horizonte, o atuar ético-político envolve:

construir os saberes e práticas “de baixo para cima”, a partir da realidade em que estivermos inseridas(os), colocando os sujeitos como corresponsáveis pelo trabalho, da sua concepção a sua implementação e gestão, sendo seu principal objetivo contribuir com a autonomia dos indivíduos e da coletividade, de acordo com a demanda que por eles estiverem colocadas (CFP, 2022, p. 46).

Essa concepção plasmada nas orientações do CFP passa pela interpelação crítica da relação da sociedade nacional com os povos indígenas ao longo da história brasileira, que tem significativas mudanças do ponto de vista da legislação, que atravessa contextos e leis nos quais os povos indígenas foram concebidos como incapazes para o reconhecimento enquanto sujeitos de direitos (Bicalho, 2010). Essas transformações não foram concessões estatais, mas resultado das lutas políticas empreendidas historicamente pelas coletividades indígenas que lutaram pela sobrevivência e permanência enquanto coletividades diferenciadas (Bicalho, 2010; Munduruku, 2012; CFP, 2022; Faria, 2024).

Dentre os marcos legais mencionados pelo CFP (2022) estão: a criação do Serviço de Proteção ao Índio (1910-1967), a Fundação Nacional do Índio (1967) e o Estatuto do Índio (1973), ambos baseados na perspectiva tutelar em relação aos povos indígenas; a Constituição Federal de 1988, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB (1996), a Lei 9.836/1999 – Lei Arouca (1999), e a Convenção 169 da Organização Nacional do Trabalho (2002), estas últimas desde a mudança de paradigma que reconhece as coletividades originárias como sujeitos de direito, regulamentando o acesso aos territórios tradicionais, à educação, à saúde, à consulta e autodeterminação, dentre outros.

É importante recuperar a discussão sobre o fato de que ao longo da história colonial os povos indígenas tiveram sua condição de humanidade questionada pelos parâmetros

formulados pelos colonizadores. Essa perspectiva tinha/teve (e ainda tem) o intuito de justificar a violência colonial e expropriatória dos corpos-territórios indígenas, definidos como menos humanos, ou legalmente como “relativamente incapazes”, desde os paradigmas exterminacionistas e tutelares (Munduruku, 2012). É apenas a partir da mobilização e organização política dos povos originários que esse cenário é alterado, tendo como marco histórico e normativo os direitos reconhecidos (e nem sempre respeitados) pela Constituição Federal de 1988, frutos das reivindicações dos indígenas em movimento durante a Constituinte (Bicalho, 2010; Munduruku, 2012; CFP, 2022).

O reflexo desse processo histórico e seus paradigmas é ainda hoje a permanência de noções racistas que localizam os povos indígenas nas concepções fundantes do processo colonial, e, por outro lado, as políticas públicas que reconhecem seus direitos. Com relação a esta primeira situação, como abordado desde a dimensão ético-política, é algo a ser combatido e enfrentado por nós enquanto categoria em apoio aos povos indígenas. Já a segunda, exige a implementação e garantia da efetivação na vida cotidiana das comunidades nas quais estamos inseridos e somos operadoras/es e/ou agentes facilitadores do acesso às políticas, tal como nas Unidades Básicas de Saúde (UBS) ou nos Centros de Referência de Assistência Social (CRAS).

No âmbito da educação indígena temos legislações que versam sobre o direito à Educação Escolar Indígena com currículo e programa próprio, e de acordo com as realidades e cosmologias das comunidades. Nessa esfera, o CFP (2022, p. 56) menciona a “Lei 11.645/2008, que estabelece a inclusão no currículo oficial da rede de ensino da obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena’, no bojo das diretrizes e bases da educação nacional”, e a “Lei nº 12.711/2012 (Brasil, 2012), mais conhecida como Lei de Cotas Sociais, estabelecendo-se a obrigatoriedade da Política de Cotas para estudantes que frequentaram escolas públicas, associada às questões de renda e cor” (p. 58).

De acordo com o CFP (2022, p. 56), a Lei 11.645/2008 cria “condições objetivas para a ruptura com as noções estereotipadas sobre os povos indígenas nas escolas de Educação Básica e no Ensino Superior, configurando um caminho civilizatório importante do ponto de vista de uma reeducação dos não indígenas”⁸⁹, com a qual as/os psicólogas/os podem contribuir na articulação, proposição e realização de “eventos, debates, rodas de conversa, feiras e espaços

⁸⁹ Como apontamos na introdução, consideramos essa legislação um importante avanço, porém é necessário destacar que, infelizmente, não contempla o Ensino Superior e há profundas dificuldades em sua implementação, exigindo o compromisso de profissionais, movimentos sociais e instituições para sua real efetivação.

estético-políticos (tal como exposições que demandem envolvimento ativo e participação)” (p. 57) em parceria com lideranças e organizações indígenas.

Esse processo envolve o desafio do “protagonismo indígena – na gestão, na definição do currículo, dos recursos, materiais e livros didáticos; isto é, escola do povo indígena para o povo indígena” (CFP, 2022, pp. 57-58), que “deve ser levado em conta pela(o) psicóloga(o) quando atua nesse campo [...] exigindo o incentivo da participação popular e mobilizações para gestões participativas” (p. 58).

Já a Lei de Cotas Sociais é compreendida como um avanço na democratização do Ensino Superior (CFP, 2022). Contudo, esbarra em questões como “a permanência e diplomação dos estudantes de graduação em situação de vulnerabilidade socioeconômica” (CFP, 2022, p. 58), exigindo programas complementares como o Programa de Bolsas Permanência para viabilizar a conclusão da formação destas/es estudantes.

Outro desafio é o racismo presente nas instituições de ensino que possuem dificuldades político-ideológicas de acolhimento à “diversidade dos povos indígenas” (CFP, 2022, p. 59), sendo este considerado “o maior obstáculo à formação acadêmica do estudante indígena, que vem muitas vezes sofrendo ataques verbais e [...] físicos dentro das universidades por parte de outros estudantes, funcionários e [...] professores que costumam questionar a legitimidade da sua presença no ambiente universitário”.

Nesse contexto, torna-se necessário “retomar a luta histórica protagonizada pelos Movimentos Indígena e Quilombola, que culminou na construção de Ações Afirmativas, com vistas a amenizar as injustiças e garantir esses direitos por meio da reparação tardia de uma grande dívida histórico-social do Estado” (CFP, 2022, p. 59). A intervenção da Psicologia é apontada no processo de criação e fortalecimento “de redes de apoio institucional para garantir a permanência e inclusão de estudantes indígenas” (CFP, 2022, p. 60), bem como a participação no “ajuste de uma Política de Ação Afirmativa de permanência específica” que possa contribuir para a “construção de um espaço de inclusão e valorização de diferentes saberes”.

No campo das políticas de saúde, é feita a menção a Lei Arouca que cria o Subsistema de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (SasiSUS), em 1999, determinando o atendimento específico e diferenciado aos povos originários, que posteriormente é orientada pela Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, com a publicação em 2002 (CFP, 2022). Para o debate sobre a participação da psicologia na saúde indígena, o CFP (2022, p. 62) recupera a carta produzida no IV Congresso Brasileiro de Saúde Mental, que “trata também da promoção de saúde, Bem Viver, da atuação e relação com o profissional de Saúde, da tradição e espiritualidade”.

O espaço das políticas públicas, especialmente de saúde, é compreendido como “palco de disputas de interesses” (CFP, 2022, p. 64), que demanda a mobilização política, “tanto dos movimentos sociais quanto da Psicologia para garantir sua perpetuação no tempo, bem como a ampliação e a qualidade do acesso dos povos indígenas ao sistema de garantia de direitos”. Essa condição está relacionada à leitura sobre a ambivalência do Estado quanto aos direitos indígenas que, devendo assegurá-los, “é o mesmo que os nega a aplicabilidade” (CFP, 2022, p. 68).

O texto da RTAPPI localiza o surgimento do movimento indígena a partir da criação da União das Nações Indígenas (UNI), em 1979, e das mobilizações pelos direitos durante a Constituinte, em 1986 (CFP, 2022). Contudo, é importante destacar que as primeiras articulações da organização indígena nesse formato remetem a um período anterior, em 1974, com as Assembleias de Chefes Indígenas mobilizadas por lideranças em parceria com o Cimi (Bicalho, 2010; Munduruku, 2012; Faria & Martins, 2022b).

Concordamos com a perspectiva de que o movimento indígena tem um caráter pedagógico para a sociedade, tal como postulado por Munduruku (2012), colaborando com possíveis “rupturas com o imaginário colonialista e seus estereótipos [...] cravado[s] há mais de quinhentos anos” (CFP, 2012, p. 70). Essa dimensão educativa tem ocupado as universidades a partir da inserção dos sujeitos indígenas nos cursos de formação, que passam também pelo entendimento de que as universidades são territórios a serem disputados pelo fato de que a luta política tem exigido a apropriação do conhecimento por parte dos indígenas para poderem “falar por si e para si; e fazer por si e para si” (CFP, 2012, p. 71), sem a dependência de mediações externas.

Caminhando para o fim do primeiro eixo, o CFP (2022) propõe dois conceitos para análise da realidade indígena: o de lugar de fala, localizado a partir dos estudos do feminismo negro; e o de Bem Viver, surgido desde as concepções indígenas na América Latina, especialmente da noção quéchua de Sumak Kawsay. Essas noções são articuladas para afirmar a necessidade da presença e protagonismo dos povos originários em relação às questões que os afetam historicamente, bem como das suas próprias compreensões, projetos e horizontes para a busca de uma boa vida, de acordo com seus referenciais.

Nesse sentido, retoma a necessidade de escuta dos povos indígenas, aproximação com seus conhecimentos e cosmologias, e a mobilização em enfrentamento aos mecanismos/estruturas de poder para a produção/recuperação de experiências comunitárias. Esse movimento na atuação da psicologia com os povos indígenas é entendido como fundamental para o “trabalho com a subjetividade indígena e com a promoção da saúde dos

povos” (CFP, 2022, p. 78) por tornar “conhecidas as maneiras de cuidar, quem cuida e o que faz bem em dada forma de sociabilidade”, sendo “apenas a partir disso que podemos começar a entender o nosso lugar como Psicólogos(os) nesses contextos” (p. 81).

Como exemplo prático, é descrita uma experiência em que a Psicologia foi convocada a ocupar um papel político de mediação entre os Karajá, no estado de Tocantins (CFP, 2022). Essa demanda suscitou a necessidade de criação do GT de Psicologia e Povos do Cerrado, como um espaço de aproximação com as concepções indígenas e suas realidades desde “o diálogo participativo com as comunidades ali representadas a partir de seus membros e/ou lideranças”. A experiência do CRP/TO é indicada como um caminho a ser realizado por outros Conselhos Regionais, o qual endossamos, sem necessariamente que haja uma situação limite ou uma demanda pontual para que seja realizada a proposição desses espaços, mas que seja reconhecido como uma tarefa histórica e urgente.

Esse movimento de aproximação e diálogo é tido como substancial para o reconhecimento das tramas sociais e panos de fundo que compõem as experiências dos povos indígenas, especialmente para análises e intervenções contextualizadas diante de demandas como as de suicídio e processos de alcoolização, que recorrentemente chegam aos profissionais da psicologia (CFP, 2022). São necessárias avaliações situadas histórica e culturalmente, realizadas de forma colaborativa com os sujeitos indígenas, e de forma crítica, entendendo os acontecimentos e situações como parte do projeto e modelo de sociedade no qual vivemos e que se confronta desde a colonização com os modos próprios dos povos indígenas (CFP, 2022).

Essa atitude é compreendida como “o caminho orgânico importante para a apreensão do Bem Viver que, de certa forma, exige de nós (re)aprender a (con)viver” (CFP, 2022, p. 84), e convida para a transdisciplinaridade e transculturalidade.

A transdisciplinaridade é definida como “processo de formação plural e múltiplo” (CFP, 2022, p. 85), que “diz respeito não somente à relação com outras disciplinas do conhecimento científico, mas com a articulação de diversos saberes, quer sejam eles científicos ou não, rompendo-se com a hierarquização da ciência no topo do conhecimento”. Já a transculturalidade é entendida como a relação entre as “disciplinas científicas e os processos culturais dos povos” (CFP, 2022, pp. 85-86), de modo que seja possível “uma circularidade de saberes, uma horizontalidade entre a ciência, o senso comum, as artes, a filosofia, a religião e a espiritualidade”.

Essas são apostas para a desnaturalização dos “discursos sobre a vida, a cultura e a subjetividade indígena, identificando o que existe de preconceitos e estereotipização dos povos” (CFP, 2022, p. 85), sendo parte do caminho para o compromisso ético-político da

Psicologia, exercendo a mediação junto às comunidades indígenas no processo de afirmação destes enquanto sujeitos históricos e combatendo a “opressão e desumanização, agindo para transformar sua realidade social”.

Nessa linha se insere o “Eixo 2 – Psicologia e Povos Indígenas” (CFP, 2022, p. 87), abordando os temas de “Gênero, diversidade étnica-cultural e subjetividades indígenas” (p. 90), “Relações de cuidado por entre caminhos, trilhas e teias” (p. 93), “Processos educativos, educação indígena (tradicional) e educação escolar indígena” (p. 96), e “Humanidade, animalidade e direitos” (p. 99). Esse tópico recupera alguns temas já apresentados e aprofunda outros, por isso abordaremos apenas o que é relevante para a presente discussão.

A relação entre Psicologia e Povos Indígenas é reafirmada a partir do “esforço histórico” de ampliação da atuação profissional para lugares e pessoas historicamente excluídas e subalternizadas no processo de surgimento da ciência e profissão no contexto brasileiro (CFP, 2022), sendo a aproximação com os povos indígenas situada na demanda do 4º/IV CNP, que culminou no Seminário Subjetividade e Povos Indígenas, como já apresentado e discutido anteriormente. Esses marcos históricos de redefinição da ciência e profissão no Brasil são apontados como o horizonte do compromisso social assumido pela Psicologia e orientador da atuação profissional, sendo as Referências Técnicas uma forma de registro desse processo.

A aproximação da Psicologia com os povos indígenas é compreendida no caminho histórico do reconhecimento e enfrentamento das realidades de violência e opressão vividas pelas maiorias populares na América Latina, condição invisibilizada pelas perspectivas epistemológicas alheias a estes territórios e que fundam a ciência psicológica (CFP, 2022). Nesse sentido, abordar as questões experienciadas pelos povos indígenas é um movimento no âmbito científico de “descolonizar seus saberes, a fim de captar adequadamente a especificidade social e cultural que está colocada em cada contexto e não mais reproduzir violências mediante a imposição de um referencial de existência, pautado no capitalismo e no etnocentrismo” (CFP, 2022, p. 89).

A origem eurocêntrica da Psicologia requer a interpelação da sua história social, política e epistemológica, para “desfazer de uma compreensão eurocentrada [...] que afasta das pautas dos povos” (CFP, 2022, p. 89). É nesse sentido que outras categorias sociais e condições de existência passam a ser consideradas pela reflexão e atuação da Psicologia, tal como as dimensões de gênero, sexualidade e diversidade étnico-culturais. São questões políticas e epistemológicas que cobram ampliação de análises e posicionamentos, como nos apresentam as contribuições das perspectivas interseccionais (CFP, 2022).

Esse modo de ler a realidade, formular propostas de intervenção e produzir conhecimento apontam para as complexidades das experiências vividas por corpos subalternizados pelo processo colonial. A condição das mulheres indígenas é apresentada pelo CFP (2022) como um exemplo disso ao visibilizar a articulação entre o patriarcado e o capitalismo nas subjetividades latifundiárias, que violam os territórios e os corpos dessas mulheres com práticas de tortura e estupro, tal como denunciado por uma liderança Kaiowá e Guarani na retomada de Yvy Ajere⁹⁰ (município de Douradina/MS). Nesse sentido, a violência de gênero “encontra-se indissociável da luta pela demarcação e autonomia pelos territórios”, sobre a qual requer o diálogo e orientação no trabalho de psicólogas/os com as comunidades para o enfrentamento destas no contexto de disputa territorial e no cotidiano das relações comunitárias (CFP, 2022).

As relações de cuidado no encontro da Psicologia com os povos indígenas são situadas na premissa de ações/intervenções humanizadas, pautadas em relações de escuta e diálogo, nas quais seja possível reconhecer/restaurar/reinventar vínculos comunitários desde os itinerários terapêuticos e cuidados próprios aos/dos territórios indígenas. Essa noção se articula com o respeito às noções de saúde e de humanidade/animalidade das concepções indígenas, que concebem de forma limiar os universos/direitos humanos e da natureza, distinto das concepções dicotômicas e hierárquicas ocidentais baseadas no antropocentrismo (CFP, 2022).

Essa perspectiva reclama a contextualização cosmológica dos diferentes modos e padrões de afinidade e parentesco entre humanidade e animalidade presentes nos povos indígenas, para que seja possível elaborar programas, projetos e intervenções, bem como ações de cuidado. Sobre esse tema o CFP (2022, p. 102) orienta que

Os direitos ambientais e os direitos humanos devem ser considerados como indissociáveis e interconectados entre si, visto que a limiaridade entre o humano e o não humano no bojo das concepções indígenas envolve uma relação ecológica de existência, em que se torna inconcebível as convencionais divisões entre sujeito e paisagem, sujeito e objeto, natureza e cultura – paradigmas ocidentais que precisam ser repensados a partir de uma perspectiva de descolonização do pensamento científico.

⁹⁰ Nos dias 18 e 19 de março estivemos na Aty Guasu (Grande Assembleia Kaiowá e Guarani) realizada nesse território, quando pudemos escutar os relatos dos enfrentamentos da comunidade diante dos ataques violentos dos fazendeiros da região. Para mais informações, acessar: <https://cimi.org.br/2024/07/cerco-aos-guarani-e-kaiowa-das-retomadas-de-douradina-tem-dof-controlando-acesso-a-comunidade/> e <https://www.ihu.unisinos.br/642917-liderancas-indigenas-sao-perseguidas-e-atropeladas-ao-voltar-de-moto-para-retomada-em-douradina-ms>

Nesse horizonte, a atuação contra-hegemônica e descolonizada/descolonizadora em psicologia reivindica o reconhecimento dos “múltiplos modos de viver e conviver culturalmente construídos pelas diferentes etnias do território brasileiro, para assim identificar e descrever as especificidades das formas de lidar com as emoções e demais processos psicológicos” (CFP, 2022, p. 103), assim como suas “matizes da espiritualidade, intervindo em práticas clínicas, sociais e educacionais que favoreçam o Bem Viver dos povos indígenas nas suas cosmovisões particulares de coexistência, reciprocidade e cuidado com todas as formas de vida”.

De acordo com o CFP (2022, p. 103), “Esses são alguns caminhos que temos para desnaturalizar o que temos entendido como humano e como sujeito das pesquisas em psicologia”, implicando na escuta dos territórios, ampliação das noções convencional e preconceituosamente concebidas, e na defesa das condições relativas ao que constitui o Bem Viver desde as perspectivas dos povos originários. É a reafirmação do deslocamento das narrativas/compreensões dominantes-coloniais para o dos povos originários (Faria & Martins, 2020).

Esse movimento perpassa pelo reconhecimento das relações pelas quais as coletividades indígenas concebem como o sagrado (espiritualidade), a ancestralidade (conhecimentos, práticas e relações) e o curso histórico de suas lutas pela sobrevivência e existência enquanto povos diferenciados. As psicologias engajadas com esse processo precisam se impregnar de campo-território-terra e se envolver afetivamente, o que pode conduzir à atividade política e militante de defesa da demarcação dos territórios indígenas, entendendo a indissociabilidade entre vida, saúde, corpo e território (CFP, 2022; Faria, 2024).

A partir dessas considerações, a RTAPPI apresenta o “Eixo 3 – Atuação da psicologia com povos indígenas” (CFP, 2022, p. 106). Pela nomeação do tópico há a expectativa do enfoque na prática da psicologia com os povos e comunidades indígenas, contudo, se nota um centramento em definições conceituais e normativas, perceptível nos subtópicos: “O que define um povo indígena? Como se deu essa construção social no imaginário brasileiro” (p. 114), “Como a Organização Mundial de Saúde define um povo indígena” (p. 116), e “Linha do tempo da saúde dos povos indígenas”. As indicações para a *práxis* profissional aparece nas páginas introdutórias do tópico e nos subtópicos “Da relação com os saberes tradicionais” (p. 129), “Apoio Matricial/matriciamento em saúde ‘mental’ indígena” (p. 130), “Ações de Apoio Matricial”, e “Novas perspectivas para a atuação da Psicologia junto aos povos indígenas” (p. 137).

As orientações para o exercício da Psicologia contidas nos espaços destacados acima possuem uma ênfase na área da saúde indígena, provavelmente pela maior afinidade das/os especialistas com esse campo de atuação, tendo importantes sugestões para o fazer psicossocial em saúde. Como veremos, os aspectos de ordem mais prática, com a apresentação de instrumentos, estão inseridos no que se nomeia como “Novas perspectivas para a atuação da Psicologia junto aos povos indígenas” com a apresentação das metodologias e modos de trabalho da “Cartografia” (p. 137), “Educação popular” (p. 146), e “Relatórios/pareceres psicossociais” (p. 149).

Destacamos que essas observações não desqualificam o material, mas indicam a necessidade de se avançar nesse tema por meio da ampliação dos debates e compartilhamento de experiências, compreendendo que não há “prática-receita”, tal como afirma o CFP (2022, p. 106), mas que há possibilidades de coletivização de conhecimentos produzidos desde as *práxis* situadas e territorializadas que podem servir como referências.

A primeira afirmação do Eixo 3 consiste em “*Ir a campo como profissional de Psicologia costuma gerar muitas inquietações* e pode dar uma certa sede de ter uma ‘prática-receita’ que ‘ensine’ as(os) psicólogas(os) a trabalhar – neste caso, com populações indígenas” (CFP, 2022, p. 106). Estamos de acordo com essa perspectiva, entretanto, é interessante fazer algumas ponderações sobre esse processo a partir de diferentes condições.

Uma primeira é sobre o que temos proposto como “habitar o campo” (Faria & Martins, 2022a). Essa noção se diferencia da compreensão tradicional de “ir a campo” por conceber o espaço da existência e convivência como o lugar de reflexão e atuação, e por isso de múltiplas sensibilidades, na qual não se vai ao campo, mas se habita, e esse habitar promove a dialética entre os agenciamentos na/da realidade e a interiorização da mesma (Faria & Martins, 2022a). A segunda consideração é sobre o exercício profissional por indígenas psicólogas/os, que pode gerar sentidos/sentimentos distintos da inquietação mencionada em função da familiaridade com contexto de atuação, ou inquietações outras distintas do desejo de “prática-receita” pela condição do pertencimento étnico e comunitário.

A inviabilidade de prescrições é justificada pela “diversidade de povos indígenas que exige dos profissionais também maneiras plurais de atuação” (CFP, 2022, p. 106), podendo gerar “frustrações” pela ausência de modelos prévios. Essa circunstância pode se configurar em potência ao nos compelir ao deslocamento do lugar de suposto saber detentor das respostas/soluções para o de construção colaborativa e dialógica com os povos originários, as comunidades e seus saberes através da “escuta política dos territórios” (CFP, 2022, p. 106).

Como temos abordado, e se reafirma com a RTAPPI, os povos indígenas e seus territórios falam, são férteis de conhecimento e práticas seculares, e são os espaços de onde podem emergir as indicações mais qualificadas para nossos fazeres: “Nesta perspectiva, a Psicologia com suas *concepções epistemológicas dominantes* precisa se ‘reinventar’ para atravessar a fronteira das cosmovisões indígenas” (CFP, 2022, p. 106).

Essa reinvenção passa pelo diálogo e articulação dialógica, pelo reconhecimento e “negociações de saberes” (CFP, 2022, p. 106), de (des)aprendizados (Martins, 2021) e apoios mútuos, para que saibamos o “quanto podemos contribuir um com o outro” (CFP, 2022, p. 107). Vivemos um cenário em que “de um lado, os indígenas [estão] pedindo apoio para enfrentamento e superação das violências e violações que sofrem há décadas; e por outro temos a Psicologia, assumindo que, diante de outras tantas demandas, negligenciou seu olhar para as subjetividades indígenas” (CFP, 2022, p. 107).

O desafio posto, que o CFP (2022) reforça com a RTAPPI, é o da aproximação desde o compromisso social com os povos originários, de modo a colaborar com a criação de condições para reparação da distância histórica da psicologia em relação às demandas das coletividades indígenas.

Há uma longa e importante citação direta de uma fala de Eliene Rodrigues Putira Sacuena, na qual avalia a transição da relação da psicologia com os povos indígenas que, antes situada apenas em acontecimentos trágicos, como o suicídio, passa a compor as redes de atendimento diferenciado (CFP, 2022). A indígena do povo Baré ressalta a importância das discussões ocorrerem durante a formação das/os profissionais, para que haja “um melhor atendimento e conhecimento sobre as especificidades culturais dos povos indígenas” (CFP, 2022, p. 108), sendo a ausência de disciplinas nos cursos formativos uma lacuna para o saber e respeitar os povos originários.

Putira Sacuena afirma a necessidade dos não indígenas em despir das suas compreensões pessoais/culturais para aproximação com as concepções indígenas (CFP, 2022). Ainda, menciona os desafios na garantia dos territórios, reconhecimento das identidades, enfrentamento ao racismo, ameaças e assassinatos de lideranças, bem como do etnocídio e epistemicídio nas universidades (CFP, 2022).

Nesse sentido, Eliene propõe a valorização dos povos indígenas e seus saberes como direção para a luta e garantia de direitos, reivindicando perspectivas de ciência que dialoguem com as cosmologias e epistemologias indígenas:

Precisamos construir uma psicologia amazônica que respeite as especificidades culturais de seus povos, onde ela passe de interventora para atuadora contínua nesses

povos que precisam de um olhar e entendimento com todo respeito. Que essa psicologia possa dialogar com as cosmologias e epistemologias dos povos da Amazônia (CFP, 2022, p. 109).

Seguindo esse caminho de orientações de profissionais indígenas sobre a atuação da psicologia, a RTAPPI referencia com entusiasmo apontamentos de indígenas psicólogas que reforçam sobre a necessidade de “*superação dos modelos etnocêntricos e de abordagens clássicas*” (CFP, 2022, p. 110, grifo nosso), e que a partir do encontro com os povos originários “*os profissionais possam se ‘politizar’*”, superando estigmas e preconceitos eurocêntricos, a ponto de conhecer a história do sujeito-indígena e do seu coletivo atrelada a toda complexidade que é o seu existir”. Tivemos a oportunidade de nos aproximar desses processos, de questionamento dos modelos etnocêntricos e politização da/na Psicologia, a partir das experiências com as disciplinas de psicologia e povos indígenas que compõem parte deste estudo, tal como compartilharemos adiante.

Os subtópicos que seguem na RTAPPI são definições conceituais baseadas em legislações, como o Estatuto do Índio, e organismos internacionais, como a Organização das Nações Unidas (ONU) e Organização Mundial de Saúde (OMS). Ainda que apresentando uma crítica, especificamente ao Estatuto, as discussões nesse eixo aparecem de forma deslocada e reproduzindo narrativas coloniais, o que poderia ser melhor aproveitado na introdução do material a partir de reformulações.

O tema da atuação da psicologia com os povos indígenas retorna na parte final da “Linha do tempo da saúde dos povos indígenas” (CFP, 2022, p. 118) com os dados sobre a participação das/os psicólogas/os na saúde indígena:

Atualmente, atuam na saúde indígena 91 psicólogas(os), 81 não indígenas e 10 psicólogas(os) indígenas. No entanto, a falta de estudos sobre esses profissionais torna este trabalho invisível. Mas é importante ressaltar que estes profissionais atuam na sede, por meio do apoio matricial e instrucional aos NASI, e estes dão apoio matricial aos profissionais de Atenção Básica Indígena (CFP, 2022, p. 122).

Nesse contexto de trabalho é indicada a necessidade do “estabelecimento de uma rede de compromissos e corresponsabilidades em favor da vida e da formulação das estratégias necessárias para que essa rede se efetive” (CFP, 2022, p. 126), pela qual as/os profissionais da psicologia poderiam contribuir com: “a criação de relações mais horizontais entre a sociedade nacional e as comunidades indígenas” (p. 127); na promoção do protagonismo indígena para o “fortalecimento de sua identidade e autoestima”; “enfrentamento do uso abusivo de álcool e outras drogas e na melhoria da qualidade de vida nas comunidades indígenas”; “capacitação

das equipes de Saúde sobre os processos psicossociais e ajudar na identificação das melhores práticas/estratégias, por meio da construção de sentidos compartilhados” (p. 127); “suporte emocional aos membros das equipes multiprofissionais de saúde para lidar com as limitações/frustrações do atendimento às comunidades indígenas” (p. 127); dentre outros.

Essas atuações são referidas à saúde indígena, mas também indicadas para outras políticas públicas, Sistema Conselhos, e espaços dos movimentos sociais desde uma perspectiva comunitária e orientada pela autodeterminação das lideranças e dos saberes tradicionais (CFP, 2022). Sobre este último aspecto, o subtópico que segue “Da relação com os saberes tradicionais” é sucinto e pouco ilustrativo, entretanto, essa discussão é apresentada de forma transversal no material, o que oferece pistas importantes para essa interlocução, como já apresentado em pontos anteriores.

O apoio matricial e matriciamento são localizados no campo da saúde, especialmente da saúde mental, desde a redefinição do paradigma da clínica biomédica para a clínica ampliada, com a abertura e qualificação da atuação através da interdisciplinaridade e transdisciplinaridade (CFP, 2022). O diálogo entre diferentes profissionais e especialidades é tido como um aspecto importante dessa compreensão, que incorpora “as práticas e saberes tradicionais no cuidado oficial de saúde mental” (CFP, 2022, p. 131). O matriciamento é definido pelas reuniões de equipe, educação permanente, estudo de caso, projeto terapêutico singular e consulta conjunta, tendo como função ampliar o conhecimento e as estratégias de cuidado para as demandas em saúde, a partir dos encontros entre os sujeitos e seus saberes (CFP, 2022).

A cartografia é apresentada como uma das “novas perspectivas para atuação da Psicologia com os povos indígenas” (CFP, 2022, p. 137), sendo um instrumento que considera “as transformações dos espaços geográficos e as dinâmicas das populações responsáveis por criarem seus modos de viver no lugar em que moram”, que tem o potencial de representar “o espaço territorial, incluindo sentidos objetivos e subjetivos, como um outro modo de compreensão e comunicação com as pessoas e comunidades com as quais trabalhamos, e uma maneira de acompanhar processos” (p. 138). No fazer da/o psicóloga/o, pode ser utilizada como uma estratégia de “diálogo e de escuta das narrativas dos indígenas e suas comunidades, sendo muito útil no diagnóstico situacional do território” (p. 139).

Na RTAPPI há indicações metodológicas sobre a construção das cartografias, exemplificadas com uma série de condições de potencialidades e fragilidades que podem ser encontradas nas realidades indígenas. A cartografia é apontada como um instrumento “capaz de operar mudanças no modelo assistencial e nas práticas sanitárias existentes” (CFP, 2022, p.

143). E ainda, recomendadas para psicólogas/os atuantes nas “universidades em projetos de ensino e extensão, [...] profissionais que assessoram lideranças e comunidades nas pautas da luta indígena e na gestão territorial propriamente, podendo também ser utilizada na educação escolar indígena, em trabalhos de campo com as turmas” (CFP, 2022, p. 144).

A educação popular é apontada para o diálogo com os saberes tradicionais no campo da saúde e para a conscientização, compreendendo que as práticas e os conhecimentos populares são acionados a partir das experiências e sentidos produzidos historicamente pelos povos indígenas. A integração entre os saberes científicos e tradicionais é apontada como um caminho para gerar melhores resultados e aprimoramento dos trabalhos. O aspecto primordial desse modo de fazer é a localização política das/os profissionais ao lado dos povos indígenas e suas organizações desde a valorização de seus conhecimentos, buscando processos de conscientização e transformação da realidade.

Os relatórios/pareceres psicossociais são apresentados como uma novidade na atuação com os povos indígenas, tendo poucas experiências difundidas, dentre estas as realizadas pelo psicólogo Bruno Simões Gonçalves junto aos povos Krenak e Xavante, a partir da demanda do Ministério Público Federal (CFP, 2022). Esse instrumento é situado como potente para o estudo dos impactos de processos de violações e para a fundamentação de medidas/políticas de reparação.

De acordo com a RTAPPI, os pareceres/relatórios psicossociais “abrem caminho para que a Psicologia contribua diretamente a partir de sua elaboração de documentos com as pautas políticas dos povos, em processos de reparação histórica e demarcação de terras indígenas junto a povos em luta por seus territórios” (CFP, 2022, p. 151). Os documentos produzidos por Bruno foram realizados a partir da utilização de “conceitos da psicologia social [...] trabalho de campo, revisão bibliográfica e do processo judicial” (CFP, 2022, p. 150). Há na referência a recomendação de que esses documentos sejam elaborados por profissionais da psicologia, a partir do reconhecimento da realidade colonial e os processos de violência historicamente vivida pelas coletividades indígenas, sendo indicado

para as e os profissionais e Sistema Conselhos visibilizar esta possibilidade de atuação da psicologia junto aos povos indígenas e se colocar à disposição dessas populações e das instituições que atuam no interior do Sistema de Justiça, a fim de fazer do parecer psicossocial uma ferramenta importante para a saúde coletiva e para a construção do Bem Viver (CFP, 2022, p. 151).

O Eixo 3 da RTAPPI é finalizado com breves apontamentos para “O trabalho da Psicologia com os povos indígenas na Política de Assistência Social”. Esta foi uma

contribuição feita pela Rede de Psicologia e Povos da Terra do Mato Grosso do Sul, da qual participamos ativamente. Neste trecho compartilhamos alguns aspectos históricos e legais da Política de Assistência Social, enfatizando a necessidade de contextualização das ações e programas, a partir da concepção dos povos indígenas e de seus territórios, tendo em vista a generalidade das normativas. Em especial, alertamos para os diferentes formatos de organização social e condições de vida dos povos originários, bem como para a necessidade de problematização de conceitos comuns nas políticas públicas que se referem aos cenários e parâmetros urbanos⁹¹.

Reconhecemos os limites da escrita, principalmente por não apresentar orientações de caráter prático, tal como as experiências que tivemos oportunidade de participar em contexto de Reserva Indígena (Faria, Nicodemos, Lima & Martins, 2023). Essa lacuna demanda atualização da RTAPPI para ampliação dos aportes nesse campo através dos trabalhos realizados ao longo da implementação da Política de Assistência Social em territórios e com pessoas indígenas.

O “Eixo 4 – Bioética na formação em Psicologia” aborda de maneira resumida os temas: universidades e o conhecimento acadêmico, a presença de estudantes indígenas no espaço universitário, a formação em psicologia, e a pesquisa com povos indígenas (CFP, 2022). O compromisso social com os povos originários na produção de conhecimento é apontado como o horizonte ético para a Psicologia.

O tópico inicia com a crítica da história da ciência forjada nos marcos da modernidade/colonialidade e de acordo com as demandas de exploração e dominação colonialista (CFP, 2022). Essa condição se expressa nas epistemologias dominantes reproduzidas nas universidades e nas formações, tendo como base o racismo epistêmico que inferiorizou, subalternizou e excluiu os povos originários durante os últimos cinco séculos (CFP, 2022).

A ética em pesquisa é situada a partir desse processo, de modo que “os caminhos das pesquisas e profissões, passam a ser desenhados, garantindo atuações voltadas para esse projeto social dominante” (CFP, 2022, p. 156). Um dos efeitos apontados é o financiamento de pesquisas e a presença de indígenas de forma desigual nos espaços acadêmicos. A esta condição é recuperado o debate sobre o acesso e permanência dos estudantes indígenas nas

⁹¹ Como é o caso das institucionalizações de crianças indígenas no Mato Grosso do Sul, a partir de relatórios de profissionais que não consideram, por exemplo, o contexto de Reserva Indígena, na condição de ausência de asfalto, e a relação dos povos Kaiowá e Guarani com a terra, para as definições de “sujeira” e abandono. Ver: <https://diplomatie.org.br/criancas-indigenas-retiradas-das-familias-o-culpado-e-o-proprio-governo/>

universidades, como discutido anteriormente, sendo esta uma pauta dos movimentos indígenas estudantis (CFP, 2022).

Nesse sentido, é apresentada a vigência da lógica cartesiana e dos marcadores que instituem os sujeitos habilitados à circulação e produção no ambiente intelectual, sendo estes provenientes de “classe social, etnia-raça, gênero” específico (CFP, 2022, p. 157), a ressaltar: ricos, brancos e homens. Dessa forma, há a inclusão subalternizada dos povos indígenas no processo histórico da produção acadêmica devido à “transposição da lógica do capital [colonial] para o campo da produção de conhecimentos científicos, colocando os territórios e os povos como objetos, e não como sujeitos ou coautores do conhecimento científico” (CFP, 2022, p. 157).

Como destacado em outros momentos, as políticas de ações afirmativas são importantes no processo de mudança desse cenário, de modo que os povos subalternizados possam ocupar lugares de enunciação. Contudo, o espaço acadêmico ainda é hostil aos corpos provenientes de condições sociais, econômicas e raciais diferentes das historicamente hegemônicas. Por isso, quando da possibilidade de ocupação desses espaços pelos povos originários, é indicada a necessidade de que “a Psicologia trabalhe em rede com outros atores e instituições para dar condições objetivas, a fim de garantir a entrada e permanência de acadêmicos e pesquisadores indígenas nas universidades” (CFP, 2022, p. 158).

Essa atuação é relacionada com a defesa e implementação dos direitos das/os estudantes em diálogo com os movimentos sociais e estudantis, que envolve as condições materiais e simbólicas para a presença dos indígenas nas universidades, tais como: moradia, alimentação, calendário acadêmico com respeito às tradições, espaços para manifestação do sagrado, possibilidade do cuidado com o corpo e saúde, ambiente livre de discriminação e com boas relações interpessoais, dentre outros (CFP, 2022). O desrespeito a essas garantias é – triste e violentamente – relatado por Rejane Nunes de Carvalho, pertencente ao povo Kaingang, durante a sua formação em psicologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Carvalho, 2021).

A luta por esses direitos é um enorme desafio, que exige a atuação coletiva e em rede, haja vista relatos de discriminação, ameaças e evasões de estudantes indígenas (Carvalho, 2021; CFP, 2022). A evasão desses sujeitos é considerada como uma forma de expulsão, de uma inclusão perversa, que perpetua a exclusão dos corpos-territórios indígenas das universidades e está relacionada ao processo maior de etnocídio pelo qual as características epistêmicas e culturais dos povos são invisibilizadas e inviabilizadas por determinações históricas, sociais e políticas (CFP, 2022). Essa situação está relacionada com a expulsão dos

territórios como fragilização das coletividades indígenas para o projeto de manutenção da dominação e exploração, na qual as dinâmicas territoriais se reproduzem no campo da produção de conhecimentos científicos e nas universidades (CPF, 2022).

Nesse contexto é indicada à Psicologia o exercício do “compromisso político dentro de uma escuta ampliada, em que os conteúdos psicossociais são chave para a inserção dos sujeitos e coletividades no sistema de garantia de direitos” (CFP, 2022, pp. 161-162), que também demanda a “análise política e conjuntural e [...] a defesa da educação pública e gratuita para defender os projetos individuais e coletivos e que dependem da política de cotas e das ações afirmativas para se realizarem”. Para isso, se considera fundamental a participação da Psicologia (profissionais, docentes e estudantes) nas pautas indígenas, como aliada, para romper com “a lógica racista, etnocida e genocida institucional” (CFP, 2022, p. 162).

Nesse horizonte, são apresentadas experiências de apoio aos povos indígenas e discussões dos temas gestados por diferentes projetos e profissionais da Psicologia em distintas Instituições de Ensino Superior (IES). Alguns dos exemplos citados são: “Laboratório de Etnopsicologia na Universidade de São Paulo – Campus de Ribeirão Preto/SP” (CFP, 2022, p. 163); curso de extensão de Psicologia e Povos Indígenas pelo “Programa de Psicologia Experimental da USP, no Butantã” (p. 163); “A Rede de Atenção à Pessoa Indígena, do IPUSP” (p. 164); a disciplina de Psicologia da Fronteira da “linha de Pesquisa em Processos Psicossociais do programa de pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD” (p. 164); projeto de extensão e estágio supervisionado da “Faculdade de Psicologia (FAPSI) da Universidade Federal do Pará (UFPA)” (p. 164); grupo de apoio a estudantes indígenas da “Universidade Estadual de Londrina (UEL)” (p. 166), dentre outros.

Essas são importantes iniciativas que requerem incentivo e fomento para ampliação, bem como o compartilhamento dos saberes produzidos, advindos dessas atividades como forma de colaborar e inspirar outros fazeres.

No âmbito da política de pesquisa com os povos originários é indicado o “diálogo aberto e transparente com os grupos, de modo que as pesquisas, se almejadas pelo coletivo, sejam realizadas em conjunto ou coautoria, de maneira a atender a demandas locais” (CFP, 2022, p. 157). Nas dimensões formais é apresentado o trâmite burocrático envolvendo a pesquisa com povos indígenas, que passa pelo “crivo dos Comitês de Ética em Pesquisa e, na condição de temática especial, é encaminhada para a Fundação Nacional do Índio (Funai)” (CFP, 2022, p. 157). É importante destacar, desde a perspectiva ético-política, o interesse e autorização das comunidades e pessoas indígenas desde a autodeterminação como aspecto fundamental para

realização ou não das investigações, tendo igual ou maior peso do que as formalidades institucionais.

A RTAPPI, bem como outras Referências Técnicas, é considerada como uma forma de aprofundar questões e temas emergentes na Psicologia, tal como a aproximação e diálogo com os povos indígenas, sendo uma orientação para as/os profissionais de maneira geral, não apenas os que trabalham diretamente em políticas com indígenas, pois o trânsito e o atendimento aos povos originários pode ocorrer em múltiplos espaços e ocasiões, além de a mirada cuidadosa e comprometida com os povos e suas histórias/realidades serem uma demanda ético-política para a profissão (CFP, 2022, 2024). Essa perspectiva se amplia a partir da compreensão de que “O Brasil é terra indígena”⁹², de modo que a presença indígena é uma condição comum em todas as regiões, em menor ou maior proporção a depender do processo histórico.

Nas considerações finais são compartilhadas as intenções da RTAPPI em contribuir com “a quebra de um imaginário completamente distorcido sobre o que são os povos indígenas no Brasil e sobre como vivem”, mobilizar “para o reconhecimento do outro” e sensibilizar as/os psicólogas/os para a “abertura para a escuta dos territórios” (CFP, 2022, p. 167). É direcionado à academia, profissionais e Sistema Conselhos “o pedido e o incentivo para *buscarem dialogar com as comunidades e com as(os) indígenas pesquisadoras(es) que delas fazem parte; que divulguem seus trabalhos, lhes deem visibilidade e construam juntas(os)*” (p. 167, grifo nosso).

Quanto aos Conselhos, há a pretensão de que sejam “lugares de referência para os povos indígenas e o Movimento Indígena, como parte da rede de apoio para as lutas e resistências dessas populações” (CFP, 2022, p. 168), convocando/convidando os “povos indígenas, lideranças, movimentos sociais, especialistas do cuidado e da cura, pesquisadores e estudantes a procurarem os Conselhos de Psicologia para trabalharmos juntas(os)”, desde a afirmação de que “a psicologia está à disposição de vocês”. Este é um sonho e uma perspectiva, mas que não temos segurança quanto a essa disponibilidade, que deve ser atestada desde a prática e mobilização das entidades junto aos povos indígenas. Ainda assim, a RTAPPI enquanto um documento oficial/institucional marca um importante posicionamento do Conselho, inédita até então.

Essa postura e perspectiva do Conselho é notável pela continuidade do debate, expresso na revisão da RTAPPI, em 2024, 2 anos após a primeira publicação, motivada pela “necessidade de ampliar o diálogo, posto que as Referências Técnicas lançadas trazem uma

⁹² Consigna do movimento indígena.

perspectiva de ‘letramento histórico’ sobre os marcos lógicos e legais da relação do Estado e dos não indígenas com os povos indígenas” (CFP, 2024, p. 12).

A comissão responsável por esse trabalho foi composta por Nita Tuxá, nessa ocasião como Conselheira do CFP, e as/os especialistas Geni Núñez, Raquel Farias Diniz e Edinaldo Rodrigues Xukuru (CFP, 2024). A segunda edição tem como foco principal a inserção da “Nota Técnica sobre a Atuação de Psicólogas/os Junto aos Povos Indígenas” (CFP, 2024, p. 208), elaborada no contexto em que “variáveis internas e externas, classificadas como emergentes e urgentes, vêm demandando da Psicologia um maior comprometimento com as coletividades indígenas e com as subjetividades de cada corpo-território de uma pessoa indígena” (p. 12).

Dentre as “conjunturas que nos provocam a ampliar o foco da nossa atuação” (CFP, 2024 p. 12), estão: a “Presença indígena no Sistema Conselhos de Psicologia” (p. 13), os “Dados do último censo demográfico (IBGE, 2022)” (p. 13), “As agências indígenas” (p. 14), os “Conflitos territoriais – ‘A lógica desenvolvimentista’” (p. 15), e a “Busca constante dos povos indígenas pelo direito ao Bem Viver” (p. 16). O desejo compartilhado pela comissão é de que “este documento seja recebido por uma categoria de Psicólogas e Psicólogos muito mais sensíveis e dispostos a construir uma Psicologia engajada com as perspectivas étnicas e socioculturais que atravessem os povos indígenas destes Brasis” (CFP, 2024, p. 12).

A presença de indígenas no Sistema Conselhos é apontada como estando relacionada à implementação do sistema de cotas adotado nas eleições de 2022, proporcionando a entrada de indígenas psicólogas no Conselho Federal e nos Conselhos Regionais (CFP, 2024). Como desdobramento desse processo tem surgido o reconhecimento da “falta de conhecimento e ação em relação a essa população, – considerando a nossa formação ainda impregnada de colonialidade e epistemologias reducionistas, homogêneas e hegemônicas” (CFP, 2024, p. 13) e a urgência de estarmos “atentos, receptivos e engajados com todas as questões que afetam os povos originários deste país, a fim de reconstruir narrativas e desenvolver outras abordagens da psicologia” (p. 13).

Essa perspectiva é valiosa pelo impacto político e epistêmico que a inserção dos povos indígenas tem provocado no interior da Psicologia. A entrada dos corpos-territórios reivindica o diálogo com os modos de pensar, sentir e viver originário, suas epistemes próprias e específicas, que têm o potencial de subverter a monocultura colonial-cartesiana-reducionista e colaborar com o semear epistêmico-ético-político, a partir de conhecimentos e formas outras de ser e se relacionar com o mundo (Núñez, 2021; Martins, Faria & Menezes, 2024).

Essas transformações estão relacionadas com a conjuntura mais ampla e extrapola *nicho/anthro* da Psicologia, a exemplo do aumento significativo da população indígena no País

e a inserção em espaços da política institucional (CFP, 2024). Os dados do Censo Demográfico de 2022 apontam que o quantitativo estimado de pessoas indígenas aumentou de 896.917, em 2010, para 1.694.836 (IBGE, 2023). A população indígena praticamente dobrou nos últimos 12 anos, compreendendo que os “dados ainda não revelam a presença real e simbólica dos indígenas em nosso País, contudo sinalizam a necessidade de ações no campo das políticas públicas em todos os níveis” (CFP, 2024, p. 14). Essa revisão da RTAPPI atualiza essas características populacionais, que na edição anterior estava com o referencial do Censo de 2010.

Os conflitos territoriais são abordados desde a crítica à perspectiva desenvolvimentista constante “desde a invasão do Brasil” (CFP, 2024, p. 15), tendo continuidade na relação incongruente e ambígua do “Estado Brasileiro – incluindo a sociedade civil – com os povos indígenas [...] que ora considera que os indígenas são os guardiões da floresta, adotando uma perspectiva naturalista, ora os retrata como impedimentos ao progresso do País, adotando uma perspectiva desenvolvimentista” (p. 15).

A Tese do Marco Temporal e as violações dos direitos das comunidades indígenas são apontadas como consequências desse processo histórico, fundamentalmente nos âmbitos do acesso e regularização dos territórios indígenas, da omissão do Estado quanto à oferta de políticas públicas e as violências contra as pessoas indígenas (CFP, 2004). Esse cenário demanda “políticas de atenção psicossocial, uma vez que [os indígenas] têm sido historicamente submetidos a situações de risco e vulnerabilidade, tanto no passado quanto no presente, marcadas por memórias e narrativas de dor, violência, racismo, apagamento e desumanização” (CFP, 2024, p. 17).

Diante dessa conjuntura complexa que a revisão da RTAPPI é escrita e publicada, a partir do convite à reflexão sobre “quem são as pessoas indígenas? Qual é a sua identidade coletiva? Quais são suas potencialidades e fragilidades? Quais são suas especificidades culturais? Por que o território é tão significativo para os povos indígenas?” (CFP, 2024, p. 17).

Com intuito de oferecer pistas para essas questões, a Nota Técnica na primeira seção “aborda contribuições teóricas para pensar a atuação da Psicologia junto aos povos indígenas, enquanto a segunda traz perspectivas de atuação da psicologia dentro e fora de territórios indígenas” (CFP, 2024, p. 17), a partir do seguinte percurso: “O território é promotor do ‘bem viver’; pessoa indígena e seu corpo-território; compreensão deste sujeito espacializado; heterogeneidade dos povos indígenas; a espiritualidade indígena como elemento da subjetividade; Psicologias: abordagens eurocêtricas versus olhar ético-terapêutico; pessoa indígena e as interseccionalidades” (p. 18).

As contribuições teóricas retomam/qualificam as discussões realizadas na primeira edição da RTAPPI e avançam em outras (CFP, 2022, 2024). Pela amplitude e singularidade destas, nos limitaremos a alguns destaques pontuais. O primeiro é sobre o argumento da “incontestável vinculação entre sociodiversidade e biodiversidade como elemento imprescindível para a continuidade da vida humana no planeta”, que “deve motivar esforços na defesa pela sustentabilidade desses modos de vida e de ocupação tradicional de territórios como fatores de riqueza nacional e mundial, visando uma ética orientada pela autodeterminação dos povos e da própria sobrevivência da espécie humana (Neves, 1992)” (CFP, 2024, p. 208).

O segundo é a leitura das diferentes expressões do racismo enquanto parte do etnogenocídio (Núñez, 2023; CFP, 2024). A autodeclaração compulsória, ou como estratégia de segurança⁹³, de pessoas indígenas como “‘pardas’ ou mesmo ‘pretas’, em vez de ‘índigenas’”; a não consulta da identidade dessas pessoas em espaços como o sistema prisional; as negações de direitos; as expropriações territoriais; e as violências em suas diversas facetas são exemplos do racismo etnogenocida. Essa categoria analítica, proposta por Geni Núñez (2023), define que “o genocídio indígena é também etnocida, assim como o etnocídio é igualmente genocida; reconhecendo que ambas as manifestações de violências históricas, no contexto de povos indígenas, estão indissociadas” (CFP, 2024, p. 2010).

O enfrentamento a essa condição histórico-estrutural e suas expressões é apontado pelo redirecionamento das perspectivas hegemônicas de compreensão e atuação para o reconhecimento e diálogo com os “conceitos e termos nativos a partir de perspectivas contextualizadas”, revisitando os “binômios e cisões que também fundamentam o campo psicológico – mente/corpo, sentir/pensar ou natureza/cultura, pessoa/ambiente” (CFP, 2024, p. 211). Esse movimento possibilita a ampliação do foco da Psicologia e “a construção de conhecimentos e de uma prática profissional que contribua para orientar novos caminhos e estimule a inventividade na busca por soluções que garantam nossa sustentabilidade da vida na terra” (CFP, 2024, p. 215), encarado como uma urgência.

O reconhecimento da historicidade da dominação, que considera o homem branco como representante universal e métrica do humano, é considerado como passo “fundamental rumo à construção de práticas profissionais eticamente implicadas, visando à reparação desses danos a nível individual e coletivo” (CFP, 2024, p. 215), pela compreensão de que é “insuficiente

⁹³ Em algumas regiões do Brasil, a exemplo do Nordeste brasileiro, durante muito tempo, e em alguns casos até hoje, pessoas indígenas foram obrigadas a negar seu pertencimento étnico e adotar outras identidades para não sofrerem represálias, inclusive contra a vida (Rodrigues, 2016; Silva, 2020).

pensar apenas em práticas, no sentido literal, com povos indígenas *se as ideologias, as teorias, os paradigmas que orientam essas práticas não forem também revistos e repensados criticamente*” (p. 216, grifo nosso).

O deslocamento da “posição do sujeito que sabe o que é melhor para o outro, abrindo sua escuta para a compreensão de várias verdades possíveis, múltiplas linguagens, territórios e abordagens diversas” (CFP, 2024, p. 217) é indicado como caminho para “uma psicologia politicamente implicada [que] vai [...] [na] contramão de respostas e intervenções universalistas e generalizantes”, a partir do “esforço de reparação dos danos das violências coloniais contra povos indígenas”.

A atuação da psicologia é situada a partir do “contato interétnico” (CFP, 2024, p. 18), no qual “A psicologia, embora tenha contribuições a oferecer, ainda não tem respostas definitivas e talvez nunca as deva ter como algo definitivo, a fim de permanecer aberta a um não saber em relação às psicologias ancestrais”, sendo essa postura considerada como condição para a escuta e acolhimento no espaço da interculturalidade. Nesse sentido, é feita a indicação de que “Para adentrar os territórios indígenas, com nossas formações acadêmicas, não podemos presumir que já sabemos tudo e que os problemas psicológicos [...] são todas iguais, não podemos ser indiferentes aos contextos socioculturais” (CFP, 2024, p. 18).

Essa compreensão é importante pois identifica-se que “até mesmo aquelas e aqueles profissionais pertencentes a uma determinada cultura indígena acabam pondo em cheque as diferenças culturais, outros modos de pensar, sentir e reconhecer os processos de saúde e doença, devido à influência do saber científico hegemônico” (CFP, 2024, p. 218). Essa afirmação é importante, pois problematiza a relação essencialista, que também é colonial, entre o pertencimento e a determinação de um modo de ser, pensar e agir.

É apontada como necessária a realização de estudos que tenham o objetivo de reconhecimento dos conhecimentos dos povos indígenas, para que sejam aliados na atuação da Psicologia (CFP, 2024). Para isso, “a categoria psi certamente precisará desconstruir conceitos e quebrar paradigmas, pois ainda carregamos conosco muitos vieses academicistas, que nos ensinaram muito sobre as medicinas das doenças/ curas e pouco sobre a promoção e recuperação da saúde a partir das singularidades”.

Um exemplo apresentado no campo da saúde é o entendimento dos limites dos saberes biomédicos e a validação dos saberes ancestrais representados por especialistas indígenas, que em contextos interétnicos não podem ser tido como complementares ou alternativos, mas como a própria base do cuidado enquanto tecnologia indígena, tal como proposto por Peralta (2017, 2022), e que remete à integralidade dos sujeitos em seus territórios pelo fato das concepções

indígenas se constituírem como “filosofia[s] de vida integrada[s] e ampliada[s] da pessoa com o seu território e seu coletivo” (CFP, 2024, p. 219).

A violência, como fenômeno e mecanismo fundante do processo de invasão colonial e da relação com os povos indígenas, é compreendida como uma realidade a ser interpelada e desnaturalizada pela atuação crítica da Psicologia, especialmente pelo fato de que a “escalada de violência tem prejuízos graves dentro dos territórios, onde se percebem os aumentos das violências internas, devido à invasão aos territórios, escassez de alimentos, falta d’água, uso prejudicial de bebidas alcoólicas, suicídios, homicídios, estupros e outros aspectos” (CFP, 2024, p. 221). Por isso, faz-se imprescindível a análise histórica da violência como expressão das desorganizações impostas pelo processo colonial, de modo a não reproduzir naturalizações equivocadas e para que haja condições para a proposição de estratégias de enfrentamento (CFP, 2024; Faria, 2024).

Uma das vertentes da violência colonial é exemplificada na Nota Técnica pelo racismo religioso, que tem acometido historicamente os povos originários desde o início do contato colonial com atuação de missionários na catequização e que permanece ainda hoje de outros modos. A relação entre a interrupção dos rituais tradicionais e o processo de adoecimento de uma mulher é apresentado no contexto de inserção de religiões não indígenas no território, questão compartilhada por lideranças indígenas anteriormente na participação dos encontros do CRP/SP.

Em situações como essa, é indicada a escuta da história de vida e do contato da pessoa indígena com a sociedade nacional, e mesmo uma “anamnese sócio-histórica do local onde atuamos” (CFP, 2024, p. 223), para a compreensão dos fenômenos e das queixas. Ainda, é apontado que “a(o) profissional de psicologia tem o dever, junto com outros setores responsáveis pelo cuidado à saúde e aos direitos humanos, de lutar pela preservação e manutenção dos rituais que fortalecem o bem viver” (CFP, 2024, p. 221).

Nesse horizonte, a Nota Técnica afirma a necessidade de “visões territorializadas de sujeitos e coletividades, reconhecendo a noção de corpo-território como indispensável à prática psi, do mesmo modo que a interculturalidade crítica como necessária à construção de intervenções em contextos de sociodiversidade” (CFP, 2024, p. 223) para que seja possível “‘enxergar’ o indígena real e não o abstrato” na construção de relações e sociedade antirracistas através dos “esforços de reparação das consequências da violência colonial”.

Essa orientação perpassa o projeto de elaboração de “uma psicologia politicamente implicada, que se contraponha a visões e intervenções pretensamente neutras, universalistas e generalizantes, abrindo-nos à diversidade da experiência humana, pois [...] uma psicologia

inspirada nas florestas e seus povos tem a concomitância e a diversidade como seu fundamento” (CFP, 2024, pp. 223-224).

São essas as recomendações produzidas como Referência Técnica para Atuação das/os Psicólogas/os Junto aos Povos Indígenas, que marcam um acontecimento histórico na profissão, contribuindo com análises e conceitos, assim como definindo desafios e horizontes ético-políticos. É um avanço que exige a reflexividade e diálogo permanente com os povos originários, suas comunidades e conhecimentos. Além da problematização epistemológica e prática, o material aponta para necessidade do posicionamento político na defesa dos direitos indígenas, contrário às violências e violações historicamente perpetradas ante as coletividades originárias.

5.3 Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as): a emergência de um sujeito coletivo

Neste tópico dialogamos com a Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) a partir das publicações do movimento na rede social *Instagram* e da obra “Pintando a psicologia de Jenipapo e Urucum: narrativas de indígenas psicólogos(as) do Brasil”, lançado pela ABIPSI em 2022. O surgimento da ABIPSI, mobilizada por indígenas/os psicólogos/os, é um marco importante da história recente da Psicologia no Brasil, deslocando a enunciação das experiências indígenas por meio do protagonismo das vozes das/os indígenas psicólogas/os. Consideramos esse processo como a emergência de um sujeito coletivo no interior da ciência e profissão, e da sociedade de maneira geral.

A representatividade e o protagonismo indígena sobre suas realidades e demandas é uma reivindicação histórica do movimento indígena, que tem dentre suas consignas a frase “nada de nós sem nós”. Nesse horizonte, a ABIPSI radicaliza essa perspectiva ao propor, para além de enunciarem suas vozes, pintar a Psicologia de Jenipapo e Urucum. Essa é uma potente ação política e simbólica que atenta contra as colonialidades e as interdições coloniais, na qual as/os indígenas psicólogos/os, desde seus corpos-territórios, nos apresentam análises e orientações sobre os rumos da Psicologia, não apenas como interlocutoras/es, mas como sujeito da história. É a partir dessa compreensão que dialogamos com suas produções.

A Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (ABIPSI) surge em 2019 durante o 10º Congresso Nacional de Psicologia, a partir da idealização das indígenas psicólogas: Miriam Dantas de Almeida (Miriam Tembê), Edilaise Santos Vieira (Nita Tuxá),

Thaynara Sousa Silva (Thaynara Xerente), e Vanessa Silva de Souza (Vanessa Terena)⁹⁴ (Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) [ABIPSI], 2024). As primeiras ações de acolhimento de indígenas psicólogas/os ocorreram em 2020, mobilizada por “uma construção coletiva, que pensa, de fato, em uma Psicologia pintada de Jenipapo e urucum⁹⁵, a partir e para os Povos indígenas do Brasil” (ABIPSI, 2024).

Desde então a ABIPSI organizou cinco atividades de acolhimento de indígenas psicólogas/os, uma por ano; a escrita e publicação do livro “Pintando a Psicologia de Jenipapo e Urucum: Narrativas de Indígenas Psicólogos(as) do Brasil”, em 2022; a Plenária das(os) Indígenas Psicólogas(os) do Sistema Conselhos de Psicologia, em 2023; além de inúmeros cursos com a temática de povos indígenas e psicologia (ABIPSI, 2024). Dessa linha do tempo, vale destacar que, em 2023, durante a primeira reunião plenária do Conselho Federal de Psicologia, Nita Tuxá assumiu o cargo de Conselheira, tornando-se a primeira indígena psicóloga a ocupar esse lugar desde a criação da entidade em 1971, sendo considerado um marco histórico na profissão (CFP, 2023)⁹⁶.

De acordo com a ABIPSI (2024), a mesma é “composta por 13 profissionais espalhados por todo o território brasileiro, os[as] membros[as] da ABIPSI carregam diversas bandeiras temáticas, atuam em variadas frentes e compartilham inúmeras experiências”. Para a interlocução com as/os indígenas psicólogas/os neste tópico, compondo de forma significativa a história da aproximação entre psicologia e povos indígenas, a partir do protagonismo das indígenas psicólogas, dialogaremos com as narrativas registradas no livro organizado e publicado pela ABIPSI.

O livro “Pintando a Psicologia de Jenipapo e Urucum: narrativas de indígenas psicólogas(os) do Brasil” é de autoria coletiva da ABIPSI, composto por 13 textos escritos por 8 indígenas psicólogas/os pertencentes a 7 etnias diferentes, sendo elas/eles: Itaynara Rodrigues Silva (povo Tuxá), Miriam Dantas de Almeida (Tembé), Edinaldo Rodrigues (Xukuru de Ororubá), Ezequiel Fernandes André (Tikuna), Vanessa Silva de Souza (Terena), Edilaise Santos Vieira [Nita] (Tuxá), Iterniza Pereira André (Macuxi) e Dayane Teixeira Almeida (Tariano). Além dos textos, há a “Relação dos componentes” (ABIPSI, 2022, p. 187) e “Mapa do Brasil com Representatividade de Indígenas Psicólogos(as) da ABIPSI” (p. 188).

⁹⁴ Informações obtidas através da página do movimento na rede social *Instagram*, publicado no dia 08 de março de 2025. Ver: https://www.instagram.com/p/DG77wG3RswH/?img_index=2

⁹⁵ A consigna de “Pintar a Psicologia de Jenipapo e Urucum” tem sido uma das marcas do movimento, referindo-se a materiais vegetais (jenipapo e urucum) utilizados por diferentes povos para realização de pinturas corporais.

⁹⁶ Matéria publicada pelo Conselho Federal de Psicologia, nomeada como “Marco histórico: indígena psicóloga integra plenário do CFP”. Ver: <https://site.cfp.org.br/marco-historico-indigena-psicologa-integra-plenario-do-cfp/>

A apresentação do livro é redigida por Edinaldo Rodrigues, que inicia afirmando que a ABIPSI “é fruto da articulação e do diálogo de parentes indígenas graduados em psicologia pertencentes a diversos povos de regiões distintas Brasil afora” (Rodrigues, 2022, p. 9), que passam a acessar a formação em psicologia apenas nos anos 2000, ou seja, 40 anos após a regulamentação da profissão no País, e que “Perdidos na imensidão do campo Psi e sem espaço para atuar nesse lugar, vêm as angústias: como atuar e o que fazer nos contextos indígenas? O que estudar? O que escrever sobre psicologia e povos indígenas?”.

De acordo com Rodrigues (2022, p. 9), “ainda não é possível definir com exatidão o lugar das psicólogas e dos psicólogos nas diferentes e imensas problemáticas e questões indígenas”, sendo que “imbuídos nos processos de aprendizagem de uma ciência europeizada, descolonizar e abrir espaço para a interculturalidade multiétnica brasileira é essencial”. O autor está alinhado com as discussões anteriores apresentadas pelas Referências Técnicas do CFP (2022, 2024), ao sinalizar que “aos psicólogos indígenas/indigenistas, cabe a responsabilidade de participar e colaborar com os movimentos da psicologia no sentido de reconhecer e incluir as diversidades étnicas brasileiras” (Rodrigues, 2022, p. 9).

Esse é compreendido como o desafio para o coletivo de indígenas psicólogos/os, a partir do entendimento de que: “Ainda que em muitos momentos a psicologia *tenha tecido um fazer etnocida*, reconhecemos que são décadas construindo e acumulando saberes e práticas sobre a diversidade brasileira, inclusão de novos grupos e em defesa dos direitos humanos” (Rodrigues, 2022, p. 9, grifo nosso). Essa afirmação aponta a complexidade desse debate, ao passo que reconhece fazeres significados como “etnocidas”, “inclusão” e “defesa de direitos”, ressaltando a ambiguidade e a condição de disputa no interior da ciência e profissão, que tão recentemente tem proposto caminhos ético-políticos ao lado dos povos originários, sendo este último um reflexo das transformações sociais e das reivindicações/demandas dos povos indígenas.

Edinaldo Rodrigues (2022, p. 10) compartilha o fascínio pela psicologia gerada pela visualização de “um lugar de acolhimento e de inclusão”, que na experiência dos povos indígenas se referem à necessidade de “Acolhimento de processos coloniais que marcam histórias, identidades e almas indígenas”, perpassados por mais de “522 anos de opressão aos povos indígenas ao mesmo tempo [de] resistências, mesmo tendo que conviver com sequelas que doem, que matam, que adoecem e que se perpetuam com muita força na atualidade”.

A continuidade das violências é compreendida pelo agenciamento de forças políticas e econômicas, que fomentam alienação, descompromisso, manipulação e desinformação sobre os povos indígenas, promovendo injustiças e sofrimentos (Rodrigues, 2022). Nesse sentido, enquanto coletivo de indígenas psicólogas/os defendem “o compromisso social com a saúde

mental e com a emancipação de povos e nações indígenas” (Rodrigues, 2022, p. 10), a partir de “uma psicologia decolonial, comprometida com a ética e a verdade, nos aproximando da sociedade brasileira excluída dos quais nós povos indígenas fazemos parte”, não coniventes com “psicologia[s] excludente[s] e preconceituosa[s] que corrobora[m] com os ideais fascistas”.

Em seu texto, a psicóloga Itaynara Tuxá articula os conceitos de territorialidade e subjetividade a partir do diálogo com as concepções e experiências indígenas (I. R. Silva, 2022). De acordo com a autora, “Compreender o conceito de territorialidade dentro da perspectiva indígena torna-se fundamental para o entendimento dos desdobramentos a partir das demandas produzidas e criadas diante das dificuldades e lutas travadas” (Silva, 2022, p. 13). Essa afirmação coloca no centro do debate os modos de produção e ocupação territorial dos povos originários afetados pelo processo de expropriação de suas terras e que atualmente reivindicam/lutam por esses espaços.

Esse tema é imprescindível e inescapável no diálogo com os povos indígenas pela centralidade do território na constituição dos sujeitos individuais e coletivos, perpassado por dimensões históricas, intergeracionais, culturais (costumes e tradições), afetividades, relação com os espaços sagrados e ritualidades, ou seja, a vida em sua multiplicidade, incluindo a saúde, e que se encontra ameaçada devido aos avanços e interesses coloniais-capitalistas (CFP, 2022, 2024). A partir desse entendimento é possível se aproximar da compreensão da insistência dos povos originários na luta por suas terras tradicionais, bem como da formação e composição das subjetividades fortemente vinculadas aos territórios (Silva, 2022).

Essa condição constituinte dos sujeitos indígenas se relaciona com a perspectiva de que: “Os processos identitários e os aspectos culturais dos povos indígenas perpassam por essa noção e concepção da mãe-terra elencado não a um lugar de exploração dos recursos naturais e produções econômicas, mas de um entendimento e reverenciamento ao sagrado” (Silva, 2022, p. 13). Essa afirmação é simbólica por atribuir à terra a referência de “mãe”, nesse sentido, uma relação de parentesco afetiva e constitutiva fundamental, apresentada em oposição ao modo exploratório e extrativista do capitalismo, esta última responsável pela destruição e degradação dos múltiplos ambientes e biomas.

Aqui está um (des)aprendizado importante para nós, o redirecionamento da compreensão do território para a redefinição das relações, no sentido de que o estabelecimento das relações de parentesco, tal como nas noções indígenas, podem proporcionar formas de cuidado com as espacialidades e suas composições animais-vegetais-minerais, como atestam

os dados sobre a preservação ambiental em terras com ocupação indígena (Garcia, Sobreira, Caroca & Hoenen, 2024).

Essa discussão tem tudo a ver com a promoção da saúde, pois para “os povos indígenas a terra simboliza a vida, bem viver, projeto de vida e o seu contrário seria a impossibilidade de se ter perspectiva, saúde e qualidade de vida” (Silva, 2022, p. 14). Nesse sentido, “Para um desenvolvimento saudável, a relação com esse espaço [terra/território] precisa ser uma cadeia integrada, holística e harmônica, a desproporção, o desequilíbrio ocasionariam um desenvolvimento insatisfatório e ruim, pois os processos subjetivos determinam as demandas psicológicas” (Silva, 2022, p. 15).

Além disso, o território é concebido “como extensão do corpo”, plasmado na compreensão de corpo-território, que é “atravessado por uma história, memória coletiva, território ancestral, por processos que formam, enquanto subjetividade, sujeitos sociais, consciência coletiva” (Silva, 2022, p. 15). A partir da aproximação com essa noção é possível dimensionar os impactos das expropriações territoriais e políticas de extrativismo, por ser considerado a violação dos próprios corpos e seus elementos significativos, bem como compreender a importância da terra e os sentidos da luta pela permanência e cuidado com os espaços tradicionalmente habitados.

A colonização e o processo colonial são fundados pela invasão e exploração dos territórios e corpos indígenas, sendo este um contínuo na história do Brasil e da humanidade, tendo a violência como instrumento de instauração e perpetuação das práticas violentas/exploratórias/extrativistas. Nesse sentido, há a exigência do defrontamento das violências contra os corpos-territórios originários como compromisso com a não perpetuação desse sistema de dominação, de modo que “Precisamos ser intolerantes com as diversas formas de produções de violências, e esse enfrentamento precisa ser introduzido nos nossos fazeres e saberes, nos nossos posicionamentos, ações cotidianas, pautas levantadas, referências buscadas” (Silva, 2022, p. 17).

As universidades e os espaços de produção de saber, como apresentado anteriormente, têm sido historicamente *lócus* das perpetuações coloniais. Segundo Itaynara Tuxá, “A academia enquanto instituição e função social traz as estilhas coloniais e invisibiliza muitas pautas importantes que deveriam estar na base e nos projetos curriculares”, pois “O modelo intelectual que predomina e embasa o teórico-científico é muito pautado nas indicações importadas, nas visões eurocêntricas e hegemônicas, o que acaba produzindo uma desqualificação ou descrédito e invisibilização das produções e construtos de referências de

autores da casa” (Silva, 2022, p. 18), ou seja, dos saberes locais, inclusive e, principalmente, das populações subalternizadas pelas concepções coloniais, tal como os povos indígenas.

É nessa esteira histórica que se insere o distanciamento da Psicologia em relação às realidades indígenas e seus saberes (Silva, 2022), como abordado ao longo deste estudo. Itaynara avalia que tem sido questionado “o distanciamento dessa ciência [Psicologia] diante dos nossos territórios, do sofrimento psicossocial das nossas populações, ao mesmo tempo em que se traça aproximações, caminhos novos possíveis e diálogos” (Silva, 2022, p. 18), e que esse movimento tem colaborado para transformações. Essa interpelação da Psicologia é compreendida através dos agenciamentos dos “sujeitos do seu tempo que produzem e fazem essas atuações, construções e articulações” (Silva, 2022, p. 18), a exemplo das indígenas psicólogas(os) e aliadas/os, e que nesse processo é fundamental a produção de “eixos específicos para nos sentirmos referenciados/representados não de uma forma genérica ou segregacionista, mas própria e continuada” (Silva, 2022, p. 18).

Entendemos que essa aproximação que envolve o diálogo, transformações, articulações, novas referências, representatividade, dentre outros aspectos, é um dos grandes feitos da ABIPSI enquanto uma organização indígena que pauta a existência e reconhecimento dos povos indígenas na constituição da Psicologia no Brasil como usuários e profissionais. Nesse sentido, Itaynara afirma:

Buscamos, a partir dessa nossa falta de representação, contemplação na formação e profissão uma força de união coletiva que anseia e conjectura uma Psicologia pintada de jenipapo e urucum, que transcenda os muros, limites culturais e instrumentalize as suas teorias e práticas, estas não devem se desvincular das ciências humanas, dos saberes populares e chamados sociais. Portanto, pensar a relação entre a psicologia e povos indígenas é dar um passo a mais na história, rompendo com a continuidade da dominação que produz o sofrimento psicossocial desses sujeitos (Silva, 2022, p. 19).

O movimento de ruptura está associado ao enfrentamento do epistemicídio histórico dos povos indígenas na participação da produção do conhecimento científico e no reconhecimento de suas elaborações seculares, assim como de suas presenças nos espaços. Nesse sentido, cabe o desafio de destacar e valorizar as narrativas indígenas, “favorecendo a autonomia e libertação desses corpos, potencializando seus discursos e fazendo da Psicologia uma ferramenta política de transformação e uma ciência e profissão que valida as várias nuances do existir, mais do que um posicionamento ético, sobretudo humano” (Silva, 2022 p. 20). Para tanto, Itaynara aponta a necessidade de “libertação dos pensamentos, na articulação

e fortalecimento dos engajamentos e superação coletiva, na capacidade de fazer leituras sob as próprias condições em que se encontram” (Silva, 2022, p. 19).

O segundo texto da obra é de autoria de Miram Dantas de Almeida, também conhecida como Miriam Tembê, pertencente ao povo Tembê-Teneteihar, sendo a indígena psicóloga com mais tempo de formada entre as/os participantes da coleção, graduada no ano 2000 (ABIPSI, 2022).

Miriam concedeu uma entrevista para a comissão responsável pela produção das Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os) junto aos Povos Indígenas (RTAPPI), compondo o material no “Anexo A” (CFP, 2022). Nessa ocasião, Miriam comenta sobre os desafios na formação em Psicologia, perpassado por não poder se identificar como indígena, “pela discriminação sofrida pelas colegas de turma que viam nos indígenas todas as características negativas” (CFP, 2022, p. 193), além da situação financeira desfavorável que a obrigava a “vender nas horas de aulas doces e salgados para pagar as passagens, a xérox e a mensalidade de 20% da bolsa”.

Essas foram questões abordadas no diálogo com a RTAPPI, e em outras partes, exigindo reflexão e ações referentes às discriminações e políticas/programa de apoio em relação ao oferecimento das condições de acesso e permanência de estudantes indígenas. Apesar desses desafios, Miriam afirma ter conseguido se graduar no tempo regular, também porque “estudava com bolsa e não poderia reprovar em nenhuma matéria” (CFP, 2022, p. 193).

A psicóloga avalia que essas dificuldades permanecem, apesar dos avanços relacionados aos programas de inclusão, especialmente pelo despreparo de professores/as e equipe técnica para o recebimento de estudantes indígenas, não respeitando suas individualidades e reproduzindo discriminações institucionais (CFP, 2022). Ela própria, enquanto trabalhadora da Universidade Federal do Pará, enfrenta situações de racismo devido ao fato de colegas de profissão acharem “que sabem mais sobre nós, e podem falar por nós, sendo que sabemos muito bem o lugar que ocupamos e qual é a nossa realidade e nosso papel como profissional” (CFP, 2022, p. 194).

Essa é uma crítica que Miriam Tembê estende à categoria, ao pontuar que alguns psicólogos se colocam como detentores das histórias indígenas, falando pelos indígenas e achando que “sabem das nossas dores melhor que nós mesmos” (CFP, 2022, p. 194). Nesse sentido, Miriam afirma que: “O mais importante na relação entre a psicologia e povos indígenas é que haja respeito para com a nossa individualidade e subjetividade”, de modo que “realmente reconheça o nosso trabalho de luta e resistência que promove a reafirmação da cultura como a detentora do saber soberano sobre as práticas de bem viver” (CFP, 2022, p. 194).

Sobre a importância da RTAPPI, Miriam reconhece a relevância social ao registrar as histórias, pelas mãos de pessoas indígenas, “para serem contadas pelos nossos futuros netos, o que os nossos antepassados não conseguiram fazer” por conta dos impedimentos “que sempre estava[m] presente[s] em suas vidas” (CFP, 2022, p. 195). É também com este propósito que Miriam Tembê escreve o texto para o livro da ABIPSI que apresentaremos, refletindo sobre “O protagonismo feminino Tembê/Tenetejar” (M. D. Almeida, 2022, p. 22), tendo como objetivo “demonstrar o protagonismo feminino dos Tembê, na Aldeia Sede no município de Santa Luzia do Pará, localizada no território Indígena do Alto Rio Guamá (TIARG), bem como evidenciar a força das mulheres, seus costumes e crenças”.

Miriam Tembê inicia o texto com a caracterização étnico-cultural de seu povo, destacando a especificidade da “organização religiosa, política, econômica, social e cultural, tem como referencial a sua relação com a natureza, meios diversos de utilização dos recursos naturais de acordo com o território no qual está localizada” (M. D. Almeida, 2022, p. 22). O idioma tenethar é considerado como fundamental para o fortalecimento cultural e preservação das tradições, ensinado pelos/as anciãos/anciãs para as gerações mais novas (M. D. Almeida, 2022).

A autora relata que foi sua atuação na saúde indígena (DSEI e CASAI) que aumentou sua inquietação em “escrever sobre o cotidiano das famílias da etnia Tembê, na Amazônia, usando como base na vivência com esses indígenas para demonstrar um pouco da sua cultura” (M. D. Almeida, 2022, p. 23). Dessas experiências e reflexões, Miriam afirma a “importância dos determinantes socioculturais relacionados aos agravos, como a falta condições de subsistência econômica das famílias, a escassez de suprimento, a falta de condições para a reprodução dos modos de vida saudável próprio das diferentes comunidades” (M. D. Almeida, 2022, p. 23).

Esses determinantes têm influência direta das relações de contato e conflito com os não indígenas, principalmente diante das investidas violentas de posseiros nos territórios Tembê, responsáveis pelo desmatamento da(s) “floresta[s], gerando vários problemas ambientais, como o desaparecimento de rios pelos assoreamentos e, conseqüentemente, a extinção de espécies de ambiente aquático, como as de peixes” (M. D. Almeida, 2022, p. 37). Como consequência, “A diminuição das espécies da fauna e flora faz com que busquem alternativas para uma alimentação saudável” (M. D. Almeida, 2022, p. 37), recorrendo aos centros urbanos, e o que ocorre são mudanças para hábitos alimentares não saudáveis pelas características alimentícias das cidades. Esse processo faz parte das ameaças de continuidade das coletividades Tembê como povos indígenas (M. D. Almeida, 2022).

Nesse contexto, o estudo de Miriam tem como intencionalidade a “preservação da história e cultura dessa etnia, que utiliza a tradição oral como principal meio de transmissão dos saberes tradicionais”, reconhecendo que as mulheres são importantes agentes desse processo, e que “Pouco se encontra na literatura sobre o protagonismo feminino indígena Tembê”, bem como o “pouco interesse da psicologia pela temática indígena” (M. D. Almeida, 2022, p. 24). O método utilizado para a investigação de Miriam foi da observação participante com a utilização dos procedimentos de entrevistas semiestruturadas e diário de campo (M. D. Almeida, 2022).

Miriam compreende que para discutir o tema do protagonismo das mulheres é necessário conhecer “as características socioculturais e ambientais” (M. D. Almeida, 2022, p. 25), tal como inicialmente apresentado, especialmente sobre a organização social, de modo a contextualizar o estudo. Ao longo do texto, a psicóloga apresenta as figuras dos caciques, capitoas, lideranças e pajés (M. D. Almeida, 2022). Cacique e capitoa são as lideranças maiores, que quando da presença de um, é possível prescindir do outro, tendo como marcador o fator de gênero (cacique para homens e capitoa para mulheres) (M. D. Almeida, 2022). Miriam afirma que “Entre os Tembê, a autoridade máxima e a capacidade de orientar o cacique pertencem às mulheres idôneas, conhecidas como ‘capitoas’” (M. D. Almeida, 2022, p. 28). Já as lideranças são intermediadores/as de questões políticas entre as comunidades e as instituições, e os pajés os responsáveis pelos cuidados espirituais e de saúde (M. D. Almeida, 2022).

A autora destaca duas capitoas que foram bem conhecidas entre os Tembê da região: Verônica e Basilícia (M. D. Almeida, 2022). Sobre elas conta que, Verônica “deixou um legado para muitas gerações de várias aldeias, legado esse marcado pela coragem, determinação e autonomia” (M. D. Almeida, 2022, p. 28). Falecida em 2014, “Verônica Tembê e sua família foram responsáveis pelo nascimento de novas aldeias que surgiram em diversas localidades” (M. D. Almeida, 2022, p. 28) do Pará e da divisa com o Maranhão, por “não concordar com situações apresentadas em algumas comunidades onde residiam”. Por isso, Verônica reunia “a família e saía de barco rio abaixo, a fim de encontrar outro espaço para montar uma nova aldeia, para agregar a família e os parentes que a acompanhavam” (M. D. Almeida, 2022, p. 28). Uma informação interessante sobre Verônica é que ela “fazia questão de falar somente na língua tenetehar, embora entendesse o português, mesmo assim a confirmação de sua compreensão do assunto era na sua língua nativa” (M. D. Almeida, 2022, p. 28).

Basilícia é apresentada como autoridade máxima de sua região, Gurupi, na representação em reuniões sobre “tudo no que se refere às mudanças e ao que está relacionado

ao desenvolvimento de sua gente” (M. D. Almeida, 2022, p. 29), especialmente nos interesses das mulheres quanto à contestação e reclamação referente à atuação das demais lideranças.

Quanto à figura dos/as pajés, M. D. Almeida (2022) ressalta com preocupação a não formação de novas pessoas para esse cargo entre o povo, afirmando que “o pajé é uma liderança em extinção no mundo dos indígenas Tembé, pois esse cargo pode-se dizer que poucos querem ocupar, considerando ser uma posição de muitas responsabilidades” (p. 31), que está relacionado ao fato de que “Hoje já se questiona a posição dos pajés diante de algumas doenças apresentadas pelos indígenas, transmitidas pelos não indígenas; por esse motivo, os mais novos raramente têm interesse em aprender os ensinamentos dos pajés para preservação da cultura” (p. 31).

Como informado, esse processo está relacionado com as mudanças socioculturais e ambientais, bem como com a dificuldade de preservação dos saberes tradicionais, a exemplo dos rituais e remédios naturais (M. D. Almeida, 2022). Miriam descreve alguns rituais importantes para o povo Tembé, sendo eles: a Festa/ritual da criança (passagem de bebê para criança); Tocaia, quando da primeira menstruação da menina; Festa do Mingau (Pinakapememeke); a Festa da Moça ou Moquiado (M. D. Almeida, 2022).

As considerações de Miriam Tembé reafirmam as especificidades de seu povo em seus próprios modos de organização social e política através das capitoas, caciques e lideranças como forma de melhor suprir as demandas comunitárias. Nesse contexto, destaca o protagonismo das mulheres, a partir de histórias como a de Verônica e Basilícia, perpassado por desafios em serem reconhecidas como lideranças, sendo importantes agentes na luta por direitos, a exemplo do território e da saúde indígena (M. D. Almeida, 2022). Ainda, apresenta inquietações quanto às possíveis perdas dos conhecimentos tradicionais, especialmente dos rituais, alertando sobre a necessidade de serem registrados e mantidos pelas comunidades (M. D. Almeida, 2022).

A contribuição de Ezequiel Tikuna sobre a “Trajetória dos alunos indígenas Tikunas” caminha na direção apontada por Itaynara Tuxá e Miriam Tembé de registrar, relatar e refletir sobre as histórias e experiências indígenas. O texto de Ezequiel, nomeado em sua língua como “Yauatucu (Folha Verde)” (E. F. André, 2022, p. 67), é uma escrita autobiográfica, na qual narra sua própria trajetória de formação educacional, desde o Ensino Básico até o universitário, e as tantas dificuldades superadas nesse percurso.

Ezequiel Tikuna compartilha que, ao mudar de comunidade para acompanhar um familiar e seguir os estudos, passou por muitas dificuldades, pois, segundo ele, “ninguém me ajudava, faltava tudo para mim, não tinha roupa, sapato, chinelo, bolsa, até meus materiais de

estudo eu não tinha, meus pais não tinham condições de me ajudar financeiramente. Cheguei a passar fome” (E. F. André, 2022, p. 68). O indígena psicólogo narra uma realidade de privação de condições básicas para a vida, como o direito à alimentação (E. F. André, 2022).

Essa experiência constitui a formação e as reflexões do psicólogo, que relata: “Às vezes fico pensando agora como grande, pensando na minha infância quando passei fome, fico imaginando: como que passei fome?” (E. F. André, 2022, p. 68). E conclui que essa não é uma condição particular, mas que “na realidade, muitas famílias dentro do Amazonas passam fome, pois os peixes sumiram, caças são difíceis de se achar...” (E. F. André, 2022, pp. 68-69). Esse é um dos tristes retratos da desigualdade estrutural dos diferentes Brasis, em função da qual milhares de pessoas são submetidas a condições desumanas e degradantes em distintas intensidades.

Apesar disso, Ezequiel Tikuna afirma que, “mesmo com muita dificuldade, dediquei-me ao meu estudo até terminar meu Ensino Fundamental” (E. F. André, 2022, p. 69). A adolescência de Ezequiel não foi, infelizmente, menos sofrida, tendo que enfrentar sofrimentos decorrentes das condições precárias de vida, do distanciamento da família, da ausência de referenciais sobre sua cultura, e das influências do modo de vida não indígena. Sobre isso, Ezequiel relata ter perdido “o propósito, a expectativa, o porquê estudar, o porquê trabalhar, o que eu seria no futuro. Em meio a intenso sofrimento psíquico e espiritual, cheguei a concretizar ideações suicidas” (E. F. André, 2022, p. 69).

Essa narrativa autobiográfica de Ezequiel nos alerta sobre os processos de fragilização das pessoas indígenas, especialmente na infância e adolescência, sendo uma orientação importante quanto aos aspectos que devem ser cuidados e fortalecidos para evitar ou minimizar a produção de sofrimento e os comportamentos autolesivos, a exemplo do suicídio. Ezequiel Tikuna continua: “A falta de apoio por parte da minha família me gerou uma grande revolta, me senti abandonado quando mais precisava, não tinha nenhum apoio emocional, ninguém sabia o que se passava comigo, não tinha ninguém de confiança com quem contar” (E. F. André, 2022, p. 69), e que a exceção foi uma tia que “auxiliou-me e apoiou-me, tratando-me como um filho e fortalecendo-me para sair daquela situação. [...] me ensinou o que é a vida e [...] a trajetória dos povos Tikuna, a nossa história, a identidade cultural e quem somos”.

Em sua experiência, uma pessoa de referência de apoio e fortalecimento, especialmente sobre a histórica étnica-cultural indígena, foi fundamental para o enfrentamento da condição de sofrimento. O que pode nos indicar como um aspecto a ser trabalhado preventivamente com as comunidades indígenas para evitar o agravamento das situações de riscos, necessitando estar referenciado pelos saberes e horizontes comunitários.

Após superar esse processo, vieram outros desafios na vida de Ezequiel quando do término do Ensino Fundamental em território indígena e início do Ensino Médio em escola externa (E. F. André, 2022). As dificuldades tinham a ver com a não compreensão do idioma português e do racismo pelo pertencimento étnico, características que eram utilizadas por não indígenas para violentá-lo: “Eles achavam que eu era inferior e me chamavam pelo nome de Tikuna de forma pejorativa, como se fosse ofensa, sofri muito racismo” (E. F. André, 2022, p. 70).

O racismo é uma realidade da sociedade mais ampla e que se expressa no contexto escolar, devendo ser combatido de forma incisiva, como apontado por Silva (2022) sobre a intolerância à violência, e orientado como um fazer para a Psicologia nos espaços educativos pelas Referências Técnicas (CFP, 2022, 2024).

As violações racistas, como já discutidas anteriormente, não se restringem aos anos iniciais da escolarização, mas é, infelizmente, um contínuo que perpassa os outros módulos da educação, inclusive universitária, sendo uma violência sistêmica, ou seja, estrutural, tal como também relatada por Miriam Tembê (M. D. Almeida, 2022). O racismo estrutural no âmbito educativo se produz nas limitações do acesso e perpassa todo o processo de formação. Essa condição fez parte da experiência de Ezequiel Tikuna, que após a conclusão do Ensino Médio não obteve condições para acessar a Universidade, até que depois de alguns anos surgiu uma oportunidade de estudos teológicos vinculados a uma entidade missionária que esteve em seu território (E. F. André, 2022).

Junto a essa possibilidade veio novamente o sofrimento do distanciamento da família pela necessidade de deslocamento do território para a capital: “Quando vim para Manaus, sofri muito ao pensar em deixar minha vida lá, isso partiu meu coração, chorei muito antes, durante a viagem e na permanência em Manaus” (E. F. André, 2022, p. 71). O alento foi a expectativa de futuro ao realizar o sonho de formação e poder contribuir com a comunidade: “Sacrifício eram para uma boa causa, para a família e para comunidade, pois eu ia em busca do sonho de ser alguém no futuro e quem sabe, quando voltasse, poderia ser um representante ou alguém que lutasse pelos direitos em defesa do povo Tikuna” (E. F. André, 2022, p. 71).

A trama da vida de Ezequiel Tikuna nesse processo de ida para a cidade de Manaus teve diversos episódios envolvendo o estranhamento com a cidade, o regime disciplinar do internato universitário, a expulsão da instituição por descumprimento de regra, a exposição a vulnerabilidades, e o retorno ao território (E. F. André, 2022). Este último perpassado pela vergonha, mas também pelo fortalecimento de estar com os pares exercendo atividades revitalizantes: “Pesquei, fiz roça com a minha mãe e outras atividades diárias, me senti em

casa, voltei a me sentir completo, revivi, meu espírito renasceu, com essa alegria tão grande que senti nesse momento quando estive com meus pais” (E. F. André, 2022, p. 74).

O encontro de Ezequiel Tikuna com a Psicologia ocorreu por acaso, quando do retorno a Manaus, novamente atrás do sonho e dessa vez sem apoio de terceiros (E. F. André, 2022). Ezequiel relata ter buscado um emprego para produzir condições de retomar os estudos, que inicialmente matriculado em Administração, foi “parar na sala de aula de psicologia onde fiquei assistindo durante uma semana” (E. F. André, 2022, p. 75), afirma ter se apaixonado pela área e amado a Psicologia, sendo bem acolhido pelas professoras. O mesmo acolhimento não obteve das/os colegas, que reproduziram as mesmas ações racistas que Ezequiel havia sofrido no Ensino Médio: discriminação e exclusão. Sobre essa experiência o psicólogo relata:

No começo para mim era assustador, mesmo com os professores me recepcionando bem, pois *senti muita falta de humanidade por parte dos alunos* durante a aula na disciplina de antropologia do Amazonas. *Percebi que os povos indígenas não são bem-vistos e bem-vindos, são vistos de forma racista. Às vezes fui deixado novamente de lado pelos alunos na hora de trabalho em grupo.* Algumas alunas me olhavam com cara feia, *me rejeitavam, me excluía do grupo.* [...] Eu sofri sozinho na sala de aula, às vezes os professores tinham que intervir na minha causa para que eu fosse aceito no grupo. Tive dificuldade de compreender o português, *senti medo, me retraí, já que sou muito reservado e me isolei mais ainda. Senti-me muito discriminado ao ouvir alguém falando no fundo da sala coisas como “fala direito em português, porque nós não estamos ouvindo direito”.* [...] Quando falava na frente no seminário, alunos riam do meu português, isso me deixava mais nervoso, sentindo angústia e tristeza, o que quase me fez desistir do curso (E. F. André, 2022, p. 76, grifo nosso).

A narrativa de Ezequiel Tikuna evidencia a perversidade do racismo em suas múltiplas expressões, que deve nos questionar sobre que tipo de (des)humanidades vem sendo formado e é reproduzida nos cursos de graduação em Psicologia, repercutindo em profissionais que possivelmente exercem a profissão de acordo com tais princípios, e ainda o alerta sobre a necessidade de planejamento de estratégias de acolhimento e cuidado com estudantes indígenas nas universidades, para que a omissão não permita vivências como esta e incorra no racismo institucional enquanto operação da estrutura racista da sociedade (E. F. André, 2022). Nesse sentido, novamente se apresenta a importância do combate a estas formas de opressão e dominação, como orientado pelas normativas éticas, bem como pelas narrativas de Itaynara Tuxá e Miriam Tembé (Silva, 2022; M. D. Almeida, 2022), e exigido pela postura crítica de solidariedade aos povos originários.

A possibilidade de superação desses desafios na experiência de Ezequiel esteve relacionada ao apoio familiar e comunitário, advindo da esposa, amigos e de pessoas da comunidade (André, 2022). Foram esses os elementos fortalecedores que não o deixaram desistir do sonho de graduar-se, somado à dedicação aos estudos, tendo como desdobramento a conclusão do curso, a continuidade dos estudos após o término da graduação e a projeção de exercício profissional na área de saúde indígena. Além disso, Ezequiel Tikuna participou da fundação da Casa de Estudantes Indígenas Tikuna (Casa Eware) para acolhimento de universitários Tikuna em Manaus, e da “Coordenação Geral dos Estudantes Indígenas do Rio Alto Solimões/ Amazonas” (E. F. André, 2022, p. 78), o que aponta que para alguns sujeitos a luta política não é uma opção, mas uma necessidade pessoal e coletiva.

O relato de Ezequiel Tikuna evidencia os inúmeros desafios que estudantes indígenas enfrentam no processo de formação, desde o ensino básico até o universitário (André, 2022). São diversas dificuldades que estão relacionadas à estrutura violenta e desigual da sociedade, que impõe condições de precariedades para as vidas indígenas, como a falta de recursos alimentares e didáticos, e ainda os submete às violências racistas nos espaços sociais e educativos, tal como a discriminação narrada por Ezequiel, advinda de seus pares na escola e na universidade, tendo como núcleo as limitações com a língua estrangeira (português), que diz de seu pertencimento étnico e fluência em seu idioma originário. Nesse sentido, é urgente o combate ao racismo, fortalecimento dos sujeitos indígenas e sensibilização para as diferenças étnico-raciais, tal como reivindicam os movimentos sociais e pressupõem as normativas e narrativas indígenas (CFP, 2022, 2024; Silva, 2022; M. D. Almeida, 2022).

É triste, e ao mesmo tempo interessante, como as narrativas que seguem, de Vanessa Terena e Nita Tuxá, apresentam similaridades e especificidades, apontando para núcleos comuns nas experiências indígenas, mas também para as multiplicidades (Souza, 2022; Vieira, 2022). Essa compreensão é imprescindível para as relações de cuidado contextualizadas aos distintos povos e seus modos de ser, se distanciando das perspectivas colonialistas que reduzem os povos à homogeneização, tal como a expressão “índio” e a ideologia inerente a ela sustentada (errônea) historicamente.

A vivência relatada por Vanessa Terena está situada, geograficamente, no estado de Mato Grosso do Sul, um espaço territorial longínquo do compartilhado pelas/os indígenas psicólogas/os que a antecedem, e com suas próprias particularidades e desafios (Souza, 2022). Somado a isso, a experiência de Vanessa está relacionada à vivência indígena no contexto urbano, com trânsito pelo território de origem étnico e familiar, o que na história da psicóloga foi fator de conflito, pois o contato com a parentela indígena se dava na relação com o pai e

nas visitas à casa da avó, quando encontrava com os costumes, tradições, cheiros e sons de seu território (Souza, 2022).

O conflito era produzido especialmente quando do retorno do lugar ancestral, pelas interpelações estereotipadas e racistas no contexto escolar: “Assim que chegava na cidade e tinha que fazer a fatídica redação de como foram minhas férias, me lembro das perguntas: como é na aldeia? As pessoas usam roupas? O que eles comem? Lá tem rua?” (Souza, 2022, p. 82). O racismo no espaço da escola conecta as experiências de Ezequiel Tikuna e Vanessa Terena (e de tantas outras pessoas indígenas e negras).

Os estigmas se perpetuavam nos conteúdos compartilhados pelas/os docentes, o que gerou em Vanessa o desejo de distanciamento de sua identidade étnica: “Eu não queria ser aquela ‘indiazinha’ bobinha, romântica, inocente, preguiçosa e tantas outras coisas incômodas que a professora falava durante as aulas” (Souza, 2022, p. 82). A negação do pertencimento indígena é avaliada por Vanessa como aquilo que era possível ser feito, dadas as circunstâncias de violência, implicando afastamento da ancestralidade: “Pra me afastar de uma imagem que as pessoas tinham do ‘índio’ acabava repetindo o senso comum, replicava o racismo tão normal e corriqueiro por estas terras de boiadas⁹⁷” (Souza, 2022, p. 85).

A convivência com familiares, especialmente primos indígenas do território de origem, era o que inquietava para o reconhecimento: “Quando me dispus a conhecer quem eram aqueles ‘parentes’ me espantei com a desconstrução que acontecia em minha mente” e “com a vivência pude experienciar que eles não eram nada do que as pessoas falavam e que de certa forma eu reproduzia”, de modo a entender que “Hoje percebo que o que eu precisava pra me compreender nesses dois mundos era justamente a minha ancestralidade, minha espiritualidade” (Souza, 2022, p. 84).

Nesse sentido, a identidade étnica aparece como um ponto fulcral na experiência de Vanessa, por ser uma dimensão fundamental da existência, tal como ela afirma: “Para um indígena existir hoje no Brasil ele precisa impor sua identidade e tudo que ela representa” (Souza, 2022, p. 84). Esse aspecto adquire contornos ainda mais sensíveis pela localização em contexto urbano e em um estado extremamente racista e violento para os indígenas como o Mato Grosso do Sul. Nesse sentido, Vanessa Terena afirma que:

Falar de identidade ainda é algo muito novo pra mim, já que por ser indígena em contexto urbano eu preciso explicar minha existência tanto para meus parentes quanto

⁹⁷ Referência à hegemonia dos referenciais sociais, políticos e estéticos do agronegócio no estado de Mato Grosso do Sul.

para os não indígenas, sempre quando me falam que não tenho “cara de índio” ou quando preciso dizer meu território e minha descendência, acabo eu mesma me questionando se aquele lugar ocupado é realmente meu, se não deveria ser outro, me questiono e toda vez preciso com muito esforço me lembrar de onde venho e onde quero levar com a ajuda da minha ancestralidade as pautas não só do meu povo, mas dos povos indígenas do Brasil (Souza, 2022, p. 84).

Assim como Edinaldo Xukuru, Ezequiel Tikuna e Nita Tuxá, Vanessa Terena narra a importância do encontro com a Psicologia, simbolizado como “um encantamento como o curso de um longo e belo rio que me levasse até esse lugar onde eu precisava estar” (Souza, 2022, p. 86). Para ocupar esse lugar foi preciso enfrentar os desafios da formação, e consequentemente da necessidade de afirmação identitária, logo na matrícula e preenchimento dos formulários. Vanessa Terena relata que esse processo “acabou também sendo uma construção porque eu precisei me afirmar e me reafirmar durante todo o curso como uma mulher indígena, por mais que isso fosse extremamente difícil para mim” e “Por outro lado, isso me ajudou muito porque foi trazendo para a minha realidade que eu precisava estar ali por completo” (Souza, 2022, p. 86).

Os incômodos com a formação são situados pela “ausência das temáticas indígenas justamente aqui no Mato Grosso do Sul” (Souza, 2022, p. 86), inquietação que também nos gerava incômodo no contexto de Dourados/MS, como relatado anteriormente. O desconforto foi mobilizador para “reclamar e sentir falta de uma representatividade”, que ao longo da formação se transformou no entendimento de que “precisava ser a representatividade que eu tanto sentia falta” (Souza, 2022, p. 86).

É importante destacar que, depois de formada, Vanessa Terena passou a atuar como psicóloga e ocupar outros espaços, como Conselho Regional de Psicologia do MS, promovendo discussões sobre direitos humanos, identidade indígena e racismo, dando continuidade à militância e ao fazer político de luta pela representatividade indígena na Psicologia (ABIPSI, 2022).

A narrativa de Nita Tuxá nos leva para o trânsito entre o Nordeste brasileiro, mais especificamente o município de Rodelas, na Bahia, e o Norte, por sua atuação profissional no estado do Amazonas (Vieira, 2022). O texto de Nita é um posicionamento sobre o lugar, motivos e intencionalidades de seu falar, pelo qual afirma sua “perspectiva de identificação e pertencimento” (Vieira, 2022, p. 87). A enunciação é sentida e compartilhada por Nita como um desafio, por ser marcada por dores causadas pelo silenciamento colonialista (Vieira, 2022).

Nita Tuxá apresenta uma série de características de seu povo (população, localização, organização social, práticas rituais, dentre outros), e se aprofunda no acontecimento do deslocamento forçado da comunidade por ocasião da construção de uma barragem hidrelétrica pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco (CHESF) (Vieira, 2022). Esse é definido pela psicóloga como o drama do povo Tuxá, obrigado a sair de seu território originário em função de interesses desenvolvimentistas (Vieira, 2022), tal como abordado pela revisão da Referência Técnica de 2024, enquanto desafio vivenciado pelos povos indígenas no Brasil (CFP, 2024).

De acordo com Nita, “Os Tuxá resistiram, se recusaram a sair de suas terras. Afinal, na cosmovisão do grupo, o modo de vida que levavam, era de total ‘bem-estar’, e tal proposta provocava incertezas” (Vieira, 2022, p. 90), entretanto, “sair do seu território havia se tornado uma questão de sobrevivência, uma vez que a ideia da barragem começava a se materializar e, consequentemente, inundaria toda a extensão da Ilha da Viúva”.

Nita Tuxá relata ter nascido no território de refúgio, tendo vivenciado “os anciãos ‘adoecerem de saudade’ com dificuldades de adaptação ao novo contexto” e “morrerem, sem presenciar a posse de suas terras de direito” (Vieira, 2022, p. 91). Essa transição territorial gerou inúmeros impactos, tais como: “De donos de terras, passamos a ser moradores de um bairro dentro do município; de agricultores produtores, passamos a ser empregados assalariados dos não indígenas” (Vieira, 2022, p. 91). Além de “mudança alimentar (ocasionando agravos na saúde), uso abusivo de álcool entre os jovens, especialmente pela ociosidade (sem terra, sem ocupação), violências intrafamiliar e extrafamiliar, relações fragilizadas com os não indígenas” (Vieira, 2022, p. 92).

É a partir dessa realidade conflituosa e em crise que Nita se encontra com a ciência psicológica, afirmando que “foram as mazelas sofridas e adquiridas que me levaram à Psicologia” (Vieira, 2022, p. 92). Assim como outras/os indígenas psicólogas/os, Nita Tuxá (Vieira, 2022) teve que sair do território para acessar a Universidade, tendo sido contemplada pelo Programa das Ações Afirmativas, em seu caso o Programa Universidade Para Todos (PROUNI).

Semelhante ao relato por Vanessa Terena, a vivência acadêmica de Nita não dialogava com as dimensões da realidade de seu povo, e sim a distanciava: “Durante os estudos, dava-me conta do quanto o conhecimento adquirido me distanciava do que era meu, e de tudo, o que eu acreditava” (Vieira, 2022, p. 93). Nita compreende a academia como “perversa” e afirma ter “duras críticas aos seus ‘padrões de conhecimento’” (Vieira, 2022, p. 93), assim como frustrações, dentre elas por não ter tido “uma única disciplina de psicologia que retratasse a questão indígena, ou a figura de um professor que, em sua particularidade, promovesse uma

empatia para o diálogo da Psicologia com os indígenas” (Vieira, 2022, p. 93). Nesse caso, sua indignação se potencializava pelo fato de “a universidade, embora particular, estava situada em um estado de presença indígena, a cidade era repleta de indígenas – e na mesma, estudavam Pataxó e Krenak” (Vieira, 2022, p. 93).

Além de não haver diálogo com a realidade e dimensões da existência indígena, Nita Tuxá compartilha ter caído na armadilha colonial, “pois durante a minha formação acadêmica, por receios de não ‘absorver a psicologia’ em suas vertentes epistemológicas e ‘produzir ciência’, vi a minha bagagem cultural como indígena sendo esvaziada para dar espaço a outras concepções” (Vieira, 2022, p. 100), o que se transformou ao reconhecer que seu povo também produz ciência e possui seus próprios especialistas. Esse movimento colonizador do ensino nas universidades, próximo ao fazer catequético, é um procedimento comum em diferentes geografias, tal como escutamos no México⁹⁸, pelo qual os conhecimentos indígenas são silenciados nos sujeitos/acadêmicos indígenas para a imposição dos saberes ocidentais.

As angústias de Nita com esse processo colonialista foram aplacadas, em parte, por uma matéria elaborada pelo CRP/SP⁹⁹, onde constava uma entrevista de Daniel Munduruku sobre a psicologia na relação com os povos indígenas, levando-a a considerar que a ciência e profissão “precisaria se ‘reinventar’ para dialogar com as cosmologias indígenas, afinal havia (há) poucas produções de literatura e as atuações ainda eram melindrosas, ou melhor, ainda são melindrosas” (Vieira, 2022, p. 93).

Após a formação, Nita experimentou essa reinvenção em sua própria experiência profissional, sendo ela a agente ativa nesse movimento, a partir da atuação “com e para os parentes” (Vieira, 2022, p. 94). Dentre suas atividades esteve a participação na implantação de um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), em São Gabriel da Cachoeira/AM, e do Programa de Saúde Mental Indígena no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Yanomami e Ye’kuana, que abrange os estados de Amazonas e Roraima (Vieira, 2022).

Da primeira experiência, Nita destaca as limitações quantitativas da equipe e a ausência de especialistas, tendo como maior desafio a atuação diferenciada pelo centramento biomédico (Vieira, 2022). Além disso, relata o despreparo “técnico e antropológico” (Vieira, 2022, p. 95), pois lidavam com demandas advindas da compreensão cosmológica dos povos desde “suas

⁹⁸ David Pavón-Cuellar, enquanto professor da Faculdade de Psicologia da Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), relata ter acompanhado processos parecidos com estudantes oriundos de comunidades indígenas. Ver: <https://davidpavoncuellar.com/2022/01/13/hacia-la-indigenizacion-de-la-psicologia-latinoamericana-razones-medios-y-obstaculos-para-un-proyecto-descolonizador/#:~:text=Un%20psic%C3%B3logo%20sin%20ilusiones%20de%20neutralidad>

⁹⁹ Destacamos a importância das referências produzidas pelo CRP/SP, que neste caso foi um motivador na experiência de Nita Tuxá.

próprias explicações para seus agravos com a saúde, com narrativas como: feitiçaria, abandono da cultura, falta de ocupação, ‘espírito ruim’, ‘foi o contato com o branco’ etc.”.

Ainda que pertencente a um povo indígena, sua condição étnica não a habilitava para a compreensão dos fenômenos localizados pelo fato de que sua atuação estava direcionada para uma outra cosmovisão, em perspectivas outras, tampouco a psicologia com seu estrangeirismo oferecia ferramentas (Vieira, 2022). Nita apresenta essa questão da seguinte forma: “Cada população é diversa, e o meu lugar de psicóloga indígena, por si só, não me capacitava para atuar com outros parentes” (Vieira, 2022, p. 96).

Mais adiante, a autora comenta seu interesse pela antropologia, ao identificar que “faltava algo como resposta ou complemento” (Vieira, 2022, p. 100) aos seus questionamentos, sendo os conhecimentos antropológicos uma abertura de possibilidades, especialmente pelo fato da abrangência e diálogo de conhecimentos, bem como pela permissão da escrita autobiográfica. Segundo avaliação de Nita, a articulação entre a antropologia e a psicologia é o que pode melhor contribuir “para refletir a proposta de Saúde Mental Indígena, por serem áreas que se lançam a conhecer de modo empático o ‘universo indígena’” (Vieira, 2022, p. 101).

Já a experiência no DSEI Yanomami e Ye’kuana tiveram outros contornos, antecedida pela preparação com leituras sobre as características culturais, sociais e históricas dos povos em questão (Vieira, 2022). Nita relata que a realidade provocou “um misto de emoções, talvez possa dizer que: primeiro me veio o vislumbre e estranhamento para com o povo, depois a minha empatia, em seguida as minhas inquietações profissionais” (Vieira, 2022, p. 96).

Como estratégia de inserção, Nita relata ter realizado rodas de conversa para se apresentar, tanto com as/os profissionais quanto com as/os usuárias/os (Vieira, 2022). O discurso das/os profissionais era de que “os indígenas não precisam de psicólogo, eles nem entendem, quem precisa somos nós profissionais, que ficamos aqui no meio do mato, trintas dias longe da família” (Vieira, 2022, p. 95, grifo da autora). Já com os indígenas, em especial com a população Sanumã¹⁰⁰, mediada por um intérprete Agente Indígena de Saúde (AIS), a psicóloga narra uma anedota curiosa, após ter se apresentado, dizendo que: “Não dou remédio e nem injeção como um médico e enfermeiro; quando alguém estiver com pensamentos negativos na cabeça, ou com sentimentos de tristeza, vergonha, raiva, posso conversar para tentar ajudar” (Vieira, 2022, p. 97, grifo da autora), foi demandada a realizar um atendimento

¹⁰⁰ De acordo com a autora, os Sanumã são um subgrupo Yanomami (Vieira, 2022).

com prática xamânica nomeado como “xabori”, tecnologia da qual Nita não dispunha, tendo sua eficácia profissional questionada por não atender a expectativa dos indígenas.

Essa situação evidenciou para Nita que suas colocações “demandavam sensibilidade e preparo técnicos diferenciados” (Vieira, 2022, p. 98), pois “os Yanomami têm outras concepções de corpo, espírito, pensamento e mente, uma cosmovisão que o conhecimento adquirido na universidade não abarca, e que o enquadramento do modelo Biomédico ainda não alcança”. A psicóloga relata que o aprendizado gestado nessa experiência foi de que os povos são quem poderiam atribuir sentido à Psicologia a partir de sua prática profissional e decidir como seu conhecimento poderia ser melhor aproveitado (Vieira, 2022).

Nesse sentido, Nita Tuxá considera que “a Psicologia *demandava novas epistemologias ao se aproximar das questões indígenas*, sendo imprescindível uma mediação cultural de saberes” (Vieira, 2022, p. 103, grifo nosso), e apresenta algumas indagações quanto à atuação com essas coletividades: “Como estes se aproximam? Com que princípios éticos pautam a sua atuação? Chegam impondo o seu saber ou perguntando como podem ajudar?”. E conclui que:

não podemos esquecer de vista que, esses psis adentram o campo munidos de suas bagagens culturais e de uma formação ‘científica’, que precisa ser desconstruída em alguns aspectos. Assim, o discurso e a prática precisam ser condizentes com prismas da interculturalidade, do reconhecimento das medicinas plurais, da valorização do ethos comunitário; caso contrário, estará sendo mais um ‘colonizador’ (Vieira, 2022, p. 104).

Essa problematização perpassa o entendimento crítico de que a Psicologia “enquanto disciplina, ainda está aprisionada a uma formação de construtos ocidentais que se concentram na Biomedicina, na individualidade do sujeito e se atrela à psiquiatria para categorizá-lo, algo distante e/ou oposto para os indígenas” (Vieira, 2022, p. 104). E que as perspectivas dos indígenas “baseia[m] na coletividade e na[s] sua[s] própria[s] cosmovisões de mundo” (Vieira, 2022, p. 104), além de terem que resistir aos projetos genocidas que impõem as seguintes questões:

Como viver bem se tenho o rio sendo contaminado por mercúrio e chumbo devido à exploração de garimpeiros? Como viver bem se não tenho terra para expressar a minha riqueza sociocultural? Ou: Como viver bem se as minhas terras estão sendo ameaçadas pelo agronegócio, madeireiros etc.? A terra para nós, indígenas, é fonte de “bem-viver”. Logo, temos um território que está desprotegido e ameaçado, assim podemos pensar quantas vulnerabilidades há nos contextos e em contextos (Vieira, 2022, p. 103).

Na esteira das adversidades causadas pelo contato colonial e os agravos para a saúde e vida dos povos, Iterniza Pereira André, pertencente ao povo Macuxi, localizado no estado de

Roraima, compartilha seu estudo sobre “O processo de luto dos povos indígenas no contexto da pandemia da Covid-19” (I. P. André, 2022). Apesar da autora ter atuado como psicóloga pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR) nesse período, o capítulo em questão apresenta dados relativos à pesquisa bibliográfica e entrevistas a profissionais de saúde, não contando com os relatos de Iterniza sobre sua experiência, mas que tivemos oportunidade de escutar e consideramos ser valiosos.

O objetivo do estudo declarado por Iterniza foi de entender o funcionamento do processo de luto entre os povos indígenas no contexto da pandemia da Covid-19, tendo em conta as particularidades culturais dos povos originários com os fenômenos da morte e do luto. Nesse sentido, a autora parte do seguinte questionamento: “Quais as dificuldades encontradas pelos povos indígenas em relação ao processo de luto em decorrência da pandemia da Covid-19?” (I. P. André, 2022, p. 126). A psicóloga afirma que “A eleição deste estudo se deu em razão da necessidade de entender as dificuldades do processo de luto, vivenciadas pelos povos indígenas [...] considerando os aspectos culturais e, até mesmo, as adversidades do acesso à saúde pelos povos indígenas” (I. P. André, 2022, p. 126).

Para debater o tema, Iterniza recupera o processo histórico do contato dos colonizadores com os povos originários, que trouxeram diferentes doenças alheias às realidades indígenas e que resultou na morte de milhares de pessoas (I. P. André, 2022). Essa característica de menor resistência às “doenças de branco” permanecem como vulnerabilidade nas comunidades indígenas, o que ficou evidente durante a pandemia e a letalidade entre os diferentes povos, que além dessa condição também possuem marcadores socioeconômicos e sanitários específicos (I. P. André, 2022). Ainda, cabe ressaltar o contexto político brasileiro da época, sob a gestão de Bolsonaro, que adotou uma postura negacionista diante da gravidade da pandemia, refletindo na tardia e precária implementação de estruturas e medidas de biossegurança e o enfrentamento da enfermidade¹⁰¹.

O enfoque de Iterniza esteve na relação conflituosa entre os modos próprios de luto entre os povos indígenas e as restrições, devido aos riscos de contágio da Covid-19 (I. P. André, 2022). De acordo com Iterniza, para os povos indígenas “a morte enseja um período de luto maior que vai até o rito funerário. A magnitude do evento requer uma série de preparativos e protocolos que vão desde o cuidado com o corpo até a organização e sequência do ritual” (I. P. André, 2022, p. 126). Contudo, os protocolos adotados pelos órgãos de saúde, tal como o

¹⁰¹ Mais de 700 mil pessoas morreram em decorrência da pandemia atrelada à má gestão. Ver: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2023/marco/brasil-chega-a-marca-de-700-mil-mortes-por-covid-19>

Ministério da Saúde, estabeleceram procedimentos que inviabilizaram as ritualidades indígenas, “fazendo que aldeias restrinjam ou suspendam rituais fúnebres tradicionais que são de extrema importância para eles”, sendo “impedidos de chorar pelos seus mortos e se enlutar por eles, desestruturando a ordem normal das coisas e também a ordem espiritual” (I. P. André, 2022, p. 127).

Como ilustração, Iterniza menciona o caso dos povos Yanomami, para os quais a não realização das ritualidades provoca a desestabilização da relação entre os vivos e os mortos, com o risco de ocasionar processos de adoecimento e mesmo de mortes¹⁰² (I. P. André, 2022). Essa condição se relaciona com o fato de que para alguns povos o ritual fúnebre está fortemente vinculado ao universo espiritual e sua organização cosmológica, sendo a ruptura com as práticas tradicionais consideradas como uma “quebra da crença, machucando sua espiritualidade” (I. P. André, 2022, p. 127).

A autora relata que esse contexto passou a gerar sofrimentos comunitários intensos, tanto pelos aspectos relacionados ao luto quanto pelas próprias medidas de biossegurança que afetaram a convivência dos territórios em seus modos de “viver em comunhão dos alimentos e das substâncias corporais que utilizam para seus rituais” (I. P. André, 2022, p. 131), sendo o isolamento domiciliar um fator de desorganização. Iterniza compartilha que o temor de alguns indígenas em serem enterrados na cidade e não passarem pelos rituais de luto fizeram com que alguns se negassem ao tratamento nos equipamentos de saúde (I. P. André, 2022).

Diante desse contexto, Iterniza aponta para importância do reconhecimento sobre como os diferentes povos se relacionam com a morte e vivenciam os processos de luto, que por sua vez está relacionado com o modo pelo qual lidam com o mundo, o corpo e a saúde (I. P. André, 2022). Nesse sentido, ressalta ser necessário “observar a interpretação realizada sobre sofrimento por cada comunidade, identificando a forma como elas identificam os sinais de adoecimento, podendo desta maneira agenciar os recursos e potenciais disponíveis nas localidades para intervir de forma efetiva” (I. P. André, 2022, p. 134). Para isso, “as pessoas envolvidas nos serviços de saúde e assistência aos indígenas estejam aptas a acolher e a aprender com os indígenas considerando-os como interlocutores dos saberes e práticas tradicionais para o campo de saúde” (I. P. André, 2022, p. 134).

A indígena psicóloga Dayane Teixeira Almeida, nomeada tradicionalmente como Dawakiró, pertencente ao povo Tariano, compartilha sua experiência profissional também no

¹⁰² Para uma discussão aprofundada ver: SILVA, Marcelo Moura; LINS, Carlos Estellita. A xawara e os mortos: os Yanomami, luto e luta na pandemia da Covid-19. Horizontes antropológicos, v. 27, n. 59, p. 267-285, jan./abr. 2021.

estado do Amazonas, assim como Nita Tuxá, com o diferencial de atuação na educação escolar indígena, a partir da vinculação com a Secretaria de Educação Municipal Indígena (D. T. Almeida, 2022). A proposta narrativa de Dayane é destacar suas vivências como psicóloga recém-formada e “as principais dificuldades em relacionar o aprendizado durante a graduação com a realidade dos Povos Indígenas do Município de São Gabriel da Cachoeira” (D. T. Almeida, 2022, p. 139).

Dayane Almeida (2022) inicia apresentando as características territoriais e populacionais do município, ressaltando o fato de ser a cidade com maior presença indígena do Brasil, tendo 90% da população indígena, pertencente a 23 povos, e com área demarcada que soma 90% do território. Segundo a autora, “A cidade reflete a pluralidade de povos e na região estão presentes as cinco famílias dos troncos linguísticos: Tukano Oriental, Tupi-guarani, Aruak, Maku e Yanomami” (D. T. Almeida, 2022, p. 140). Por essa diversidade cultural e linguística é possível dimensionar parte dos desafios experienciados, assim como a riqueza cultural.

Assim que concluiu a graduação, Dayane conta que participou de um processo seletivo e foi aprovada, sendo convocada rapidamente para assumir, o que não ocorreu com tanta celeridade pelo contexto pandêmico e seu traslado de São Paulo ao município (D. T. Almeida, 2022). Seu deslocamento foi possível após diminuição dos casos de contaminação e depois de ter obtido a vacina imunizante (D. T. Almeida, 2022).

A lotação de Dayane é como psicóloga em uma equipe interdisciplinar composta por profissionais da Psicologia e Serviço Social de um setor especializado da Secretaria de Educação. De acordo com a autora, a designação é avançar:

no desafio de contribuir na promoção e proteção dos direitos da criança e do adolescente, ser apoio aos servidores, professores, coordenadores e gestores e fazer ação nas escolas de rede municipal na sede e no interior nas comunidades dos afluentes dos Rios da Região do Rio Negro, Região Waupés, Rio Xié, Rio Tiquié, que a gente mantenha esse olhar especializado em busca de intervenções ativas na educação municipal escolar indígena, com objetivo de atuar nos diversos segmentos da comunidade escolar, focalizando os alunos que estejam em situação de vulnerabilidade social, evasão, repetência, crianças com necessidades especiais e outros (D. T. Almeida, 2022, p. 140).

Nota-se a amplitude da atuação e, conseqüentemente, seus desafios. Para tanto, D. T. Almeida (2022) relata a realização de oficinas com uma roda de conversa com coordenadores de escolas e outra com trabalhadores da assistência social, e visita técnica em comunidades. Na

oficina com coordenadores, a psicóloga afirma sentido a necessidade de “colocar em prática” (D. T. Almeida, 2022, p. 141) o que aprendeu na graduação, sendo uma oportunidade de aperfeiçoamento dos conhecimentos a partir do contato com povos com diferentes costumes e tradições.

Sobre a visita técnica, com o objetivo de conhecer melhor as situações de vulnerabilidade, Dayane compartilha que pôde “vivenciar a precariedade do ensino no interior, os laços enfraquecidos das famílias em tempos de Pandemia e com o retorno remoto das aulas” (D. T. Almeida, 2022, p. 141), e continua dizendo que: “Essa viagem mexeu comigo, de uma forma que eu nunca vou esquecer o meu papel na prática, de estar perto dos meus parentes e dialogar para que juntos possamos encontrar o nosso fortalecimento e resistência” (D. T. Almeida, 2022, p. 141).

Essa alteridade sensível da relação de parentesco interétnico aponta para uma dimensão a ser cuidada na vivência de profissionais indígenas, que por muitas vezes se defrontam com realidades dolorosas que ultrapassam seus corpos-territórios enquanto indígenas, ainda que psicólogas e pertencentes a outros povos, o que não exime a/o psicóloga/o não indígena de sentir, mas que pode atravessar de modo distinto as/os indígenas psicólogas/os.

A partir dessas experiências intensas, D. T. Almeida (2022) reconhece que a maior dificuldade é fazer com que o aprendizado acadêmico dialogue com os costumes dos 23 povos indígenas que falam cerca de 15 línguas e estão distribuídos em 236 escolas municipais. Relacionar o conhecimento científico, da formação acadêmica, com a prática é um desafio geral, contudo, esse contexto apontado por D. T. Almeida (2022) em sua diversidade de povos, línguas, cenários e cosmologias potencializa de maneira inimaginável os questionamentos, limites e possibilidades.

Nesse sentido, D. T. Almeida (2022) afirma que tem se fortalecido com as experiências e buscado apoio, e ainda especializações “para atuar com crianças especiais inseridas na rede de ensino para capacitar auxiliares de escola” (p. 142). A formação continuada é uma característica da formação em Psicologia, de acordo com último censo do CFP (2022), que nos alerta para os limites do currículo formativo, bem como para a complexidade da realidade e os fatores político-estruturais, que por vezes não são reconhecidos, fazendo com que seus efeitos recaiam na individualização das dificuldades da atuação, sendo esta compreensão importante de ser pautada.

Essa questão é percebida por Dayane, ao “observar que saímos da graduação apenas com a parte teórica, tendo pouco conhecimento sobre Povos Indígenas na área da Saúde e na Educação, somente com o conhecimento básico da grade curricular que é oferecido” (D. T.

Almeida, 2022, p. 142). Como temos analisado por diferentes relatos e experiências, o estudo da realidade dos povos indígenas é quase nulo na formação em Psicologia, apontando para o tamanho das dificuldades enfrentadas por profissionais recém-formadas/os, e mesmo aquelas/es com experiências prévias, ao atuar com as populações originárias.

D. T. Almeida (2022, p. 142, grifo nosso) compartilha uma avaliação importante, a compreensão de que “*ser filha da terra* é o que tem me fortalecido como profissional com o desafio de me desenvolver nas práticas diárias dos serviços dentro da educação”. Essa afirmação pode ter múltiplos sentidos, como o pertencimento indígena e a relação de parentesco com a terra ou o fato de ser do território. De toda forma, sinaliza para uma característica importante da condição de ser indígena, psicóloga, e estar atuando de forma territorializada, algo único e que só pode ser relatado por quem possui esses marcadores e tem a oportunidade de vivenciar esse processo, tal como relatado pelas narrativas das/os indígenas psicólogas/os neste livro (ABIPSI, 2022).

Ademais do que foi apontado, D. T. Almeida (2022, p. 142) conclui que é necessário “ampliar as inserções de profissionais da psicologia na educação escolar indígena e as ações inclusivas para com esses povos baseadas nas realidades vivenciadas pela comunidade” e “avançar para uma psicologia diferenciada, voltada para povos indígenas, visando garantias de direitos, com um olhar para as necessidades e para a contribuição da psicologia na educação em assistência em saúde mental das comunidades indígenas”. Além disso, afirma que as “Capacitações e referências têm sido escassas como ferramentas de apoio” (D. T. Almeida, 2022, p. 142).

A interlocução com as experiências e perspectivas das/os indígenas psicólogas/os da ABIPSI recupera discussões realizadas anteriormente e nos apresentam outras desde seus *lôcus* de pertencimento, vivência e atuação, sendo imprescindíveis na composição da história recente da aproximação entre psicologias e povos indígenas, e potencializando as possibilidades reflexivas em relação a este movimento. Há alguns pontos comuns entre as narrativas das/os indígenas psicólogas/os importantes de serem ressaltados, especialmente quanto aos “Contextos, Realidades e Experiências Indígenas”¹⁰³, “Constituição da Psicologia e a Formação”, “Desafios e Exigências da Atuação”.

A condição colonial e violação dos territórios perpassam todos os textos, de forma direta ou indireta, especialmente na relação entre esse processo e os adoecimentos/fragilização comunitária. Itaynara Tuxá aborda esse tema como parte constituinte das subjetividades dos

¹⁰³ Categorias criadas a partir da análise dos textos.

povos indígenas (Silva, 2022), condição que perpassa as narrativas de Miriam Tembê sobre a invasão dos posseiros às terras Tembê/Teneteihar (M. D. Almeida, 2022), o deslocamento forçado dos Tuxá compartilhado por Nita, e os impactos da pandemia nas comunidades acompanhadas por Iterniza (I. P. André, 2022). As influências colonialistas também são apontadas como responsáveis pelo enfraquecimento das figuras de representação e dos saberes tradicionais (M. D. Almeida, 2022; Vieira, 2022; I. P. André, 2022), impactando em alterações sociais e ambientais, que têm como efeito as vulnerabilidades psicossociais e alimentares (M. D. Almeida, 2022; E. F. André, 2022; Vieira, 2022).

Esses contextos e realidades acompanham o processo de formação em Psicologia pelas indígenas psicólogas, seja como motivadores da busca pelo curso, tal como relatado por Nita Tuxá (Vieira, 2022), como possibilidade de contribuir com a comunidade (E. F. André, 2022; Souza, 2022), ou como lente de análise e intervenção (Silva, 2022; Rodrigues, 2022; M. D. Almeida, 2022; I. P. André, 2022; D. T. Almeida, 2022).

O encontro com a Psicologia em algumas das experiências é marcado inicialmente por uma relação de encantamento (Rodrigues, 2022; Souza, 2022; E. F. André, 2022; Vieira, 2022). Contudo, as violências racistas que atravessam esse caminho são produtoras de fragilização, somadas às vulnerabilidades socioeconômicas e emocionais (M. D. Almeida, 2022; E. F. André, 2022). Cabe destacar que são compartilhados os acessos via políticas afirmativas, que exigem a ampliação para proporcionar a permanência destas/es estudantes, que envolvem condições materiais, como alimentação e moradia, mas também a garantia de um ambiente livre de discriminação, sendo este uma tarefa de responsabilidade coletiva, especialmente das instituições e das/os sujeitos formadoras/es (docentes e colegiados).

De modo tão problemático quanto, e que reflete a gênese e permanência colonial, está a ausência de referenciais e representações dos conhecimentos indígenas na formação, sendo em muitas das experiências completamente ausentes as temáticas indígenas, ou quando abordado de forma pejorativa (Rodrigues, 2022; E. F. André, 2022; Souza, 2022; Vieira, 2022). Essa composição é definida como colonialista (Rodrigues, 2022; Silva, 2022), criando armadilhas às/aos indígenas psicólogas/os para destituição de seus conhecimentos originários “em troca” da incorporação dos saberes ocidentais¹⁰⁴ (Vieira, 2022). Entretanto, em contraposição aos procedimentos catequéticos da formação, as/os indígenas psicólogas/os têm afirmado suas territorialidades epistêmicas, indicando para a necessidade de outras

¹⁰⁴ Estaria a formação em Psicologia reconstituindo a anedota colonial da troca dos territórios por espelhos?

epistemologias para a psicologia na relação com os povos indígenas, como via imprescindível ao fazer com compromisso social e ético-político (Rodrigues, 2022; Silva, 2022; Vieira, 2022).

As/os indígenas psicólogas/os enfatizam o respeito às narrativas, vozes e conhecimentos indígenas (Rodrigues, 2022; Silva, 2022; M. D. Almeida, 2022; E. F. André, 2022; Souza, 2022; Vieira, 2022; I. P. André, 2022; D. T. Almeida, 2022), que passa pelo reconhecimento das características socioculturais e ambientais (M. D. Almeida, 2022; Vieira, 2022), bem como dos modos próprios dos pensamentos indígenas e suas cosmovisões (Silva, 2022; I. P. André, 2022; Vieira, 2022). Essa aproximação epistemológica é imprescindível às práticas territorializadas em comunidades indígenas, sendo que este movimento exige o questionamento das concepções eurocêntricas e biomédicas da formação em Psicologia (Rodrigues, 2022; Silva, 2022; Vieira, 2022, I. P. André, 2022), e a valorização dos conhecimentos indígenas (M. D. Almeida, 2022; D. T. Almeida, 2022), baseada na reflexividade político-epistêmica e contextual.

Além disso, a atuação demanda a compreensão dos processos históricos para o entendimento das condições atuais de vida e (re)existência dos povos, de modo a não naturalizar as realidades de precariedade, mas estabelecer relações com as dimensões e estruturas que as produzem historicamente (Vieira, 2022; M. D. Almeida, 2022). Nesse sentido, se faz necessário o posicionamento contrário às violências e violações dos corpos-territórios indígenas, sejam aquelas promovidas pelas invasões colonialistas, políticas anti-indígenas ou práticas/discursos racistas (Silva, 2022; M. D. Almeida, 2022; Vieira, 2022). O registro escrito das histórias e os diálogos interdisciplinares/comunitários são indicados como potentes estratégias (Silva, 2022; M. D. Almeida, 2022; Vieira, 2022; I. P. André, 2022).

Esses são alguns dos desafios elucidados pelas indígenas psicólogas para fazer com que os aprendizados, dentro e fora das universidades, dialoguem com a atuação com os povos originários, sendo instrumentos de fortalecimento das comunidades e pessoas indígenas (Vieira, 2022; D. T. Almeida, 2022). São considerações comuns em outras análises e que indicam caminhos a serem percorridos, alguns que já realizados, tal como a Referência Técnica como material de orientação, e outros que ainda precisam ser produzidos. A esperança é que os próximos períodos possam ser frutíferos nessa caminhada, especialmente com a participação das/os indígenas psicólogas e suas organizações, tal como a ABIPSI.

Com essa contribuição, passamos para a discussão seguinte através dos relatos das disciplinas de Psicologia e Povos Indígenas em diferentes universidades, como parte de nossa aposta e proposição para o avanço da relação de aproximação entre essa ciência/profissão e as coletividades originárias.

6 CAMPOS-MOVIMENTOS DE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO: A FORMAÇÃO EM PSICOLOGIA

A partir das contribuições da Psicologia Social, das produções anticoloniais, contracoloniais e decoloniais, das epistemologias feministas e dos diálogos com os povos indígenas, entendemos o campo como local de produção de conhecimento no qual os sujeitos que compõem esses espaços cultivam e compartilham historicamente modos próprios de conhecer e se relacionar com o(s) mundo(s).

Nesse sentido, a pesquisa e as/os pesquisadoras/es se inserem como interlocutoras/es a partir de seus lugares corpo-geopolíticos e de interesses (Mignolo, 2014), que em nosso caso é permeado pela dimensão dialógica e ético-política na colaboração com a luta dos povos originários na reivindicação de seus direitos e demarcação de seus territórios, bem como no avanço político-epistêmico dos conhecimentos produzidos em interlocução com as concepções indígenas.

Como abordado anteriormente, nosso enfoque é o que estamos qualificando como a (trans)formação em psicologia a partir do diálogo com os povos indígenas. O jogo com a palavra (trans)formação caminha em duas direções inter-relacionadas: o foco na formação, no sentido de tomá-la como campo de estudo e análise, e, ao mesmo tempo, de intervenção para transformá-la por meio das experiências gestadas no processo de pesquisa, como forma de não apenas tecer críticas, mas também realizar deslocamentos que entendemos como urgentes e necessários. Ambas as direções orientadas, prioritariamente, pelos conhecimentos e referenciais indígenas com os quais temos dialogado.

Aqui, as contribuições teórico-metodológicas latino-americanas da pesquisa-ação e pesquisa participante, muito utilizadas pela Psicologia Social e Comunitária, adquirem relevância, pois, para além das análises críticas à formação em psicologia, temos como horizonte a promoção de intervenções práticas como forma de proposição das críticas. Nossas sensibilidades e perspectivas teórico-metodológicas caminham na direção de políticas de pesquisa engajadas que tenham como horizonte a intervenção e transformação das realidades intersubjetivas e materiais.

Essa postura se efetiva, por exemplo, na construção de ementas curriculares no âmbito da(s) psicologia(s) e povos indígenas, de forma colaborativa com outras psicólogas/os e pesquisadoras/es engajadas/os com a temática, para serem ofertadas em formato de disciplinas acadêmicas em cursos de graduação em Psicologia de diferentes universidades, como

detalharemos a seguir, discutindo as inquietações e potências dessas experiências junto às/aos estudantes graduandas/os em psicologia.

Esses horizontes epistêmico-teórico-metodológicos, articulados com nossa trajetória de aproximação com os povos indígenas, orientam a construção dos campos da pesquisa direcionados para a promoção de experiências pedagógicas na (trans)formação em psicologia. Dentre os múltiplos espaços situados como campo, temos como ênfase as disciplinas de “Psicologia e Povos Indígenas” ofertadas em três universidades: UFMG, UFPE e UFGD. Em cada uma dessas experiências tivemos percursos singulares, tendo em similaridade a potência (trans)formativa de cada território-pedagógico a partir de suas especificidades.

Assim como em outras instituições de ensino, nos deparamos com a ausência e/ou escasso diálogo com as experiências indígenas nessas formações. A realidade nos mostra que pouco ou nada é abordado durante o processo formativo¹⁰⁵. Os aspectos históricos, epistemológicos, cosmológicos, dentre outros, não compõem as disciplinas do currículo obrigatório da formação, quando muito aparecem de forma localizada e à margem em disciplinas optativas, ou supostamente transversalizados em outras disciplinas, dependendo da disposição docente para abordagem, sendo insuficientes para uma aproximação/compreensão das realidades indígenas.

Essa ausência e/ou pouco diálogo nas formações, quando situadas em territórios com expressiva presença indígena e de conflitos envolvendo a luta por direitos desses povos, torna a situação ainda mais problemática, pois o não posicionamento e reflexividade nesses contextos pode significar a omissão e anuência com as violências e violações contra os povos originários. E ainda, o despreparo quando da atuação profissional, que invariavelmente recebe demandas indígenas, principalmente nos equipamentos e serviços das políticas públicas. É a partir dessa avaliação, e indignação diante dessa estrutura formativa, que propomos a oferta das disciplinas que dão corpo ao nosso campo de pesquisa.

As três universidades estão localizadas em diferentes regiões do País (Sudeste, Nordeste e Centro-Oeste), com múltiplas condições históricas, sociopolíticas e distintos modos de ocupação indígena. Entendemos que essas particularidades potencializam as experiências e análises pelas multiplicidades, ao mesmo tempo que nos colocam desafios, como as especificidades territoriais e étnicas. Por isso, buscamos contextualizar as construções das

¹⁰⁵ Baseamos essa afirmação em nossa experiência de campo, em relatos obtidos em conversações com profissionais e estudantes de diferentes partes do País, e também no México, e ainda encontramos essa avaliação nas vivências narradas por indígenas psicólogas/os (ABIPSI, 2022). Destacamos ser relevante investigações que possam se aprofundar nessa discussão, a partir do estudo das matrizes curriculares dos cursos de Psicologia.

ementas das disciplinas ministradas aos territórios de oferta como forma de aproximação política e epistemológica.

Para o registro dos processos formativos utilizamos como ferramenta o que nomeamos como “diário de aula”, tendo como inspiração o diário de campo, neste caso circunscrito ao espaço das aulas, sejam aquelas realizadas nas salas ou em outros lugares definidos como encontros das disciplinas. Nesses diários de aula foram registradas reflexões, sensibilidades, observações e algumas vezes as falas literais das pessoas participantes. Com as/os estudantes da UFPE propusemos a elaboração coletiva dos diários de aula, que funcionou em partes, tendo relativo engajamento das/os estudantes. Desse modo, tivemos o papel protagonista na elaboração dos registros.

Além dos diários de aula, fizemos uso de registros fotográficos como forma de produção de memória e ilustração das experiências, o que posteriormente nos serviu como recurso didático para o compartilhamento. Essas estratégias metodológicas constituem e compõem nossa narrativa, que tem a presença e a colaboração de múltiplas vozes, tal como apresentamos a seguir.

6.1 Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG): sementes de Urucum e Girassol

A primeira experiência foi gestada na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), no primeiro semestre de 2022, a partir da oferta da disciplina “Psicologia, Povos Indígenas e Quilombolas”¹⁰⁶, em condição optativa (não obrigatória), para a grade curricular do 6º semestre do curso de psicologia da UFMG.¹⁰⁷ A disciplina esteve inserida como atividade de estágio-docência de cinco pós-graduandas/os¹⁰⁸ de mestrado e doutorado do Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPsi) da UFMG, sob supervisão da professora Claudia Mayorga, que também é a orientadora do presente estudo.

¹⁰⁶ Dentre as três experiências, essa foi a única na qual abordamos as realidades quilombolas junto com as indígenas, especialmente pela presença da psicóloga-pesquisadora Amanda Veiga, que possui trajetória de atuação e pesquisa em territórios quilombolas, incluindo sua dissertação de mestrado (Santos, 2023). Essa foi uma articulação significativa do ponto de vista da (trans)formação, mas também desafiadora pelas especificidades das populações, que por essa questão e por nosso enfoque nos povos indígenas não repetimos nas outras experiências.

¹⁰⁷ No Curso de Psicologia da UFMG, do primeiro ao sétimo período, a grade contém disciplinas gerais, de embasamento sobre as diferentes correntes teóricas da psicologia e suas aplicações. Do sétimo período em diante, os estudantes optam por uma das três ênfases de aprofundamento: processos clínicos, processos psicossociais, e processos de desenvolvimento e avaliação psicológica.

¹⁰⁸ Agradeço a parceria solidária de Áquila Bruno, Amanda Veiga, Camila Gomes, Julia de Oliveira, e Lucas Furiati, com quem tive o prazer de compartilhar essa experiência docente e de constituir a Coletiva “Urucum e Girassol”.

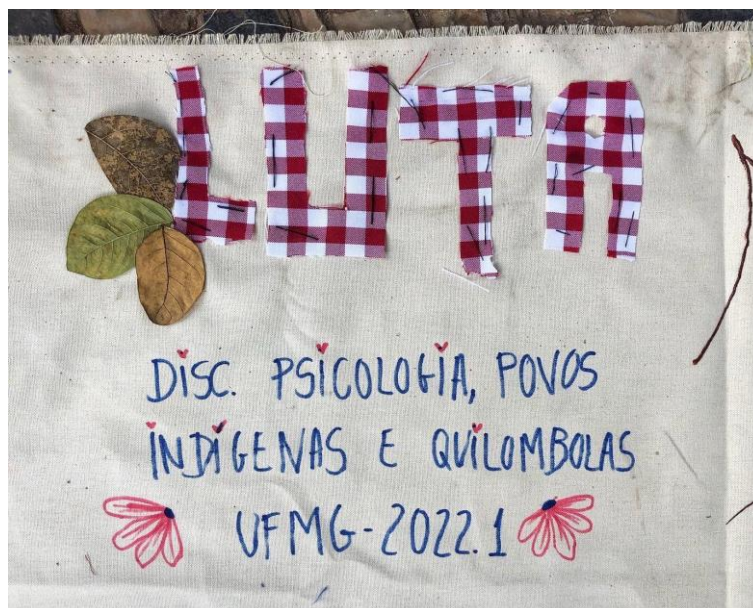


Foto 4. Disciplina é luta?! Registro da produção estética em tecido durante a finalização da disciplina. Acervo Coletiva Urucum e Girassol.

A proposta de ofertar a disciplina era um anseio político-epistêmico do grupo de pós-graduandas/os e orientadora desde os primeiros encontros quando da inserção e encontro no PPGPsi e apresentação coletiva. O contexto pandêmico vivido na ocasião inviabilizou a possibilidade de realizar a oferta da disciplina no semestre 2021/1, como comentado anteriormente, se efetivando no retorno das aulas presenciais no semestre de 2022/1. O objetivo desde o princípio foi de abordar as temáticas envolvendo as populações indígenas e quilombolas em interface com a Psicologia em um processo formativo envolvendo estudantes da graduação, por ter sido algo ausente em nossas próprias experiências enquanto graduandos/as.

O fato de termos em comum os diálogos com a Psicologia Social fez com que estivéssemos alinhadas/os nesse campo a partir de diferentes vinculações teóricas, somadas à crítica decolonial e contracolonial, também como perspectiva teórica compartilhada. A ementa da disciplina foi construída de forma coletiva, dialogando com os campos de atuação-experiência-estudo de cada estagiária/o-docente e professora-orientadora. Nesse sentido, apostamos na reflexão com as contribuições dos conhecimentos dos povos indígenas, quilombolas, psicologia social e estudos decoloniais/contracoloniais para a promoção de diálogos interepistêmicos.

O conteúdo programático foi dividido em três partes, guiadas por perguntas disparadoras (ANEXO I): 1. “Psicologia e as questões raciais: de onde partimos?”, 2. “Diálogos interepistêmicos: onde estamos?”, e 3. “Movimentos de resistência: para onde vamos?”. Cada

unidade desta foi mediada/facilitada por pós-graduandos/as que tinham maior proximidade com os temas, apesar de todas/os estarem presentes e colaborarem em todas as aulas. A escolha desse caminho reflexivo esteve pautada na apresentação de conceitos introdutórios ao debate, a exemplo dos debates sobre “raça”, “racismo”, “psicologia social” e “decolonialidade”, passando para a unidade seguinte à avaliação crítica da realidade através dos eixos dos “conflitos socioambientais”, “saúde” e educação, e finalizando com as perspectivas de “compromisso social da psicologia”, como forma de fechar a discussão em sala e apontar para os horizontes formativos e práticos das/os estudantes e da psicologia como profissão.

Durante as três unidades tivemos 14 encontros com a turma, em diferentes lugares e formatos, como apresentaremos ao longo deste tópico. A bibliografia foi selecionada por meio das aproximações teórico-políticas das/os estagiárias/os-docentes e professora-orientadora, buscando priorizar a inserção de referências indígenas e/ou quilombolas, na bibliografia obrigatória e/ou complementar, e indicando, além de textos, materiais com outras linguagens, tais como documentários e filmes.

A metodologia das aulas foi orientada pela perspectiva dialógica, com a mediação dos encontros por diferentes atores/atrizes, dentre elas/es as próprias estudantes e convidadas/os. A avaliação da disciplina foi realizada mediante a proposição de três atividades, sendo duas em grupo (segunda e terceira unidades) e uma individual (primeira unidade). Ao longo desse processo obtivemos a participação satisfatória das/os estudantes, contribuindo ativamente com as discussões e com as propostas pedagógicas, a exemplo das pesquisas e compartilhamento de conhecimento. Das/os 27 estudantes matriculadas/os, 21 terminaram a disciplina, sendo que as pessoas desistentes não chegaram a realizar nenhuma das atividades avaliativas, o que revela que não efetivaram a matrícula com a presença, limitando-se apenas à inscrição.

Na primeira unidade, “Psicologia e as questões raciais: de onde partimos?”¹⁰⁹, abordamos os temas: decolonialidade e psicologia, raça e racismo, povos indígenas e quilombolas, psicologia social e relações étnico-raciais. Essa primeira parte foi o momento de apresentação de conceitos e perspectivas importantes para a discussão em questão, sendo a parte introdutória do processo (trans)formativo, marcando os lugares político-epistêmicos nos quais nos situamos.

¹⁰⁹ Apesar de todas/os as/os estagiárias/os-docentes participarem integralmente da formulação e execução do processo pedagógico, tivemos pessoas de referência em cada unidade para a sistematização dos conteúdos. As estagiárias-docentes de referência da primeira unidade foram Amanda Barbosa Veiga dos Santos e Camila Gabrielle Gomes Vieira.

O primeiro encontro (*AULA 1*) consistiu na apresentação do grupo de estagiárias/os-docentes, da professora orientadora, dos nossos percursos acadêmicos e militantes, e da proposta da disciplina a partir da ementa. Esta última teve como proposta a partilha dos objetivos e conteúdos para avaliação colaborativa da turma, tendo retornos positivos e boas expectativas em relação ao planejamento. Nós, enquanto equipe docente, compartilhamos nossos lugares de formação e trajetória de estudo-atuação com os povos, além de mencionar o processo formativo anterior gestado no Grupo de Estudos (GE) que realizamos em formato *on-line* com a participação de pessoas indígenas e quilombolas.

Logo nos primeiros encontros tivemos uma surpresa interessante, apesar da disciplina ter sido alocada na grade curricular do 6º semestre, havia estudantes em diferentes momentos da formação, desde aquelas/es em semestres/anos iniciais até outras/os cursando os estágios finais. Essa característica se deu, de acordo com a narrativa das/os estudantes, pelo reconhecimento da importância dos temas abordados, sendo afirmado que esta seria a primeira disciplina realizada com este enfoque ao longo de suas formações¹¹⁰. Especialmente as/os estudantes dos últimos semestres enfatizaram a necessidade das discussões para a formação e que não poderiam concluir a graduação sem essa experiência pela compreensão da urgência do debate.

No segundo encontro (*AULA 2*) abordamos a relação entre os campos da(s) Psicologia(s) e a Decolonialidade como possibilidade de crítica histórico-político-epistêmica e afirmação de vozes subalternizadas pela modernidade/colonialidade (Spivak, 2010), a exemplo de indígenas e quilombolas. Apresentamos os conceitos de colonialismo, colonialidade e seus métodos de expropriação, proibição/negação e imposição de modos e saberes (Quijano, 2005). Estiverem conosco as contribuições de Conceição Evaristo (2006) sobre a escrevivência, Maria Lugones (2014), Grada Kilomba (2019) e Kae Guajajara (2021).

O terceiro encontro (*AULA 3*), e um dos mais potentes, aconteceu na praça Afonso Arinos, no centro de Belo Horizonte, quando a turma topou termos parte da formação e (des)aprendizado na rua, diretamente com os povos. Nessa ocasião, participamos da

¹¹⁰ De fato, essa foi a primeira vez que uma disciplina com a temática específica de povos indígenas e quilombolas foi ofertada na história de existência do curso. A disciplina que mais se aproximou do tema ofertada na UFMG foi “Psicologia Social do Racismo”, ofertada pela primeira vez em 2009, como optativa. Mas foi na oferta de 2018 que o tema dos povos indígenas foi incluído no Programa da Disciplina. Uma reflexão sobre essa experiência foi publicada em CASTRO, R.; DUTRA, J.; BORGES, L. A.; FERREIRA, F. L.; MAYORGA, C. PSICOLOGIA SOCIAL DO RACISMO: uma experiência de resistência feminista decolonial. In Érika Oliveira; Marcos Mesquita, Tatiana Souza. (Orgs.). FEMINISMOS, PSICOLOGIA E RESISTÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS. Maceió: EDUFAL, 2020, v. 1, pp. 17-44.

inauguração da Feira Abya Ayala, primeira feira indígena e migrante de Belo Horizonte e região metropolitana. A Feira foi uma conquista do Comitê Indígena Mineiro¹¹¹.

Durante a inauguração vivenciamos momentos ritualísticos com defumação, cantos e rezas, circulamos no espaço para conhecer as produções indígenas, e ainda propusemos uma roda de escuta-conversa para que as/os estudantes pudessem ouvir as lideranças sobre a realidade de seus povos e comunidades. A escuta das lideranças foi singular e potente, pois, ao ouvirem as/os indígenas, foi possível conhecê-las/os por suas próprias vozes, condição interdita pelo processo colonial, que arbitrariamente instituiu imagens dos povos indígenas e quilombolas através das representações e narrativas colonialistas.



Foto 5. Altar Abya Ayala. Acervo Coletiva Urucum e Girassol

Havia lideranças pertencentes aos povos Pataxó, Kamakã Mongoió, Aranã, Kambiawá, Xakriabá, além de povos Quechua e Aymara originários de outros países (Peru e Bolívia). As lideranças falaram sobre território, violência histórica, trabalho escravo, racismo, acesso a direitos e cosmologias. Tivemos a oportunidade de conhecer Katorã e Merong Kamakã Mongoió, mãe e filho, que há 5 meses, naquela época, lutavam contra a grande mineradora Vale pela retomada e autodemarcação do território Kamakã Mongoió em Casa Branca, localizado no município de Brumadinho/MG, cidade em que ocorreu um dos maiores crimes ambientais do País sob ingerência do extrativismo minerário¹¹².

¹¹¹ Anteriormente denominado como Comitê Mineiro de Apoio às Causas Indígenas.

¹¹² Para mais informações sobre os crimes cometidos pela empresa Vale, ver: <https://www.greenpeace.org/brasil/o-crime-da-vale-em-brumadinho/#:~:text=No%20dia%2025%20de%20janeiro,%2C%20animais%2C%20florestas%2C%20casas%20%80%A6>

Katorã e Merong apresentaram seu povo como ramificação dos Pataxó Hã Hã Hã em diáspora pelas incidências coloniais e expulsões territoriais no estado da Bahia. Afirmaram a importância da terra como condição para a vida e motivo das migrações em busca da sobrevivência, justificativa para a realização da retomada em Casa Branca (Brumadinho/MG). Ouvimos também Mardem Aranã, que denunciou a escravização de seu povo na região do Vale do Jequitinhonha, região Norte do estado de Minas Gerais. Mardem situou o retorno para a terra como fortalecimento étnico e enfrentamento do racismo, tema da aula em questão. A liderança Aranã também afirmou que a origem da força e o conhecimento advém dos anciões, que mostram os melhores caminhos para as comunidades através das palavras de sabedoria.

Dentre as ressonâncias desse acontecimento de participação na Feira Abya Ayala, destacamos a fala do cacique Merong: “Nós, povos indígenas, não precisamos de dinheiro, pois não comemos dinheiro, nós precisamos de terra, porque comemos o que vem da terra”¹¹³. Essa fala de Merong acompanhou nossas reflexões até a finalização da disciplina, sendo retomada em vários momentos pelas/os estudantes nas discussões, evidenciando a importância da escuta direta e solidária com os povos como potencial (trans)formador. Essa sentença de Merong pode ser simples, mas assume outras proporções quando encontra a interlocução com estudantes perpassadas/os por dimensões de classe e território (urbano) outros que não o da relação direta com a terra e a prescindibilidade do dinheiro.



Foto 6. Escuta das vozes indígenas. Roda de escuta-conversa com lideranças indígenas. Acervo Coletiva Urucum e Girassol

¹¹³ Tivemos a oportunidade de escutar algo muito parecido no discurso do Subcomandante Moisés, do Exército de Libertação Nacional Zapatista, durante o 31º aniversário do levantamento zapatista, em Chiapas. Moisés questionava o público não zapatista se estes comiam sopa de dinheiro, remetendo à inutilidade do dinheiro enquanto matéria-prima, que assume a importância que tem apenas no modelo capitalista de produção de mercadorias.

Nessa ocasião, Merong afirmou que estava “decidido a morrer pelo território se preciso”, o que ocorreu fatalmente no dia 04 de março de 2024, no território retomado, em circunstâncias suspeitas, na qual seu corpo foi encontrado sem vida¹¹⁴. Apesar de sinais de suposto suicídio, familiares e apoiadoras/es desacreditaram dessa hipótese e denunciaram as perseguições e investidas da empresa Vale contra Merong e sua comunidade, fazendo pressão para a retirada dos indígenas do local.

No dia anterior à sua morte, Merong postou na rede social *Facebook* um vídeo ensinando palavras na língua tradicional para crianças em um espaço pedagógico improvisado¹¹⁵. Ambas as possibilidades, suicídio ou homicídio, são faces da violência colonial perversa em que os povos estão submetidos historicamente (Morais, 2017; Faria, 2024). Contudo, mantemos na memória a palavra forte, o afeto e o exemplo de liderança que foi Merong na participação de inúmeras retomadas e movimentos de luta pelo Brasil, permanecendo viva a imagem de guerreiro na defesa dos direitos indígenas.



Foto 7. Abraço, companheiro. Merong, presente! Acervo de Danielle Fagundes

No encontro seguinte (*AULA 4*), em formato *on-line*, tivemos a participação de Adriana Moreira Alves (quilombola, psicóloga e mestra em saúde pública), Lara Luisa Silva Gomes (vice-presidenta da Federação Quilombola) e Ivanilde Salomé da Silva (quilombola e

¹¹⁴ Nota publicada pelo CFP: <https://site.cfp.org.br/cdh-cfp-destaca-memoria-e-contribuicoes-do-cacique-merong-kamaka-a-psicologia-brasileira/>

¹¹⁵ O vídeo está público em: <https://www.facebook.com/1638288725/videos/948257513486769/>

conselheira de saúde). Adriana pautou a relação entre a(s) psicologia(s) e o racismo no acesso à saúde da população negra, questionando os lugares da(s) psicologia(s) por meio da crítica à formação deficitária e a necessidade da descolonização da(s) psicologia(s) no horizonte da promoção de práticas antirracistas. Lara pontuou a necessidade da presença e autonomia dos povos quilombolas nos processos de discussão, fazendo denúncias contundentes às necropolíticas do Estado: “Se a gente dependesse do Estado, a gente morreria (...) total abandono, a gente vive sem o Estado, por nós mesmo (...) é o Estado que nos ofende”. Ivanilde, por sua vez, aponta o racismo cotidiano e institucional como produtor de sofrimento em situações de exclusão e negação de acesso a direitos sociais¹¹⁶, como na saúde e na participação política, definindo o racismo como aquilo que magoa e maltrata.

Os impactos da mineração também aparecem na fala de Ivanilde, evidenciando um problema comum vivido pelos povos indígenas e quilombolas. Ela diz: “O que a mineradora faz? Chega de mansinho, acaba com tudo, vai embora e deixa os aluguéis todos caros”. De modo sucinto, Ivanilde descreve a política histórica do extrativismo imperialista/colonialista e sua bio-sócio-devastação (Acosta, 2016). Em contraponto a essa economia expropriatória e destrutiva, Lara afirma que os quintais quilombolas são lugares de aprendizado, de educação, de medicina, de saúde, onde as plantas e rezas compõem a ciência dos povos. Elas contam que essas realidades são silenciadas e apagadas, formando parte da degradação intersubjetiva das comunidades. Lara orienta para a necessidade de afeto e acolhimento da(s) psicologia(s), sendo necessário o conhecimento das políticas, das histórias e dos quintais.

A incidência colonial e das políticas extrativistas são convergências entre as realidades indígenas e quilombolas, estruturadas no racismo que atravessam violentamente os corpos-territórios dessas coletividades, sendo as principais vitimadas com a instalação dos grandes empreendimentos e suas consequências desastrosas, tal como o racismo ambiental evidencia (Costa, 2022; Miranda, Faustino & Pereira, 2024). Ao mesmo tempo, e também por isso, são as coletividades que apresentam os modos de resistência e reexistência mais efetivos ante a modernidade/colonialidade (Costa, 2022). E para além das violações e cicatrizes, são populações detentoras de conhecimentos e relacionalidades intersubjetivas valiosas, tal como temos (des)aprendido e compartilhado nas experiências educativas.

Para o fechamento da primeira unidade (*AULAS 5 e 6*), e como proposta de ampliação do contato das/os estudantes com as populações estudadas, sugerimos como atividade a

¹¹⁶ O racismo denunciado pelas participantes converge com os relatos das/os indígenas psicólogas/os da ABIPSI quanto às discriminações sofridas em suas trajetórias.

pesquisa, seleção e apresentação de autorias indígenas e quilombolas no âmbito das linguagens artísticas (pinturas, músicas, escritas, festividades, e demais expressões). Nessa atividade, a tarefa das/os estudantes era realizar o diálogo entre as expressões estéticas dos povos indígenas e quilombolas com as discussões teórico-epistêmicas que realizamos durante as aulas.

Os trabalhos realizados pelas/os estudantes foram belíssimos. Dentre as/os artistas e as obras selecionadas estiveram: **Daiara Tukano** e suas intervenções, em duas ocasiões, uma delas com a discussão da empena “Selva Mãe do Rio Menino”, pintada no centro de Belo Horizonte; **Sueli Maxakali** e as imagens da série “Yãmiy/homem-espírito”; a festa quilombola dos “**Cabocos de Sabinópolis**”; o cordel “Iracema sem chão”, de **Auritha Tabajara**; a série “Retomada”, de **Uýra Sodoma**; o documentário “A Filha de São Sebastião”; a obra “Entidades”, de **Jaider Esbell**; a música “Tokêrê ver os kitok TXâY”, de **Isaak Pataxó**; as fotografias de **Djalma Ramalho** do povo Aranã do Vale do Jequitinhonha; a música “Guia Indígena”, do rapper **Wescritor**, do povo Tupinambá; a música “Xondaro Ka’aguy Reguá” de **Kurumi MC/Owerá**, do povo Guarani; a obra das artistas **Sadith Silvano** e **Ronin Koshi**, do povo Shipibo, localizados no território peruano; a performance “Xawara: Deus das Doenças ou Troca Ynjusta”, de **Juão Nyn** (Potiguara); a exposição “Viúva de Maridos Vivos”, do artista quilombola **Leandro Júnior**; a música “Guerreira Quilombolas”, de **Célia Sampaio**; o rap “Terra Vermelha”, do grupo **Brô Mc’s** (Guarani e Kaiowá); a performance “Aiku’e (‘Re-existo’)", de **Zahy Guajajara**; e o filme “A última floresta”, com participação no roteiro e atuação de **Davi Kopenawa Yanomami**.

Dessa experiência pudemos perceber a multiplicidade de expressões e artistas indígenas e quilombolas, de início desconhecidos pela maioria das/os estudantes, sendo essa atividade um exercício de (re)conhecimento e aproximação das produções e modos indígenas e quilombolas. A diversidade esteve representada nas/os diferentes artistas escolhidas/os pelas/os estudantes, havendo a repetição apenas das obras de Daiara Tukano, Uyra Sodoma e Kurumi MC/Owerá.

Nessa atividade, convidamos as/os estudantes a compartilharem suas afetações diante das obras indígenas e quilombolas, e na dialogicidade das sensibilidades, também fomos afetados. Coletivamente pudemos (re)conhecer uma infinidade de sujeitos-comunidades que estavam alheios às nossas intersubjetividades pelas invisibilizações e apagamentos coloniais, fator que nos causa distanciamentos dos povos e suas perspectivas, colaborando com as alienações coloniais que cristalizam imagens e narrativas distorcidas. Essa atividade foi uma potente estratégia pedagógica contracolonial de estilhaço do “espelho eurocêntrico” (Quijano, 2005) mediado pela relação ética-estética-política com as produções indígenas e quilombolas.

As/os estudantes ainda nos entregaram um material escrito sobre as interlocuções com as obras indígenas e quilombolas. Destacamos aqui o texto de um dos estudantes que inicia com a frase “Eu me sinto roubado!”, ao mencionar a existência de uma comunidade quilombola em um distrito próximo de sua cidade, que até então era desconhecida por ele em função dos apagamentos coloniais, inclusive no contexto escolar. E mais, durante a pesquisa sobre essa comunidade em diálogo com uma liderança, soube que uma de suas bisavós foi uma importante liderança quilombola da região, fato este que desconhecia por interdições.

Na segunda unidade, “Diálogos intepistêmicos: onde estamos?”¹¹⁷, convidamos as/os estudantes a se dividirem em grupos para pesquisarem e apresentarem seminários sobre os temas: conflitos socioambientais, educação e saúde nas experiências indígenas e quilombolas. Esse movimento foi importante para o aprofundamento das/os estudantes sobre seus temas de interesse, sendo responsáveis pela facilitação das aulas para a turma. A partir desse movimento pudemos relacionar as discussões conceituais realizadas na primeira unidade com o debate sobre a formulação e acesso às políticas ambientais/territoriais, educacionais e de saúde, sendo um enorme desafio a implementação e efetividade dessas políticas em função dos antagonismos com os poderes hegemônicos e desinteresse dos representantes políticos na estrutura do Estado, como compartilhado por Lara.

O primeiro eixo abordado foi dos conflitos socioambientais¹¹⁸ (AULA 7), dimensão que atravessa as experiências dos povos originários desde a implementação do empreendimento moderno-colonial-capitalista. As violentas políticas extrativistas do colonialismo/colonialidade, em seus interesses e práticas inconciliáveis com a dos povos, estão na base dos conflitos socioambientais, que invariavelmente são vividos pelos indígenas e quilombolas como Massacre¹¹⁹, expresso pela brutalidade e perversidade das violências coloniais, bem como pela desproporcionalidade de forças.

Os altos índices de assassinatos de lideranças indígenas, quilombolas, camponesas e defensoras/es de direitos humanos são um dos substratos dessa realidade¹²⁰. Além dos danos aos corpos dos sujeitos vitimados por assassinatos e violências diversas, esses

¹¹⁷ As referências dessa unidade foram Áquila Bruno Miranda, Júlia Costa de Oliveira e Lucas Furiati de Oliveira.

¹¹⁸ Pela proximidade com o tema em sua pesquisa de doutorado, na qual discute mineração e psicologia social (Oliveira, 2024), Lucas Furiati fez a preparação do conteúdo sobre os conflitos socioambientais.

¹¹⁹ Os recentes episódios nomeados de Massacre de Caarapó e Massacre de Guapoy, vivenciados pelos Kaiowá e Guaraní, ilustram essa compreensão. Raúl Zibechi, escritor uruguaio, esboça uma síntese relevante dessa condição no livro “Territórios em Rebelião” (2022).

¹²⁰ O Conselho Indigenista Missionário (Cimi) anualmente registra e publica as violações no Relatório Violência Contra os Povos Indígena no Brasil. Ver Cimi (2022): <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2023/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2022-cimi.pdf>

empreendimentos também atingem de maneira intensiva seus territórios, extensão da vida dos povos originários simbolizado pela articulação corpo-território, com a insaciável e predadora exploração dos componentes minerais, vegetais e animais desses espaços, compondo o neoextrativismo na América Latina e suas territorialidades violentas (Acosta, 2016; Svampa, 2019).

Os responsáveis por esse cenário massacrante para os povos originários estão inseridos nas cadeias econômicas globais e transnacionais, que atualizam a colonização através da exploração extrativista, mercantilização das forças vitais e acumulação das riquezas oriundas do saque colonial (Svampa, 2019). Esses empreendimentos adquirem nos territórios indígenas e quilombolas as faces do agronegócio, do garimpo, da mineração, de usinas nucleares e eólicas, dentre outras. Os povos indígenas e quilombolas de Minas Gerais conhecem bem os efeitos destrutivos das políticas extrativistas da mineração, como denunciado por Merong, Ivanilde e Lara.

Essa racionalidade extrativista foi debatida em sala a partir da análise do ciclo dos conflitos socioambientais formado pela dinâmica do mercado, herança colonial, mercantilização da natureza, neoextrativismo e impactos socioambientais. Esse processo foi abordado em distinção à racionalidade de harmonia e complementaridade dos povos com as vidas e seu entorno (rios, florestas, animais, montanhas etc.), sendo estes modos e relações outras em parte suprimidas pelos genocídios e epistemicídios históricos.

Nesse contexto, tratamos a importância da escuta e amplificação das vozes dos povos atingidos como caminho para a reparação das violências desde a perspectiva da justiça socioambiental, tendo como primazia as compreensões e narrativas dos povos. Nos âmbitos das possíveis atuações da(s) psicologia(s), debatemos as ações na prevenção e pós-desastres/crimes de Mariana (2015) e Brumadinho (2019), no reconhecimento das narrativas subalternizadas pelos poderes político-econômicos, na não individualização dos processos coletivos, na contribuição com a nomeação das violências, no apoio à luta e resistência popular, e na vigilância para não reprodução de práticas coloniais/colonizadoras.

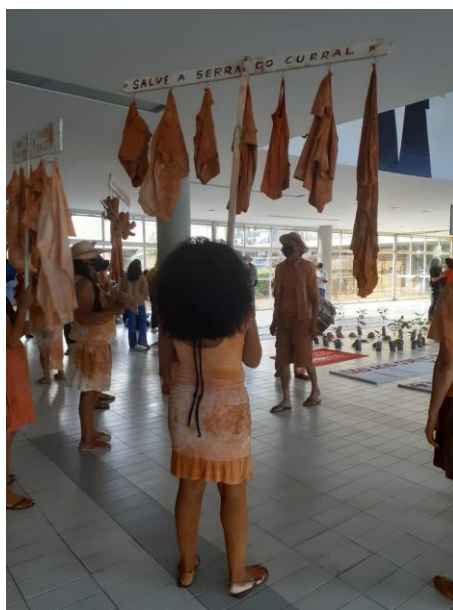


Foto 8. Salve a Serra do Curral! Registro de intervenção realizada por coletivo de artistas em protesto ao projeto de mineração da Serra do Curral, reconhecida como patrimônio histórico, durante evento na reitoria da UFMG. Acervo pessoal

No eixo saúde (*AULAS 8 e 9*)¹²¹, fizemos a interlocução com referências bibliográficas indígenas pelas produções da psicóloga Nita Tuxá (Vieira, 2018) e Maxakali et al. (2008). Abordamos a saúde a partir da articulação entre acesso, terra e espiritualidade. Essas dimensões estão interconectadas nas concepções de saúde dos povos originários que, por sua complexidade e diferenças, ultrapassam o pensamento reducionista biomédico (Vieira, 2022). Temos (des)aprendido que mediar o acesso à saúde indígena consiste em dialogar com seres/patamares tangíveis e intangíveis (Maxacali et al., 2008; Martins, 2021; Benites & Pereira, 2021; Martins, Faria & Menezes, 2024).

A dimensão da espiritualidade se apresentou com ênfase na experiência do Grupo de Estudos, quando uma psicóloga participante nos chamou atenção para esse aspecto vital da experiência dos povos originários e indissociabilidade das perspectivas/práticas de saúde. Essa questão foi reafirmada durante o encontro do GE em que tivemos a presença e narrativa de Dona Lulu (Kuña Yvoty), que é ñandesy (rezadora) e parteira Kaiowá e Guarani. Para os Kaiowá e Guarani, assim como para outros povos, as rezas e as divindades são agenciadoras das práticas de saúde. Similar à figura das ñandesy, as benzedeiras nos territórios quilombolas desempenham importante papel no cuidado tradicional, também mediado pelo conhecimento das rezas e ervas.

¹²¹ Julia Costa de Oliveira ficou responsável pela organização do material sobre esse tema pela aproximação em seus estudos de mestrado (J. C. Oliveira, 2021) e doutorado (J. C. Oliveira, no prelo).

No livro de Maxakali et al. (2008), intitulado de “Hitupmã’ax/Curar”¹²², o primeiro capítulo é dedicado aos “Ũkoxuk xop/Espíritos”, explicado pela seguinte compreensão:

Por que abrir este livro com “Espíritos”? Porque os espíritos vão ensinar. Porque aprendemos primeiro com os espíritos, aprendemos as histórias de nossos antepassados. Porque os espíritos acompanham, ajudam os homens. Porque todos os tipos de espírito dão força para os Maxakali. Porque os espíritos são muito fortes, a gente não esquece. Porque aonde o Maxakali estiver, os espíritos estão junto, dentro do cabelo. O cabelo, para o Maxakali, é muito importante, porque é onde ficam todos os espíritos, yãmĩyxop. Porque na cura é importante ouvir os cantos dos espíritos. Porque o pajé é o “Pai dos Espíritos”. Porque os espíritos não diferem dos micróbios (p. 23).

Essa citação localizada na cosmovisão Maxakali, mas que é compartilhada em outros termos e configurações por outros povos originários, nos apresenta um alargamento da compreensão de mundo e de saúde, tal como expresso na noção de que não há diferença entre espíritos e micróbios. A continuidade entre humanos, vegetais, minerais e seres outros-que-humanos é uma condição constituinte da cosmologia de diferentes povos (La Cadena, 2018; Pavón-Cuellar, 2022).

A terra também se apresenta como continuidade da dimensão de corpo e saúde, como anteriormente debatido, sendo elementos fortalecedores quando da ocupação e vida nos territórios, ou de fragilização quando do afastamento destes (CFP, 2022; ABIPSI, 2022; Faria & Martins, 2023). Os Kaiowá e Guarani, por exemplo, nos apresentam a terra como fonte primária de saúde (Aty Guasu, 2012; Faria & Martins, 2023), de modo que o distanciamento ou a interdição aos territórios originários significa e aproxima da morte.

A centralidade da terra para a vida saudável e suas relações também articula os modos e racionalidades entre indígenas e quilombolas. Nego Bispo confirma essa afirmação ao dizer: “Quando nós chegamos ao território dos indígenas, encontramos modos parecidos com os nossos. Encontramos relações com a natureza parecidas com as nossas. Houve uma grande confluência nos modos e nos pensamentos” (Santos, 2018, p. 45).

Quanto ao acesso às políticas de saúde, enfatizamos que os princípios do Sistema Único de Saúde (SUS) – universalidade, integralidade e equidade – abrangem as populações indígenas e quilombolas, devendo atendê-las de forma qualificada e humanizada. Ademais, por suas especificidades reconhecidas constitucionalmente, requerem políticas e atendimento

¹²² Este livro foi elaborado por estudantes Maxakali da Formação Intercultural para Educadores Indígenas (FIEI/UFMG), em colaboração com profissionais da Faculdade de Educação (FaE), com o objetivo de orientar o trabalho de profissionais em saúde no território Maxakali, a partir de suas compreensões cosmológicas.

diferenciado, como exposto nas legislações da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI) e Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN).

Entretanto, acompanhamos diversas violações inseridas nos limites estruturais, institucionais, políticos e orçamentários do atendimento em saúde oferecido para estas populações, intensificando a necessidade de que estes busquem e acionem estratégias próprias de cuidado (Faria, 2021; Faria & Martins, 2023). Por essa conjuntura e pelo vasto conhecimento dos povos, é comum que os itinerários de saúde se iniciem no território para depois chegar nas políticas públicas, como compartilhado por Lara na Aula 4: “Nossa medicina tradicional tem tratamento para boa parte das doenças. Quando vai ao equipamento de saúde é porque não teve solução com a medicina tradicional ou porque não está boa da cabeça, então vai ao PSF [Programa de Saúde da Família] para ter acolhimento”.

Na *AULA 10* experienciamos novamente o deslocamento para fora da sala de aula, dessa vez caminhando pelo Jardim Mandala, anexo à Faculdade de Educação (FaE) da UFMG. O Jardim Mandala é um espaço ambientado com mais de 130 espécies de plantas medicinais e aromáticas, tendo por objetivo proporcionar a experiência por múltiplos sentidos e resgate da memória afetiva dos jardins medicinais de avós, benzedadeiras e raizeiras (Dias, 2022)¹²³. Além disso, é um lugar pedagógico e de convivência, que acolhe estudantes de diferentes cursos, com deliciosos chás disponíveis para o consumo de visitantes. É simbólica a presença de três construções baseadas no modelo arquitetônico de casas indígenas pertencentes às etnias de estudantes que participam da Formação Intercultural para Educadores Indígenas (FIEI-UFGM).

Nessa vivência contamos com a presença da educadora quilombola Débora Rodrigues Azevedo Silva, que compartilhou questões sobre a escola da sua comunidade, o Quilombo Pinhões, discutindo os desafios e importância da educação construída no e com o território (Azevedo, 2020). Nesse aspecto, a crítica de Nego Bispo é intransigente e necessária quando aponta as alienações individualistas-capitalistas dos espaços formativos institucionais deslocados dos territórios, e reafirma a importância dos conhecimentos originários para a vida comunitária. Durante o encontro também abordamos as diretrizes da educação escolar para as populações quilombolas.

¹²³ Para conhecer melhor a proposta do Jardim Mandala, ver: <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/arte-saberes-tradicionais-e-educacao-jardim-mandala-da-origem-a-projeto-em-escolas-de-bh>

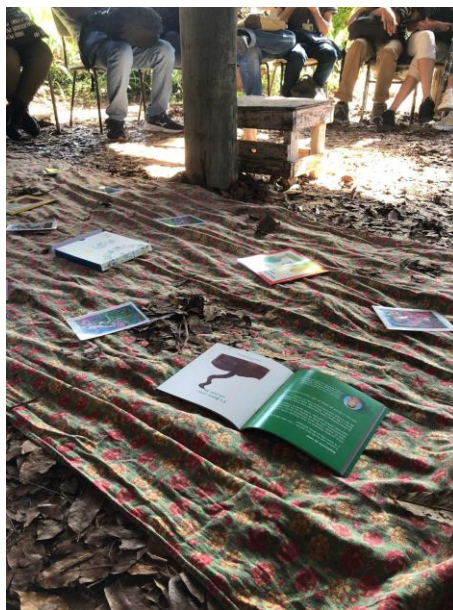


Foto 9. Jardim educativo. Preparação estético-pedagógica do encontro no Jardim Mandala. Acervo Coletiva Urucum e Girassol

Os debates sobre educação quilombola e indígena continuaram no encontro seguinte (*AULA 11*) com o resgate histórico da institucionalização das políticas educacionais direcionadas a estes povos, que invariavelmente recaem em práticas colonialistas devido à reprodução das colonialidades inscritas pelo modelo eurocêntrico de organização. Apesar disso, as políticas de educação têm sido uma demanda dos povos originários, principalmente com a construção de base a partir da participação popular e pautada pelos modos específicos de seus povos-territórios, considerando que estes possuem epistemologias e metodologias de ensino próprias. Exemplo disso são os Tehey de Pescaria¹²⁴, estudados e apresentados por Áquila enquanto método e instrumento de ensino, que educa a partir da representação dos elementos do território em formato de desenhos coloridos produzidos pela educadora e mestra tradicional dona Liça Pataxoop.

Para a terceira e última unidade¹²⁵, nos dedicamos ao diálogo estreito com as organizações e movimentos dos povos indígenas e quilombolas, bem como ao compromisso social da(s) psicologia(s) com estes movimentos. Essa parte foi fundamental para compreendermos o protagonismo dos povos, que é recorrentemente apagado pela narrativa-imagem da passividade, do triunfo colonizador, da tutela estatal e das perspectivas salvacionistas de não indígenas.

¹²⁴ Para conhecer sobre essa proposta de dona Liça, acessar Braz (2019), que é o Trabalho de Conclusão de Curso de sua filha Werymehe, e Miranda e Mayorga (2024).

¹²⁵ Por ser um de meus temas de estudo, especialmente na dissertação de mestrado, fiquei responsável por preparar e mediar os conteúdos para essa Unidade.

Por meio do estudo e discussão das experiências de luta indígena e quilombola, foi possível aproximar das resistências e reexistências históricas desses povos, ao mesmo tempo sobre a necessidade de, enquanto estudantes e profissionais, estarmos em solidariedade a estes movimentos como compromisso ético-político rumo à transformação das realidades de opressão, como pressupõe a psicologia social latino-americana.

A conjuntura que vivíamos nessa ocasião era do assassinato cruel do indigenista Bruno Pereira e do jornalista Dom Phillips, ocorrido em 05 de junho de 2022, na região do Vale do Javari, estado do Amazonas. Ambos realizavam trabalhos engajados com os povos originários da região. Bruno, funcionário licenciado da FUNAI, por discordância com as políticas do órgão sob gestão bolsonarista, estava desenvolvendo atividades como consultor técnico junto à União dos Povos Indígenas do Vale do Javari (Unijava), denunciando os avanços das invasões extrativistas do garimpo ilegal¹²⁶ e discutindo estratégias autônomas de proteção territorial. Dom Phillips estava escrevendo o livro “Como salvar a Amazônia: Pergunte às pessoas que sabem”, projeto e sonho surgido da sensibilidade diante dos encantos com a Amazônia e seus povos¹²⁷.

A brutalidade desses assassinatos escancarara a violência política envolvendo as questões indígenas, intensificada com a gestão de Bolsonaro, que ultrapassaram os corpos dos povos e atingiram também o de apoiadores/as da luta, evidenciando o cenário perigoso para as/os defensoras/es dos direitos humanos vinculadas/os às demandas territoriais e ambientais no Brasil.

Sobre essa realidade, o estudo realizado pelas organizações Terra de Direitos e Justiça Global mapeou 1.171 ocorrências entre 2019 e 2022, sendo 78% casos direcionados a defensoras/es-ativistas das pautas da terra, território e meio ambiente (Silva, Schramm, Marinho, Pivato, Carvalho, 2023)¹²⁸. Nesse contexto, a abertura da última unidade da disciplina (*AULA 12*) teve como primeiro ato a solidariedade e reivindicação de justiça para Bruno, Dom e demais pessoas vitimadas na defesa dos direitos dos povos originários.

¹²⁶ Durante a gestão de Bolsonaro o garimpo aumentou a área em 65%, tendo aumentado em 265% em terras indígenas, atingindo ilegalmente 90% das áreas protegidas. Ver: <https://noticias.uol.com.br/colunas/carlos-madeiro/2023/09/22/garimpo-em-areas-protegidas-cresceu-90-na-gestao-bolsonaro-diz-mapbiomas.htm> e <https://projeto colabora.com.br/ods16/com-bolsonaro-area-de-garimpo-no-pais-aumentou-65/>

¹²⁷ Para conhecer essa história, ver: <https://www.intercept.com.br/2023/05/31/livro-de-dom-phillips-sobre-a-amazonia-sera-concluido-por-amigos-jornalistas/>

¹²⁸ É possível acessar o estudo através do link: <https://www.global.org.br/wp/wp-content/uploads/2023/11/Na-Linha-de-Frente- compressed.pdf>



Foto 10. Memória de Bruno e Dom. Registro do ato em homenagem a Bruno e Dom realizado no dia 20 de junho de 2022, em Belo Horizonte, convocado pelo movimento indígena e ambientalista da cidade. Acervo pessoal.

O mês de junho de 2022 também ficou marcado pelo Massacre de Guapoy, no município de Amambai/MS, ocorrido dia 24, quando a Polícia Militar de MS realizou uma violenta e ilegal operação de despejo contra a comunidade então nomeada como Jopara, deixando vários feridos, incluindo um adolescente de 13 anos, e um morto, o indígena Vitor Fernandes. Esse acontecimento teve ampla divulgação pela truculência da ação policial e por suceder a repercussão dos assassinatos de Bruno e Dom. O Comitê Indígena Mineiro convocou um ato público no centro de Belo Horizonte contra o extermínio dos povos indígenas, uma semana após o ato de solidariedade e memória dos indigenistas.



Foto 11. Pelo fim do genocídio! Participação no ato contra o extermínio indígena realizado no dia 27 de junho de 2022, em Belo Horizonte. Acervo de Danielle Fagundes.

Diante desse contexto e das discussões em sala, destacamos a angústia de uma estudante ao perceber as perversidades das colonialidades nas experiências dos povos indígenas e quilombolas ao longo da história e na contemporaneidade, tendo dificuldade de visualizar caminhos de ruptura. Nessa ocasião, partilhamos a compreensão de Paulo Freire (2000) sobre a denúncia das condições de exploração e opressão enquanto anúncio de outras realidades por virem. Nas palavras do autor, que foram lidas em sala:

Para mim, ao repensar nos dados concretos da realidade, sendo vivida, o pensamento profético, que é também utópico, implica a *denúncia* de como estamos vivendo e o *anúncio* de como poderíamos viver. É um pensamento esperançoso, por isso mesmo. É nesse sentido que, como o entendo, o pensamento profético não apenas fala do que pode vir, mas, falando de como está sendo a realidade, *denunciando-a*, *anuncia* um mundo melhor. Para mim, uma das bonitezas do anúncio profético está em que não anuncia o que virá necessariamente, mas o que pode vir, ou não (...) Reinsisto em não ser possível *anúncio* sem *denúncia* e ambos sem o ensaio de uma certa posição em face do que *está* ou *vem sendo* o ser humano (Freire, 2000).

Nesse sentido, as discussões e processos (trans)formativos em diálogo com os povos indígenas e quilombolas consistem no posicionamento dentro desse movimento urgente e necessário de indignação e denúncia das violências/violações para construção de outras condições de vida. É nessa direção que se inserem as mobilizações indígenas e quilombolas que, ao denunciarem as condições em que estão submetidos pelos poderes coloniais,

reivindicam outras realidades construídas nas políticas cotidianas de enfrentamento das violências e reinvenção dos modos de vida comunitários, projetando e compartilhando possibilidades outras de viver e se relacionar¹²⁹.

No encontro seguinte (*AULA 13*), participamos do lançamento do livro “Oboré: quando a terra fala” (Lima, 2022), com a presença de Célia Xakriabá, enquanto uma das sete autoras indígenas da obra. Foi um momento especial de aproximação com a literatura indígena mediada pela potente poesia de luta entoada por Célia, que nos presenteou com a profundidade, historicidade, força e encanto dos conhecimentos-vozes indígenas.



Foto 12. Oboré. Célia Xacriabá, ainda como doutoranda na UFMG durante o lançamento do livro “Oboré: quando a terra fala”. Acervo Coletiva Urucum e Girassol.

O último encontro da disciplina (*AULA 14*) teve como objetivo avaliar coletivamente a disciplina, a partir da produção colaborativa em um tecido inicialmente em branco. Foi um momento de externalizar nossa expressão estética-ética-política. Registramos no pano parte das afetações, sensibilidades e reflexões elaboradas ao longo da disciplina. Durante o processo cada uma/um pôde compartilhar suas impressões, sentires e (des)aprendizados. Nessa costura coletiva, destacamos algumas frases e palavras tecidas: “Brasil, terra indígena e quilombola”; “terra é vida!”; “fuxicar afetos”; “tecer coletivamente”; “cuida do meu Ori?”; “uma flor rasgou a rua”; “coletividade”; “tecer o hoje”; “viver é se afetar”; “luta”; além de uma multiplicidade de desenhos e símbolos.

¹²⁹ São valiosas as consignas zapatistas, quando afirmam que outros mundos não são apenas possíveis, como já existem e estão sendo produzidos/vividos pelas comunidades originárias em rebeldia e resistência, tal como escutamos e presenciamos no 31º aniversário do levantamento zapatista.



Foto 13. Fuxicar Afetos. Registro da produção estética em tecido durante a finalização da disciplina. Acervo Coletiva Urucum e Girassol.



Foto 14. Quilombola. Registro da produção estética em tecido durante a finalização da disciplina. Acervo Coletiva Urucum e Girassol.



Foto 15. Costurando lutas. Registro da produção estética em tecido durante a finalização da disciplina. Acervo Coletiva Urucum e Girassol.



Foto 16. Brasil, Terra indígena e Quilombola. Registro da produção estética em tecido durante a finalização da disciplina. Acervo Coletiva Urucum e Girassol.

Assim, tecemos coletivamente uma bonita experiência de (des)aprendizado, formando uma comunidade pedagógica (bell hooks, 2013; Martins, 2021) aberta afetivamente para as inquietações/deslocamentos e reflexivamente crítica. Dentre as valorosas questões observadas neste processo estiveram: a matrícula expressiva de estudantes dos últimos semestres, mesmo sem a necessidade de cursar em virtude de créditos já realizados para a conclusão do curso, mas que apontaram a necessidade de estudo do tema para a reparação da formação deficitária quanto à temática; o desconhecimento das/os estudantes em relação aos povos indígenas nas

dimensões históricas, culturais, política e cosmo-epistemológicas; a disponibilidade afetiva, política e epistêmica das/os estudantes com a proposta; e a potência da aproximação prática, através de atividades promovidas por organizações indígenas e quilombolas, e teóricas, por meio do diálogo com produções culturais/acadêmicas de indígenas e quilombolas, para ampliação do conhecimento e reconhecimento das/os estudantes em relação aos povos originários.

Dessa experiência surgiu a Coletiva Urucum e Girassol, composta por estagiários-docentes e orientadora, que tem dado sequência em atividades na interface entre a(s) psicologia(s), povos indígenas, quilombolas e tradicionais¹³⁰. Exemplo disso foram as organizações de três seminários nomeados como “Reflorestar a psicologia junto aos povos indígenas e quilombolas”: o primeiro em 07 de outubro de 2022, na UFMG, com o tema “Pela vida dos povos e demarcação dos seus territórios!”; o segundo, realizado em Araçuaí/MG, no dia 05 de outubro de 2023, com o tema “Pela garantia dos direitos educacionais e o enfrentamento ao epistemicídio!”; e o terceiro intitulado “Contra o etnocídio e pela valorização dos saberes”, promovido na UFMG, no dia 26 de novembro de 2024. Por meio dessas e outras ações ético-político-epistêmicas reafirmamos nosso compromisso com a luta dos povos desde a(s) psicologia(s).

No momento desta escrita, o IV Seminário está sendo planejado e terá como tema “Permanência, Pertencimento e Resistência: Reflexões sobre a qualidade na vivência acadêmica de estudantes indígenas e quilombolas na UFMG”. Comporá a Programação do Abril Indígena da UFMG e está sendo construído em parceria com o Coletivo de Estudantes Indígenas da UFMG (COLEI), o Coletivo de Estudantes Kilombolas da UFMG (COLEIK) e a Liga Acadêmica de Psicologia Social Latino-americana.

Vale destacar também que uma segunda oferta da Disciplina foi realizada no Curso de Psicologia da UFMG, no segundo semestre de 2024. Também com orientação da Professora Claudia Mayorga e presença de estagiárias em docência, mestrandas e doutorandas do Programa de Pós-graduação em Psicologia, dentre elas a doutoranda indígena Wery Pataxoop e a doutoranda quilombola Jeanyce Araújo, as primeiras a acessarem o doutorado em Psicologia da UFMG.

¹³⁰ Reflexões sobre as experiências da Coletiva Urucum-Girassol foram publicadas em SANTOS, A., MIRANDA, A. B., VIEIRA, C., OLIVEIRA, J. C., FARIA, Lucas Luis, ALTRÃO, S., MAYORGA, C. Práticas formativas em Psicologia Social: contribuições de diálogos inter-epistêmicos com Povos Indígenas e Quilombolas. PSICOLOGIA & SOCIEDADE (ONLINE), v. 36, p. 322-331, 2024.



Foto 17. Urucum e Girassol. Registro da produção estética em tecido durante a finalização da disciplina. Acervo Coletiva Urucum e Girassol.

6.2 Universidade Federal de Pernambuco: pedagoginga¹³¹, estéticas ético-político-afetivas

“Ninguém nos disse que seria fácil/ segurar a onda, dá na cara e continuar/ não deixe que tentem te colonizar/ te converter, te doutrinar/ te alienar/ eu quero voar/ escrever o meu enredo/ liberdade é não ter medo!!/ eu não vou entrar nessa jaula/ eu não nasci pra ser adestrada/ me deixa correr no espaço/ deixa eu exibir minha pele pintada.”¹³²

Descolonizada – Larissa Luz.

A oferta da disciplina na Universidade Federal de Pernambuco esteve condicionada à disponibilidade afetiva e político-epistêmica da professora Jaileila Menezes de Araújo¹³³. Jaileila, ou Leila, como costumamos nos referir, topou a proposta de realizarmos a experiência em terras pernambucanas sob sua supervisão/acompanhamento. De forma colaborativa e com a participação do também doutorando Rodrigo Lira da Silva¹³⁴, ofertamos a disciplina nos cursos de Psicologia e Pedagogia no ano/semestre de 2023/2 com os títulos, respectivamente, “Tópicos especiais em Psicologia I: Psicologia e Povos Indígenas” e “Psicologia e Povos Indígenas: Interfaces entre Educação e Saúde”.

¹³¹ Referência à música “Pedagoginga” de Thiago Elniño, com participação de Sant e KMK. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=IEM-zYi7hcs>

¹³² Esse trecho da música foi escrito em uma das atividades coletivas em sala por algum/a estudante.

¹³³ Jaileila é professora titular na Universidade Federal de Pernambuco, vinculada ao Departamento de Psicologia, Inclusão e Educação do Centro de Educação e ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Uma cearense arretada, encanto e amor de pessoa. Excelente professora/orientadora.

¹³⁴ Rodrigo é doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia Cognitiva da UFPE. Ao ver a publicação da disciplina no quadro da Psicologia se interessou e entrou em contato conosco, compondo a equipe docente.

Em função do enfoque deste estudo ser a formação em Psicologia, apresentaremos o relato apenas da disciplina ofertada com as/os graduandas/os neste curso. Entretanto, as ementas (ANEXO II), estratégias teórico-metodológicas, recursos estético-didáticos e referências bibliográficas foram similares em ambas as disciplinas pela proximidade epistemológica e pela contextualização dos conteúdos ao território de vivência dos processos sócio-históricos do Nordeste e de Pernambuco.

Essa condição ocorreu também pela abrangência e transversalidade das questões indígenas que, mesmo quando se fazem recortes específicos, são caracterizadas pela integralidade e inteireza, sendo assim interdisciplinares e múltiplas, não se restringindo a uma única disciplina, como equivocadamente atribuída à exclusividade ou domínio da Antropologia. As singularidades do processo educativo estiveram relacionadas às/aos sujeitos envolvidos e suas constituições corpo-geopolíticas interseccionais de classe, raça, gênero, território, ocupação e outros.

As ementas foram construídas de forma conjunta com Jaileila, tendo como perspectiva a contextualização dos conteúdos e referências ao território de oferta. Assim como na UFMG, as disciplinas foram divididas em três Unidades, a saber: “I – Psicologia e Povos Indígenas”, “II – Psicologia Social e Estudos Decoloniais”, e “III – Psicologia Social, Povos Indígenas e Estudos Decoloniais: diálogos intepistêmicos e atuações em confluências solidárias”.

A diferença expressiva em relação à disciplina da UFMG foi o enfoque específico nas populações indígenas, o que nos permitiu maior aprofundamento, apesar de termos dialogado com literatura quilombola, como compartilharemos. Outro diferencial importante a ser destacado é que a construção da bibliografia básica das disciplinas na UFPE foram todas constituídas por produções de autorias indígenas (e uma quilombola), sendo a bibliografia complementar de autoras/es não indígenas. Esse foi um exercício importante de interlocução com as narrativas dos próprios povos, que nos possibilitou acessar outras perspectivas, característica que buscamos dar seguimento na ementa da UFGD, como apresentaremos adiante.

Nesse sentido, logo na primeira Unidade abordamos as características históricas, políticas e culturais dos povos indígenas do Brasil, e especificamente do Nordeste, a partir das compreensões indígenas (Silva, 2020; Krenak, 2022a). Em seguida, abordamos a relação entre a psicologia e povos indígenas desde as perspectivas de indígenas psicólogas (Rodrigues, 2016; Silva, 2022).

Na Unidade 2 realizamos a discussão sobre caminhos possíveis para a descolonização da psicologia em diálogo com as também indígenas psicólogas Geni Núñez (2019) e Rejane

Carvalho (2021), a primeira ressaltando a constituição colonial do pensamento moderno e a necessidade de descolonização, e a segunda relatando sua própria experiência de formação em psicologia e propondo caminhos para a elaboração de uma psicologia Kaingang baseada nos conceitos e referenciais de seu povo. Já a terceira e última Unidade foi um convite ao exercício imaginativo de outras realidades possíveis, a partir das contribuições de Ailton Krenak (2022b) e de Nego Bispo (A. V. B. Santos, 2023).

A metodologia das aulas esteve em primeiro momento constituída pela partilha expositiva e provocação do debate, contudo, pela percepção da pouca adesão da turma com as exposições, redefinimos para formatos mais participativos, especialmente pelo convite para as/os estudantes facilitarem as discussões. Apresentaremos essa mudança a seguir, a partir dos relatos das aulas.

Outro elemento metodológico significativo, pela sensibilidade estética e pedagógica de Leila, passamos a realizar a construção de cenários para os encontros, de modo a relacionar a organização da sala com os temas abordados. Esse movimento foi interessante pelo exercício de criatividade e ampliação dos recursos educativos, ativando outras sensibilidades para a produção do conhecimento, tal como entendemos demandar o diálogo com outras epistemologias como as indígenas. As/os estudantes avaliaram positivamente esse processo e passaram a compor a organização dos cenários, especialmente quando responsáveis pela mediação das aulas, conforme será possível visualizar pelas imagens.

A avaliação da disciplina foi constituída por duas notas, uma de presença e participação nos encontros, sendo esta de caráter individual. E outra da facilitação de um dos encontros realizados em grupos. Obtivemos o envolvimento significativo da turma com as propostas pedagógicas, que se refletiu nas contribuições com as discussões e nas preparações das aulas quando da responsabilidade dos grupos. Das/os 22 estudantes matriculadas/os, apenas duas não frequentaram as aulas e, conseqüentemente, não participaram do processo formativo.

O primeiro encontro com a turma de Psicologia (*AULA 1*) foi realizado de forma híbrida, pois tinha como objetivo compartilhar os caminhos anteriores à disciplina e promover articulações interinstitucionais entre estudantes e docentes de diferentes universidades. No espaço presencial estavam as/os estudantes da UFPE e a equipe docente. No ambiente virtual contamos com a participação de estudantes e egressos da Psicologia da UFMG (Liz, Pedro e Ana), companheiras/os da Coletiva Urucum e Girassol (Áquila, Júlia, Lucas Furiati, Claudia e

Monaliza¹³⁵); e professora parceira (Vanessa) e estudantes (Geovana e Vitor) do curso de Psicologia da Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde.

Para situar o percurso da disciplina, compartilhamos uma apresentação composta por imagens produzidas ao longo da trajetória de relação de militância, estudo e pesquisa junto aos povos indígenas. O percurso partia do processo de (re)conhecimento dos povos indígenas quando do ingresso na UFGD, em 2014, até a chegada em Recife e na UFPE, finalizando com o convite para as/os estudantes (re)conhecerem as histórias e os povos de Pernambuco enquanto parte de um projeto ético-estético-político de enfrentamento aos apagamentos e violências provocadas pelas colonialidades.

Em seguida, provocamos a turma sobre as afetações geradas pelas imagens expostas. Algumas respostas foram: o desejo de conhecer as lideranças Xicão Xukuru e Maninha Kariri, apresentados na exposição enquanto importantes referências da luta indígena no Nordeste; inquietações quanto à ausência dos povos indígenas nos espaços de circulação das/os estudantes, a exemplo da universidade; a percepção das dificuldades geográficas vivenciadas pelos povos indígenas; e o interesse pelo tema da espiritualidade relacionada às cosmologias indígenas.

O segundo momento da aula foi dedicado ao compartilhamento das experiências das estudantes egressas da disciplina da UFMG. A primeira partilha foi de Liz, que destacou os afetos e afetações como marcante no processo formativo, frisando a importância da escuta, liberdade e humanidade na relação pedagógica. Dentre as contribuições que Liz trouxe sobre o tema da psicologia e povos indígenas estiveram: o questionamento das possibilidades dos corpos-territórios indígenas (o que (não) podem?); a problematização da referência de um mundo branco englobante dentro e fora da(s) psicologia(s); o apontamento da dimensão estética como potência para diminuir as distâncias entre povos indígenas e não indígenas, a exemplo de sua aproximação com os temas da demarcação de terras, marco temporal e racismo a partir da produção artística do rapper Guarani Mbya MC Owéra; e a aposta nas propostas estéticas de estar no mundo como forma de habitá-lo, sendo caminho para o enfrentamento da desumanização e estigmatização dos povos subalternizados.

As indagações críticas de Liz remetem ao ressoar crítico da experiência de reconhecimento dos povos indígenas, que a partir de seus próprios elementos corpo-geopolíticos questiona a realidade social em suas estruturas de desigualdade e aponta para

¹³⁵ Nessa ocasião Monaliza estava como mestranda do PPGPsi UFMG. Atualmente é doutoranda pelo mesmo programa, tendo como tema de investigação e militância o acesso e permanência de estudantes indígenas nas universidades (Alcantara, 2025).

possibilidades de relação/intervenção. A ênfase na dimensão estética chegou como alinhamento à nossa proposta docente de articulação ético-estético-política, como mobilizada durante toda a disciplina por diferentes recursos.

A segunda partilha foi de Pedro, atualmente mestrando do PPGPsi UFMG, que iniciou comentando a ausência do debate étnico-racial no curso de graduação da UFMG. Nesse contexto, relatou ter sido necessário realizar disciplinas isoladas em outros cursos para o acesso a discussões e autoras/es sobre o tema. Ainda, comentou sobre a importância da pressão estudantil para a reivindicação de professoras/es negras/os na instituição.

Sobre a experiência da disciplina, Pedro disse ter sido um espaço de conexão, recorrendo à metáfora do movimento de pisar na terra, de “finalmente falar disso [povos indígenas e quilombolas], olhar para essas questões que foram esquecidas no curso”, sendo fundamental para a construção de psicologia(s) diferente(s). Com relação à atividade de diálogo com a produção artística dos povos realizada durante a disciplina, Pedro compartilhou o trabalho do quilombola Leandro Júnior a partir da série “Viúvas de maridos vivos”, que conta a história de mulheres que se tornam “viúvas” em função do deslocamento dos maridos para outros territórios com objetivos laborais. Nesse processo, as mulheres são responsáveis por tomarem conta do território e das relações, exigindo trabalho intenso nos manejos da vida cotidiana. Pedro relata estar estudando relações parentais no mestrado e que o trabalho do artista é uma de suas interlocuções.

O último relato foi de Ana, na época ainda graduanda, que narrou sua experiência de estranhamento e decepção com o curso da UFMG pelo cenário elitista, pois avalia que em sua cidade natal, no interior da Bahia, a formação em psicologia é composta por pessoas e discussões outras, de caráter mais popular e diverso. Quanto à disciplina, Ana diz ter sido um espaço de construção, movimento de luta e do encontro com outras perspectivas de psicologia(s). Destacou ainda que o trabalho realizado durante a disciplina em diálogo com as músicas do artista Wescritor, pertencente ao povo Tupinambá e residente em Santos, é uma potente ferramenta de rompimento de estereótipos, como apresentado pela diversidade de modos de ser indígena afirmados na letra e produção estética dos clipes do cantor.

Após as partilhas de Liz, Pedro e Ana, convidamos as pessoas presentes a tecer comentários para circulação da palavra. Nesse momento foi ressaltada a potência da arte, especialmente das autorias indígenas, enquanto caminho de encontro, aproximação e afetação, assim como modo outro de fazer ciência. Também foi problematizado o esvaziamento quantitativo de estudantes matriculados na turma e a dimensão política da participação na experiência, que pela primeira vez aborda especificamente a temática indígena na graduação.

O espaço da aula em formato de partilha foi significado como início de uma comunidade de aprendizado.



Foto 18. Tecendo encontros e alianças. Registro do primeiro encontro híbrido.

Iniciamos o segundo encontro com a turma de psicologia (*AULA 2*), realizando um aquecimento mediado por movimentos corporais. A proposta foi que cada pessoa fizesse um movimento para que os demais o repetissem. Esse momento teve como objetivo preparar o nosso corpo para a aula, o que rendeu também algumas gargalhadas e verbalizações. As práticas corporais nos contextos de aula se contrapõem ao modelo de ensino tradicional que privilegia o pensamento em detrimento do corpo, como se houvesse um sem o outro, reproduzindo a lógica cartesiana. Esse formato convencional contribui para a alienação corporal e reforço da cisão corpo/mente.

No encontro anterior havíamos utilizado a metáfora da jangada para convidar as/os estudantes a trazerem elementos intersubjetivos para compor nosso percurso-rio-disciplina. Essa proposta se relaciona com o espaço da cidade de Recife e sua formação sobre as bacias hidrográficas dos rios Capibaribe, Beberibe e Tejupió, sendo corpos d'água constituintes da estrutura geológica e presença marcante do território recifense (Menezes, 2022). Para retomar essa noção, projetamos a seguinte ilustração:

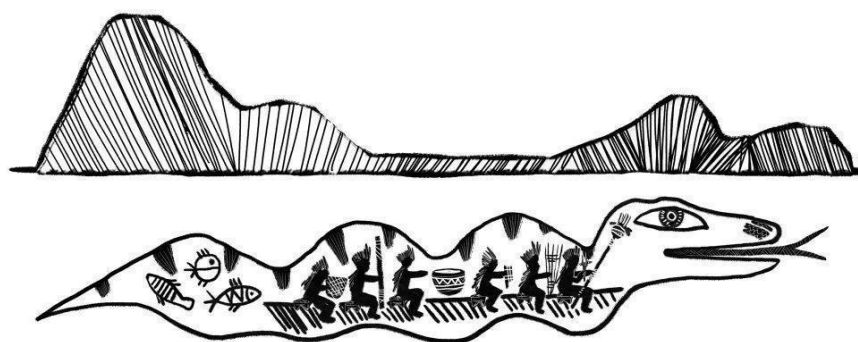


Ilustração 1. Pamëri Pirõ Yuhkësë (Grande-Trovão-Cobra-Canoa). Obra do artista Denilson Baniwa. Fonte: Baniwa (2019).

A obra Pamëri Pirõ Yuhkësë (Grande-Trovão-Cobra-Canoa), do artista Denilson Baniwa, representa a compreensão dos povos Tukano, do Alto Rio Negro, sobre o surgimento da humanidade, segundo a qual a Pamëri Pirõ Yuhkësë teria saído do mar de leite chegando até a terra, e ao passar por diferentes territórios teria dado origem aos ancestrais dos humanos, a exemplo do povo Tukano (Baniwa, 2019).

Essa proposta teve como objetivo convidar as/os estudantes para um mergulho nas perspectivas cosmológicas dos povos indígenas enquanto forma de deslocamento do imaginário centrado nas narrativas ocidentais de constituição do mundo, sejam elas religiosas ou científicas. Nesse sentido, destacamos a importância da aproximação e reconhecimento das distintas concepções de mundo como política de cuidado em psicologia, pois os sujeitos se apresentam e requerem ser percebidos a partir de suas subjetividades formadas pela dialética entre universo simbólico e material. Como expressão disso, anterior à apresentação da obra, solicitamos que as/os estudantes compartilhassem suas interpretações sobre a imagem, que perpassaram a dúvida se a serpente era uma canoa ou o próprio mar, o aparente movimento coletivo realizado pelas pessoas no interior da canoa, e a relação entre as pessoas e os peixes.

Dando sequência aos deslocamentos produzidos pelas narrativas indígenas, uma das propostas da disciplina, discutimos de modo articulado o texto “Quando os índios descobriram o Brasil”, de Ailton Krenak (2022a), e o episódio “Guerras da Colônia” documentado na série

“Guerras do Brasil.doc”¹³⁶, que conta com a presença de Ailton como um dos entrevistados. A crítica irônica do intelectual indígena nos provoca à reflexão sobre os acontecimentos históricos e atuais, a exemplo da narrativa mítica de “descobrimento” europeu, realocando os indígenas de objeto descoberto para sujeitos do descobrimento do que viria a ser chamado arbitrariamente de Brasil pelos colonizadores. O jogo discursivo de Ailton Krenak tensiona a perspectiva hegemônica do descobrimento, mesmo conservando o termo-noção que faz parte da formação intersubjetiva brasileira e latino-americana, reproduzida exaustivamente nas instituições de ensino formal.

Ao serem indagados sobre suas experiências escolares sobre o tema, as/os estudantes compartilharam diferentes experiências que podem ser situadas em dois campos: o convencional da exotização e folclorização dos povos indígenas, em alguns casos com o convite de pessoas indígenas para o espaço da escola com relações permeadas por preconceitos e discriminações; e outro, de maneira crítica, protagonizado por educadores/as identificados como “conscientes” que problematizaram os discursos dos livros didáticos e traziam outras referências. Uma experiência singular foi de uma estudante que teve seu processo formativo realizado na educação quilombola, onde aprendeu desde esse lugar, tendo posteriormente conflitos quando da transferência de ambiente escolar qualificada por ela como um processo de confusão.

A discussão seguiu com destaques sobre a perspectiva colonial homogeneizante dos povos categorizados como “índios”; o questionamento da “história única” a partir da crítica de Chimamanda Adichie (2019); a compreensão da narrativa histórica enquanto produção social e política; o reconhecimento da importância de diferentes narrativas sobre o contato colonial, especialmente desde as falas dos povos indígenas; o impacto com a avaliação de Krenak sobre a permanência da guerra colonial contra os indígenas; as diferentes relações com o corpo e com o território; e o epistemicídio promovido pelos apagamentos das perspectivas dos povos originários no ambiente escolar e livros didáticos.

O conjunto de questões abordadas pela turma aponta para a fertilidade da discussão crítica sobre o mito fundador da sociedade brasileira e latino-americana, que compõem e estruturam nossas intersubjetividades enquanto coletividade colonizada. A partir desse entendimento, torna-se ponto fulcral para o reconhecimento e promoção de subjetividades

¹³⁶ Guerras do Brasil.doc (2019) é uma série com um conjunto de episódios referente à história do Brasil e alguns dos conflitos que ocorreram. Ver: https://www.youtube.com/watch?v=Y1rx3_PEDqU

outras desatadas da cartilha colonial, que institui o padrão eurocêntrico como matriz de referência (Faria & Martins, 2020).

Para materialização da discussão, propomos um exercício de confecção de desenhos em grupo com foco no exercício de um possível letramento racial crítico sobre o processo colonial e da presença dos povos indígenas no Brasil. Essas produções teriam como finalidade contar a história para crianças da educação infantil. Seguem as produções:

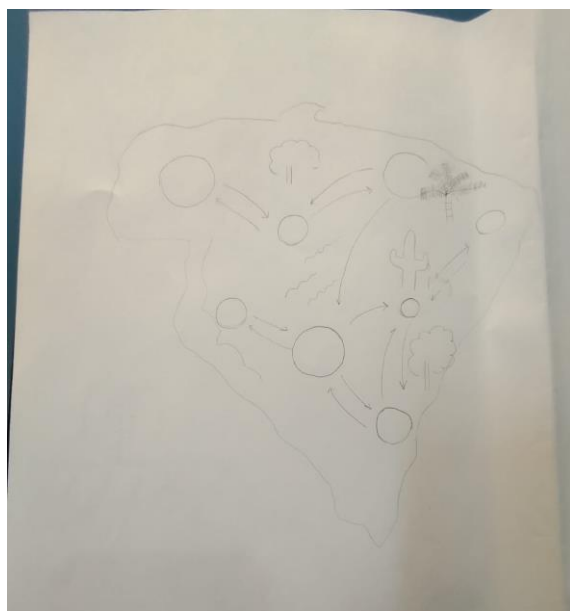


Foto 19. Brasil antes da invasão. Atividade realizada em sala.

Brasil antes da invasão: o grupo desenhou como seria o mapa do Brasil antes da invasão, ocupado por diferentes povos e biomas, sem divisões territoriais e com o fluxo de intercâmbio entre as diferentes populações e territórios. No momento da apresentação, surgiu a questão pelo próprio grupo se haveria mapa antes da colonização ou se o próprio mapa seria uma invenção colonial, questão que ficou em aberto para a reflexão.

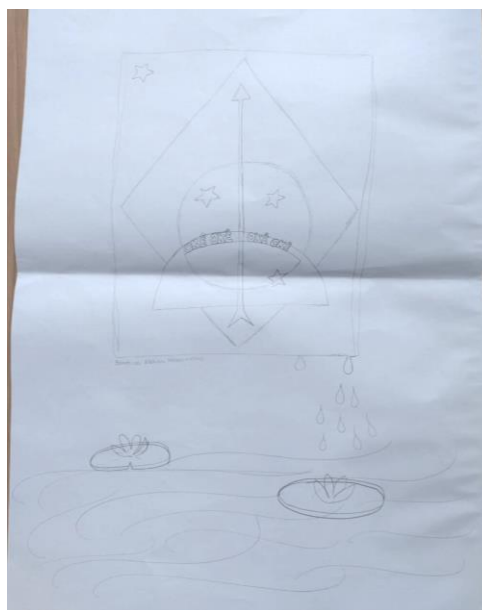


Foto 20. Outra bandeira do Brasil. Atividade realizada em sala.

Outra bandeira do Brasil: o grupo retratou uma outra forma de representação da bandeira do Brasil como aproximação aos povos indígenas. A bandeira em questão é a “Okê Oxóssi”, pintada pelo intelectual e artista Abdias Nascimento, quando da sua experiência de exílio durante o período da ditadura militar no Brasil. Além de tantas representações, a bandeira retrata a luta dos povos negros e indígenas ante aos sequestros e saques promovidos pelos colonizadores¹³⁷. Essa foi uma das tantas articulações entre a resistência dos povos indígenas e negros no processo formativo.

Imagem de potência: o grupo fez uma descrição de como seria a vivência dos povos indígenas enquanto potência e luta a partir da descrição: “A imagem é no estilo cartum e é composta de um único quadrinho. Nele, temos uma visão aérea de um povo indígena em seu cotidiano, vivendo em comunidade. Ao centro, um grupo de crianças brinca numa roda. Há construções em um círculo ao redor dessas crianças. No canto inferior direito, há a visão de um rio e em sua margem homens pescando. No canto inferior direito, há mulheres preparando raízes para fazer o preparo de uma refeição. No entorno de toda a imagem, vemos diversas árvores com algumas aves sobrevoando-as, indicando que a cena se dá em uma floresta. Acima, no canto esquerdo, lê-se: ‘22 de abril de 1500’.

¹³⁷ Para mais informações sobre essa produção artística de Abdias Nascimentos, ver: [https://ipeafro.org.br/acoes/exposicoes/abdias-nascimento-no-masp-mais-que-uma-exposicao/#:~:text=Abdias%20Nascimento%20\(1914%2D2011\),sequestrada%20por%20conservadores%20e%20militares](https://ipeafro.org.br/acoes/exposicoes/abdias-nascimento-no-masp-mais-que-uma-exposicao/#:~:text=Abdias%20Nascimento%20(1914%2D2011),sequestrada%20por%20conservadores%20e%20militares)

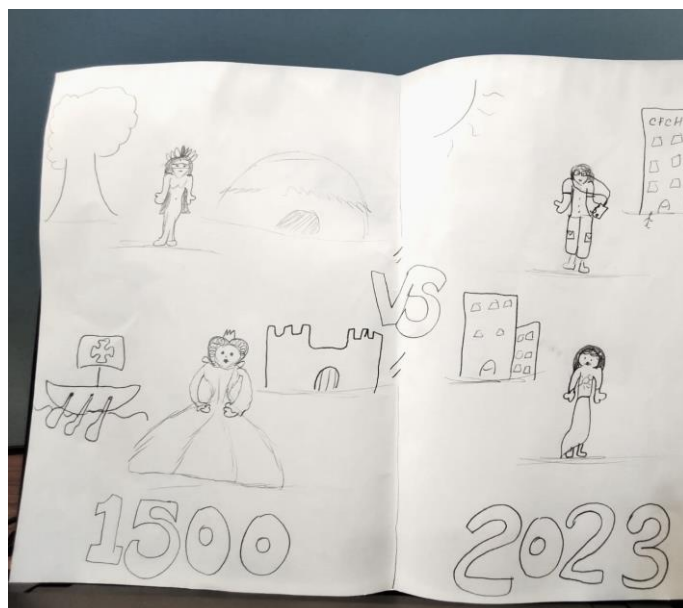


Foto 21. HQ Brasil 1500/2023. Atividade realizada em sala.

HQ Brasil 1500/2023: o grupo fez uma retratação dos povos indígenas de como seria em 1500 e como é em 2023, sendo narrado que os povos indígenas teriam acompanhado a “evolução”. O termo e a concepção foram problematizados durante a apresentação do grupo, que rearticulou a proposta do desenho enquanto transformação e mudança das sociedades indígenas de acordo com os processos históricos. Esse movimento foi interessante para perceber a dinamicidade do aprendizado e o fazer educativo compartilhado entre as educandas/os-educadoras/es.



Foto 22. Sujeito se constituindo. Atividade realizada em sala.

Sujeito se constituindo: o grupo fez uma retratação imagética de um ser se constituindo na relação com elementos como a terra e água. Uma representação mais abstrata, mas que teve como núcleo a simbiose entre os povos indígenas e a Natureza como partes indissociáveis.

Após as apresentações, foram feitas ponderações sobre a potência da utilização da arte como forma narrativa e a necessidade de ampliarmos nossas compressões em relação às histórias que nos são contadas, as quais, convencionalmente, colocam os povos indígenas em condições de inferioridade, sendo que estes possuem um longo histórico de resistência e ainda permanecem resistindo e produzindo importantes experiências. Esse entendimento recupera o encontro de apresentação da disciplina quando enfatizada a importância dos elementos estéticos para o processo educativo e possíveis rupturas, bem como demonstra o ressoar das narrativas críticas na provocação de inquietações entre as/os estudantes e seus possíveis produtos.

Repetimos no terceiro encontro (*AULA 3*) com a turma da psicologia a proposta de movimentos corporais. A maioria dos exercícios propostos foi de alongamentos, apesar de não ter sido solicitado que as movimentações fossem necessariamente essas. Após esse aquecimento, adentramos no tema da aula com a proposta de (re)conhecimento dos povos indígenas da região Nordeste. As/os estudantes foram questionados sobre quantos e quais etnias conheciam. A partir do (des)conhecimento da turma reproduzimos a música “Chegança”, de Antônio Nóbrega, que apresenta diferentes povos: “Sou *Pataxó/ Sou Xavante e Cariri/ Ianomani*, sou *Tupi/ Guarani*, sou *Carajá/ Sou Pankararu/ Carijó, Tupinajé/ Potiguar*, sou *Caeté/ Fulni-ô, Tupinambá*” (grifo nosso para as etnias localizadas no Nordeste).

Como aprofundamento do (re)conhecimento das/os estudantes em relação aos povos, especificamente do Nordeste brasileiro, propusemos a organização de pequenos grupos para realização de buscas no *site* do ISA com a tarefa de leitura e identificação de elementos étnicos, tais como: nomeações, língua, localização territorial, religiosidade e processos de resistência. Essa proposta de (re)conhecimento dos povos indígenas do Nordeste foi realizada nas duas turmas, reproduzida no terceiro encontro na pedagogia (*AULA 3*), e compondo a perspectiva de contextualização e ampliação do conhecimento em relação aos diferentes povos dos territórios de realização do processo formativo. Por meio da atividade montamos o seguinte quadro com informações coletadas pelas/os estudantes:

Tabela 4. Povos Indígenas do Nordeste. Produção das turmas de Psicologia e Pedagogia. 2023.

Povo	Nome	Língua	Localização	Religiosidade	Resistência
Potiguara	Potiguara, Pitiguara e Potiguar (comedores de camarão) ou Petinguara (mascador de fumo)	Português (hoje há projetos de tentativa de recuperação da língua tupi-guarani)	Rio Grande do Norte, Pernambuco, Paraíba e Ceará. Marcante na Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto no estado da Paraíba.	Toré	O contato do povo com os Europeus remonta desde a chegada dos mesmos nas terras brasileiras, onde são descritos pelos cronistas e viajantes de 1500/1600 como entraves para o reino português e que havia uma necessidade de “amansá-los”.
Pankararu	Petrolândia/PE e Itaparica/BA	Português	Petrolândia, Itaparica e Tacaratu, no sertão pernambucano, próximo ao Rio São Francisco.	Culto aos encantados “zeladores”; trabalho com sementes; toantes; e toré.	-
Fulni-ô	Também chamamos de Karijós	Falantes da língua iá-tê; com o preocupante cenário de os jovens em maioria falarem apenas o português.	Águas Belas/PE	Ouricuri	-
Xukuru de Ororubá	-	Português, mas estão em processo de recuperar a língua tradicional (mais de 800 palavras conhecidas)	Vale catimbau; Pesqueira/PE	Rituais de pajelanças com encantados. Festa de Reis; São João e de Mãe Tamain	Reorganização étnica a partir da década de 1990 e retomada dos territórios.
Atikum	Atikum-umã	Português	Sertão de Pernambuco	Culto a Jurema e práticas de Toré	Deslocamentos e contatos com povos quilombolas para resistência.
Pankará	Pacará	Português e variações específicas	Pernambuco	Toré, terreiros e reinados	Deslocamento para locais de difícil acesso como forma de proteção dos colonizadores.
Kapinawá	-	Português	Buíque/PE e Ibimirim/PE	Toré	-

Fonte: Elaborado pelo autor através das informações coletadas pelas/os estudantes.

Com a turma de psicologia sobressaíram discussões relacionadas à representação narrativa dos indígenas nos textos do *site* de busca e a reflexão sobre possíveis modos de atuação profissional com os povos originários. As/os estudantes relataram incômodos com os sentidos de passividade atribuídos aos indígenas quando do processo colonial, como se não tivessem lutado e resistido por seus territórios, a exemplo de um trecho que afirma uma suposta sorte dos Fulni-ô por terem permanecido na terra. Essa crítica esteve relacionada ao reforço discursivo da perspectiva de pacificação colonizadora, problematizada nas primeiras aulas a partir das contribuições de Ailton Krenak (2022a).

Quanto às possíveis atuações da psicologia junto aos povos do Nordeste, destacaram a necessidade de abordagens que não revitimizem comunidades em situação de violações causadas por grandes empreendimentos, a exemplo da construção da hidrelétrica no território Pankararu e os impactos para a vida coletiva¹³⁸. Levantaram preocupações em relação à linguagem e os modos de contato, apontando para o sentimento/reflexão de despreparo da profissão em oferecer serviços aos povos. Ainda, ressaltaram a compreensão da relacionalidade das perspectivas em saúde dos povos estarem vinculadas ao território, sendo graves as incidências coloniais/estatais/capitalistas nesses espaços, bem como a limitação das práticas psicológicas individualizadas e individualizantes nestes contextos. Nesse sentido, abordaram a necessidade de movimentos de acompanhamento direcionados pelas próprias noções de bem viver comunitário.

Os pontos destacados pelas turmas estiveram articulados com os registros do ISA e com os subsídios epistêmicos da tese de Elizângela Pankararu (Silva, 2020)¹³⁹ sobre as particularidades da presença indígena no Nordeste. Com essas interlocuções pudemos compreender que: a exploração econômica da região oferece pistas para a compreensão da história dos povos desde a colonização; o fato de terem sido expostos primariamente à violência colonial impactou diretamente em processos de degradação, inclusive como explicação para a destituição de traços étnicos, a exemplo das línguas originárias, não tão preservados quando comparados aos indígenas do Norte do País; a imposição de políticas etnocidas, como a “pacificação” e “assimilação”; os deslocamentos forçados dos territórios originalmente

¹³⁸ Em 1980 a inundação da barragem de Itaparica gerou o deslocamento de centenas de famílias e milhares de pessoas de seus territórios originários. Dentre as populações indígenas atingidas estiveram os Tuxá (mencionado anteriormente por Nita Tuxá) e os Pankararu. Ver: <https://escoladeativismo.org.br/hidreletricas-e-barragens-impactam-geracoes-de-comunidades-as-margens-do-velho-chico/>

¹³⁹ A tese elaborada por Elizângela para obtenção do título em Serviço Social pela UFPE tem como título: Indígenas Pankararu no Sertão de Pernambuco: vida, deslocamentos e trabalho.

ocupados; e a construção da identidade cabocla como estratégia de proteção e sobrevivência frente ao cenário de etnocídio/genocídio (Silva, 2020).

É importante destacar que nas duas turmas havia poucas/os estudantes que conheciam ou possuíam algum tipo de relação com pessoas e/ou comunidades indígenas. Na turma de pedagogia um grupo havia tido experiência de visitar o território Kapinawá a partir de uma disciplina, e uma estudante tinha relações de amizade com pessoas indígenas. Na turma de psicologia apenas um estudante declarou ter aproximação com uma pessoa indígena por compartilharem o mesmo templo religioso. Em ambas as turmas havia desconhecimentos quanto às populações indígenas localizadas no território de Pernambuco, sendo essa atividade um exercício para o reconhecimento em termos de nomeações étnicas, localização, história e práticas sócio-políticas-religiosas. Esse cenário retrata as significativas limitações do processo de formação básica para as relações étnico-raciais.

O quarto encontro da turma de psicologia (*AULA 4*) foi realizado no Espaço de Pesquisa e Cultura das Relações Étnico-Raciais (EPCRER), localizado no primeiro andar da Biblioteca Central do Campus UFPE/Recife. Nosso aquecimento foi composto pela apresentação do espaço pelo coordenador, Adilson Ramos, e um estudante da disciplina, que é monitor do EPCRER. Adilson falou sobre o surgimento do projeto enquanto demanda por referências negras e indígenas motivada pela ausência destas na Universidade, de modo que a biblioteca pudesse ser ocupada por outras autorias a partir de uma virada epistemológica. Além de contemplar o acervo bibliográfico, o EPCRER é significado como lugar de estudos, encontros e convivência para pessoas negras, indígenas e aliadas, e também um espaço de promoção de pesquisas relacionadas às temáticas étnico-raciais, a exemplo de estudos com povos quilombolas e ciganos.



Foto 23. EPCRER. Aula no Espaço de Pesquisa e Cultura das Relações Étnico-Raciais (EPCRER).

Nesse encontro tivemos a presença de Atrius Kariboca, jovem artista e estudante do curso de História da UFPE, que possui parentesco Xukuru Kariri por referência de sua avó. O convite para a participação de Atrius se deu por sua presença na 10ª Feira de Literatura da UFPE, sob o tema “Territórios Interculturais da Leitura”, com a exposição “Akypuera é vestígio/rastro em Tupi Antigo”.

O artista levou para o espaço suas produções com a feitura de bonecos e customização de cuias. Segundo Atrius, a realização artística recupera e ressignifica suas memórias de infância marcadas pelos cuidados recebidos da avó e por um distanciamento brusco desta. O início de suas produções emergiu de experiências descritas por ele, sendo de ordem do “mundo não desperto”, caracterizado por momentos oníricos, tendo a prática de pintura das mãos e braços com jenipapo, enquanto tradição familiar realizada pela avó, como elemento organizador para a interpretação dos sonhos.



Foto 24. “Akypuera é vestígio/rastro em Tupi Antigo”. Obras de Atrius Kariboca. Acervo Pessoal.

Atrius relatou que antes do processo com o jenipapo havia experiências pessoais que não conseguia entender, e que por esse motivo teria buscado atendimento psicológico, tendo seus relatos definidos como perturbações. Compartilhou que essa avaliação clínica produziu sentimentos de insegurança e medo, levando a buscar outras alternativas para compreensão de seus processos. Através da prática com jenipapo, compartilhada por uma tia, afirma ter conseguido identificar sentidos para as linhas que apareciam em seus sonhos e que atualmente ganham formas em seus grafismos, sendo este verbalizado como um modo de aplacar a dor da ausência do contato interrompido com a avó. A fala de Atrius mobilizou o debate para a importância da ampliação dos sentidos de sonhar e para as sensibilidades outras, ativadas em processos que não são necessariamente guiados pelas racionalizações.

Após a rodada de conversa com Atrius, ainda com a presença do artista, passamos para o diálogo com o texto “O lugar da psicologia nas questões indígenas”, de autoria de Edinaldo Rodrigues (2016), pertencente ao povo Xukuru de Ororubá. O texto problematiza o lugar da psicologia na oferta de serviço aos povos indígenas, sendo afirmado pelo autor que muitas das vezes são territórios onde a psicologia tem mais para aprender com as comunidades do que ensinar, tal como discutido no capítulo anterior.

Durante a conversa destacamos os desafios dos movimentos de aproximação da psicologia com os povos indígenas e quilombolas¹⁴⁰, a exemplo do despreparo das/os profissionais e das especificidades das demandas dos povos/territórios. Foram pautados os limites dos conhecimentos circunscritos na formação profissional por não abarcarem as realidades diversas dos povos originários e suas cosmologias, tendo a urgência da orientação de Edinaldo em aprendermos com os povos. Nessa perspectiva, Atrius contribuiu com a compreensão de que são necessários “deslocamentos cosmológicos”, nos quais as ações e estratégias possam ser guiadas pelos povos e suas compreensões de mundo. Essa noção apresentada por Atrius confluiu com a proposta do encontro e interlocução com o espaço do EPCRER, reafirmando a importância de fomentar diálogos com epistemologias múltiplas.

No quinto encontro com a turma de psicologia (*AULA 5*) tivemos a presença da psicóloga e pesquisadora Lilian Alves Machado, doutoranda em Psicologia Clínica, que tem realizado oficinas em comunidades indígenas junto com Edinaldo Rodrigues. Ela compartilhou sua trajetória de vida e acadêmica, esta última acompanhada por teóricas/os como Conceição Evaristo e Franz Fanon.

¹⁴⁰ A referência aos povos quilombolas ocorreu pela reprodução por uma estudante de um caso de atendimento que havia escutado de uma professora.

A convidada trouxe contribuições para a interlocução com o texto “Territorialidade e Subjetividade: retomada do ser”, de autoria da indígena psicóloga Itaynara Tuxá (I. R. Silva, 2022). Dentre os elementos abordados esteve o diálogo com o conceito de territorialidade e a importância do território para os povos indígenas enquanto parte da compreensão do ser e das subjetividades. Destacamos também a concepção de corpo-território, conceituada por Itaynara, como dimensão epistêmica própria da relação dos povos com o espaço habitado.

Essa experiência de territorialidade indígena que interliga corpo e espaço/território, cindida nas perspectivas ocidentais, se apresenta como potente contribuição para a sociedade como referência para reconfiguração dos modos de relacionalidade entre humanos e os demais seres para convivências harmoniosas e respeitadas, tal como abordado em outros momentos. A sensibilidade/racionalidade preservada pelos povos originários de conexão e interdependência entre animais, vegetais e minerais constituintes do mesmo cosmo é o que mobiliza ações de reciprocidade, distintas da perspectiva moderna/colonial-capitalista que institui a separação e hierarquia entre cultura (humanidade) e natureza conformando a realidade destrutiva que vivemos, tanto para os humanos quanto para os demais seres.

Nesse encontro, também sobre os embates dos diferentes modos de conceber e se relacionar com o ambiente, abordamos a conjuntura política de aprovação da “Tese do Marco Temporal” no Congresso Nacional, ocorrida no dia 14 de dezembro de 2023. O Marco Temporal se apresenta como uma estratégia político-jurídica de setores econômicos da sociedade, que negam o direito originário dos povos indígenas a suas terras pelo interesse na expropriação e exploração destes territórios. A tese impõe a compreensão de que teriam direito às terras originárias apenas os indígenas que estivessem ocupando-as na data da promulgação da Constituição Federal, em 5 de outubro de 1988, sendo este o suposto marco do direito dos povos.

Há inúmeras problemáticas dessa noção, dentre elas, o fato de comunidades indígenas em diferentes momentos terem sido sequestradas e expulsas de suas terras pelo Estado ou por colonos em período anterior a esta data, como é o caso dos povos Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul, que foram violentamente despejados de suas terras tradicionais a partir de 1915 pela política indigenista estatal de reservamento/confinamento¹⁴¹ (Brand, 2004; Benites, 2014).

Os congressistas, com consideráveis alinhamentos ideológicos e financeiros ao agronegócio, e demais empreendimentos anti-indígenas, inclusive com financiamentos de

¹⁴¹ Há registros e relatos da crueldade desse processo, que inclui o transporte arbitrário e desumano de indígenas em caminhões para os espaços das Reservas, podendo ser visualizado pela representação do filme “Terra Vermelha”, disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=nOCFZWF_Wb4&t=11s

campanhas, aprovaram o Projeto de Lei nº 2.903/2023 com a derrubada dos vetos parciais do Executivo referente à tese do Marco Temporal. Essa decisão ocorreu após o julgamento da inconstitucionalidade da Tese pelo Supremo Tribunal Federal (STF), realizada em 21 de setembro de 2023, em nítido desrespeito aos povos indígenas/sociedade e revanchismo ao estabelecido pelo STF. Na conversa em sala, apenas uma estudante sabia do que se tratava a tese do Marco Temporal, apontando para a necessidade de ampliação das informações e conhecimentos sobre a conjuntura política, que afetam os povos indígenas e a sociedade como um todo.

O quinto encontro com ambas as turmas marcou o encerramento da primeira parte da disciplina, devido ao recesso acadêmico por ocasião das datas comemorativas de final de ano. Esse intervalo ocorreu entre os dias 24 de dezembro de 2023 e 28 de janeiro de 2024. Nós da equipe docente aproveitamos a pausa para avaliar o processo educativo e elaborar estratégias para a continuidade.

Com a turma de psicologia percebemos a necessidade de estimular o engajamento das/os estudantes no processo, pois sentíamos que havia potência para contribuições significativas, porém estavam interditadas pela postura de passividade e resignação diante da estrutura universitária. A partir dessa leitura apostamos na reconfiguração das aulas expositivo-dialógicas organizadas pela equipe docente para a responsabilização das/os estudantes na preparação e mobilização do coletivo. Nesse formato, a equipe docente ocuparia a função de consulta para preparação dos conteúdos/materiais e de apoio durante a condução das aulas pelas/os estudantes.

As orientações para as turmas foi de organizarem-se em grupos com a atribuição de facilitarem os encontros. A exigência era que: (1) houvesse ao menos uma proposta estética para cada texto-tema; (2) a mediação das discussões relacionadas com a bibliografia básica do plano de ensino; e (3) a preparação de atividades para serem realizadas coletivamente durante as aulas. Como descreveremos a seguir, essa reconfiguração qualificou significativamente o processo de ensino-aprendizagem e as relações interpessoais.

O encontro de recomeço com a turma de psicologia (*AULA 6*) foi planejado pela equipe docente, com o que nomeamos como retomada sensório-epistêmica a partir da curadoria dos elementos estético-pedagógicos apresentados nos encontros anteriores, composto em formato de instalação museológica na sala de aula. Essa experiência marca o deslocamento das aulas com as/os estudantes de psicologia do prédio do Centro de Filosofia e Ciências Humanas

(CFCH)¹⁴² para a sala de dinâmica do CE, fator que posteriormente foi avaliado pela turma como determinante para a melhora no andamento da disciplina.

A instalação foi organizada em diferentes estações, nas quais as/os estudantes foram convidadas/os a percorrer, tendo consigo um bloco de notas e fones de ouvido, previamente solicitados.



Foto 25. Retomada sensório-epistêmica. Experiência museológica em sala de aula.

A introdução na experiência sensório-epistêmica foi realizada através da interlocução com o Museu da Língua Portuguesa¹⁴³. De forma virtual, reproduzimos o vídeo da exposição “Nhe’e Porã: Memória e transformação”¹⁴⁴, disponível no *site* do Museu, que, dentre as múltiplas provocações, faz o resgate histórico entre o avanço da colonização e a diminuição drástica das línguas e coletividades indígenas, apontando uma relação direta entre esses dois movimentos. Essa produção audiovisual, narrada pela artista Daiara Tukano, apresenta um mapa interativo do território reconhecido como Brasil, evidenciando o etnocídio/genocídio a

¹⁴² O prédio em questão era representado de forma negativa pelas/os estudantes, perpassado por histórias trágicas de sofrimento psicossocial de estudantes que chegaram a efetivar ideações suicidas. “Dementador” era um termo utilizado para definir o espaço. Essa questão expressa o movimento de atribuição de sentido aos espaços, conectando de forma indireta com a noção de corpo-território e as territorialidades que produzimos coletiva e individualmente.

¹⁴³ O Museu é um espaço de valorização da diversidade linguística e de escritores da língua portuguesa, possibilitando a imersão em diferentes aspectos da língua. Está localizado na cidade de São Paulo/SP. Em 2015 houve um grave incêndio em suas instalações, sendo reaberto ao público em 2021. Ver: <https://www.fflch.usp.br/153323#:~:text=O%20inc%C3%AAndio%20causou%20grande%20perda,sua%20import%C3%A2ncia%20em%20nossa%20cultura.>

¹⁴⁴ A exposição propõe ao público a imersão e reconhecimento da riqueza cultural e linguística dos povos indígenas originários do Brasil. A visita virtual pode ser realizada através do *link*: <https://nheepora.mlp.org.br/>

partir da contabilização aproximada de 825 idiomas destituídos/extintos ao longo de 522 anos (1500 a 2022) de colonialismo/colonialidade.

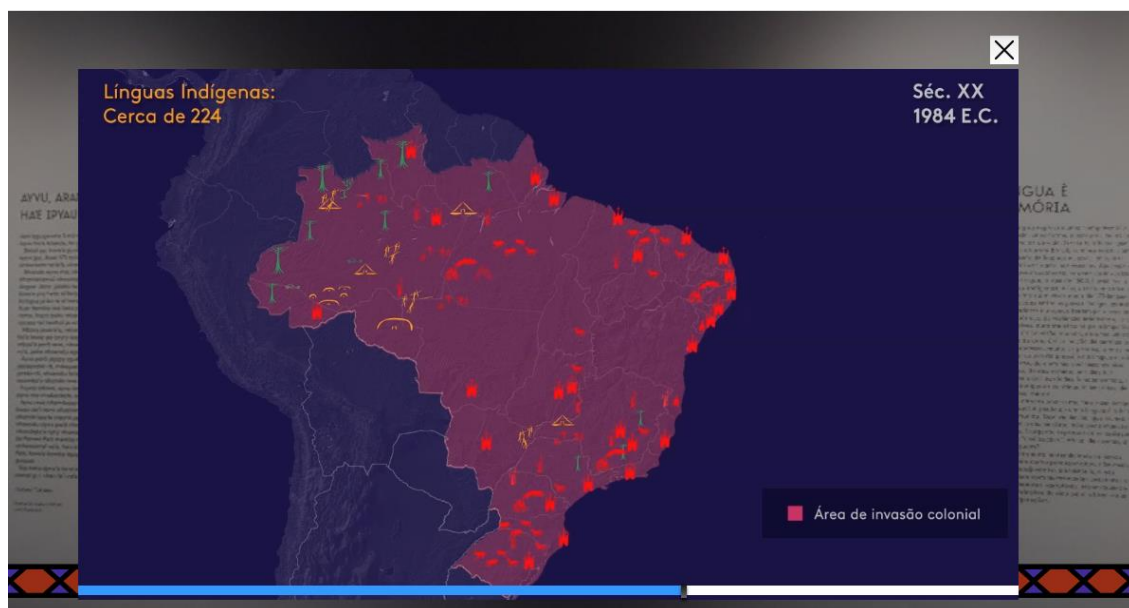


Foto 26. “Nhe’e Porã: Memória e transformação”. Recorte da exposição.

Após a exibição do vídeo, convidamos as/os estudantes a se organizarem em pequenos grupos para experienciar as estações da nossa exposição. A primeira estação estava composta pelos seguintes objetos: dois livros de Ailton Krenak (parte da bibliografia), um baralho de folhas, uma cabaça (produzida por Atrius) com diversos pacotes de ervas, e um quadro com a imagem da casa de reza Kaiowá e Guarani construída na UFGD.

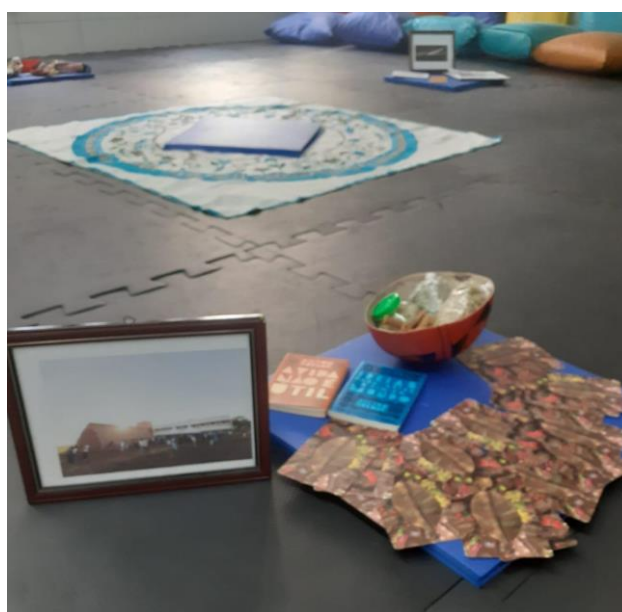


Foto 27. Retomada sensório-epistêmica [2]. Estação 1 da instalação.

A segunda estação contava com folhas de papel contendo os desenhos e escritas produzidas pelas/os estudantes em atividade da *Aula 2*, com o exercício de terem que contribuir com o letramento racial indígena em contexto da educação infantil. Os desenhos estavam firmados com alguns objetos confeccionados com argila e materiais vegetais, como folhas e galhos, formando pássaros e outras composições.



Foto 28. Retomada sensório-epistêmica [3]. Estação 2 da instalação. Acervo pessoal.

Na terceira estação havia uma sequência de imagens, duas delas de facas e uma outra com o registro do espaço interno do ponto de cultura do povo Fulni-ô, que deveriam ser contempladas juntamente com a escuta de um toré entoado pelos indígenas Fulni-ô. Essa instalação teve por objetivo problematizar os cortes e resistências das línguas indígenas, representada pelo facão como instrumento de violência, mas também de defesa, e o toré Fulni-ô enquanto prática cultural reproduzido no idioma originário. Essa estação recupera o debate da *Aula 3* sobre os apagamentos das línguas indígenas no Nordeste brasileiro.



Foto 29. Retomada sensório-epistêmica [4]. Estação 3 da instalação. Acervo pessoal.

A quarta estação foi composta pelos bonecos Akypueras e o livro “A queda do céu”, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2010). E a quinta foi montada com duas folhas de papel envoltas por um arranjo sintético de folhas de árvores com os seguintes dizeres: “Ontem tive um sonho, nele sonhava com...”, trecho da música “Um sonho”, do grupo Nação Zumbi. Encerramos o percurso pelas instalações, convidando as/os estudantes a escreverem um sonho como exercício imaginativo da criatividade mobilizada pelas estações.



Foto 30. Retomada sensório-epistêmica [5]. Estação 4 da instalação. Acervo pessoal.

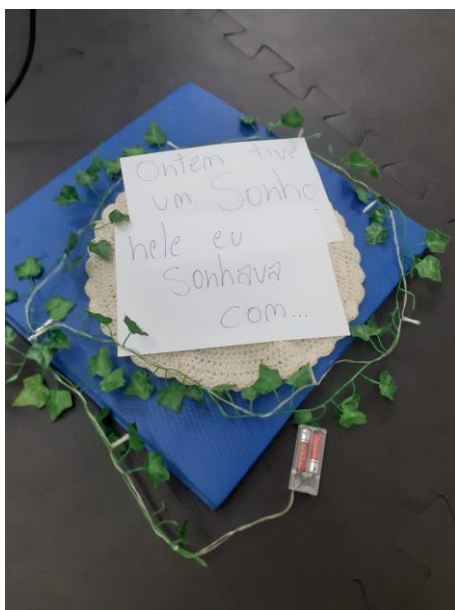


Foto 31. Retomada sensório-epistêmica [6]. Estação 5 da instalação. Acervo pessoal.

Após a vivência sensório-epistêmica e o exercício de imaginar/criar um sonho, convidamos as/os estudantes para uma roda de conversa para comentarem sobre a experiência do percurso a partir de perguntas disparadoras sobre a proposta didática, os sentimentos, curiosidades e partilhas.

As/os estudantes compartilharam de forma aberta e profunda sentidos sobre as aulas e a disciplina. Diferentes pessoas falaram sobre a sensação de aconchego dos encontros, compreendido como espaço confortável para a expressão, acolhimento das diferentes vozes e estímulo ao envolvimento, avaliação em contraste com as experiências vividas e narradas como hostis. Ressaltaram o desejo da presença nas aulas e o reconhecimento do cuidado na preparação destas, bem como a potência de se produzir conhecimento a partir de outros elementos e sensibilidades para além das referências bibliográficas, compreendendo as vivências como processo criativo e reflexivo.

Sobre as discussões, apontaram para a potência mobilizadora de mudanças da relação com a mata e a terra, a partir da noção de pertencimento e vínculos com a espiritualidade. Comentaram sobre a felicidade da conexão entre a psicologia e povos indígenas, enquanto um interesse de estudo e da importância/“grandiosidade” das discussões. Também destacaram reverberações como o fomento para sonhos com outros mundos e liberdade para imaginar. Um estudante relatou ter vontade de chorar na leitura de alguns textos.

As/os estudantes afirmaram que essas sensibilidades provocadas na disciplina são incomuns no contexto universitário. Falaram sobre o medo da participação em outras disciplinas por relações de hostilidade e também por serem espaços centrados em exposições

teóricas sem a abertura para o compartilhamento de experiências. Essa é uma característica do modelo convencional centrado nas literaturas e que não reconhecem ou desvalidam os repertórios trazidos pelas/os estudantes, tal como o processo mencionado no capítulo anterior por Nita Tuxá quanto à destituição dos conhecimentos indígenas para a suposta aquisição dos saberes acadêmicos, situado na hierarquia epistêmica entre esses modos de produzir inteligibilidade de mundo.

Próximo ao término do encontro, pactuamos com a turma a distribuição dos textos para serem mediados pelas/os estudantes, sendo de responsabilidade dos grupos o planejamento das próximas aulas em três dimensões, como comentado anteriormente (1. mediação do texto; 2. preparação estética; e 3. produção de atividade a ser realizada pela turma). O encontro de retomada sensório-epistêmico funcionou como compartilhamento de um modo de abordagem possível a ser adotado pelas/os estudantes em suas proposições pedagógico-didáticas, se expressando de forma surpreendente nos encontros subsequentes.

O sétimo encontro com a turma de psicologia (*AULA 7*) foi mediado por dois grupos de estudantes que ficaram responsáveis por facilitar a discussão coletiva a partir dos textos “A descolonização do pensamento psicológico”, da autora Geni Núñez (2019), e “Kanhgág Êg My Há: Para uma psicologia Kaingang”, de Rejane Nunes de Carvalho (2023). Os grupos optaram por fazer a mediação de forma dialogada entre os dois textos, apresentando os conceitos abordados pelas autoras e articulando os pontos comuns e específicos.

As/os estudantes mediadoras/es iniciaram a discussão, problematizando o que consistiria a descolonização da psicologia a partir da perspectiva da turma, conceito central do artigo de Geni Núñez. As respostas apontaram para a necessidade de questionamento de conceitos hegemônicos, a produção de conhecimento através da artesanaria de afetos tecidos desde as múltiplas experiências e a implicação prática das proposições discursivas (*práxis*).

Mobilizada pelo debate, uma estudante compartilhou sua experiência de escrita de relatório de pesquisa, na qual foi interpelada pelo orientador por ser demasiada poética e envolvida com/no tema, como se essas questões não coubessem ou fossem alheias às políticas de pesquisa da academia. E de fato é, desde a lógica cartesiana e positivista que pressupõe a falaciosa objetividade a partir da suposta neutralidade das/os pesquisadoras/es, distinta das perspectivas críticas, tal como as epistemologias feministas e estudos decoloniais/contracoloniais que trazem as experiências pessoais/políticas como parte constitutiva do conhecimento (Haraway, 2009; Mignolo, 2014).

Essa perspectiva asséptica de produção científica ignora os conflitos político-ideológicos e as condições histórico-estruturais, nas quais as investigações estão

inescapavelmente inseridas, sendo parte dos fundamentos da ciência moderna/colonial e sua ideologia de deslocalização do conhecimento atrelada ao ideal de universalidade, baseada nas premissas do saber eurocêntrico. As perspectivas feministas, em contraponto, apresentam a importante contribuição que redefine a objetividade como a localização corpo-geopolítica dos estudos, ou seja, quanto mais envolvimento no campo-tema, mais objetiva a pesquisa (Haraway, 2009).

A problematização da distância entre os discursos acadêmicos e suas práticas políticas também foi um ponto de interesse no debate. As/os estudantes apontaram abordagens que se propõem críticas, inclusive decoloniais, mas que reproduzem colonialidades e/ou não promovem sustentações materiais de suas narrativas. Nesse sentido, refletimos sobre os lugares possíveis da psicologia junto aos povos indígenas na participação ativa e na efetivação de suas demandas. A aposta da turma esteve direcionada para a capacidade de profissionais de psicologia ocuparem espaços de mediações a partir de metodologias envolventes.

A mobilização estética dos grupos para este encontro, como parte da encomenda didática, foi de confecção coletiva de um “painel” como expressão dos textos e discussão realizada em sala. Para isso, trouxeram como recursos para a atividade: um papel em tamanho grande, recortes de revista e de textos impressos, cola, lápis e outros materiais de pintura. O convite foi que fizéssemos intervenções de forma livre e simultânea, podendo ou não comunicar entre si.

O produto dessa atividade foi a composição interativa de um quadro com diversas palavras, frases, desenhos e colagens, sendo elas: “o mar bravo dos território-corpo-saberes”; “ouvir o passado ainda vivo”; “canoa, cuidado-saúde”; “próximo destino: esperança, respeito, inclusão, resgate, um novo renascimento, redes e articulações”; “raça”; “sopro”; “retomada, rumo ao colo”; “nas cidades e nos campos, a tradição cultural faz par com o patrimônio cultural”; “vida teia”; “despatriarcalizar a vida”; “paisagem”; “de olho no futuro e fortalecimento coletivo”; “nada sobre nós sem nós”; “colonialidade”; “temporalidade”; “curadoria”; “privilegio”; “invadir é um manicômio”; “re-existir”; “acolhimento”; “pertencimento”; “o que é belo? sagrado, escuta da trajetória das coletividades”; “descolonização, o caminho”; “colonização com X [de anular ou demarcar posição contrária a algo]”; “descolonização de corpos”; “neutralidade? kkk”; “narrativa”; “abya ayala”; “o poder de contar histórias”; “epistemicídio”; “realismo brutal”; “a arte”; “decolonial”; “marcas”; “conectar”; “canto”; “um renovar-se de esperanças. o afeto juntos. as vozes do passado - e as do futuro. os diversos brasil. sol”.



Foto 32. Descolonizando metodologias de ensino e produção/circulação de conhecimento.
Produção e mobilização coletiva.

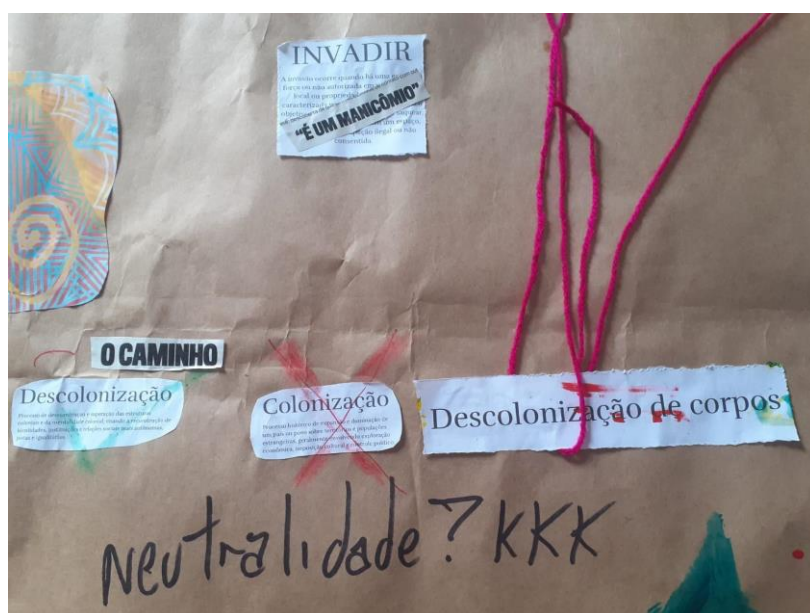


Foto 33. Escritas contracoloniais. Produção e mobilização coletiva.



Foto 34. Questionamentos e imagens para nós. Produção e mobilização coletiva.

A produção do painel foi um momento singular de interação entre as/os estudantes e equipe docente. Todas/os participaram ativamente do processo, perpassado por conversas, negociações e risadas. Foi um espaço oportuno para confluências e envolvimento colaborativo, tendo como resultado da realização estética a aproximação interpessoal, interlocuções e expressões das sensibilidades/reflexões compartilhadas. Além disso, tornou o espaço da aula fluído e leve.

Após a feitura coletiva, retornamos para a roda de discussão retomando alguns pontos, como a potência da arte como combustão criativa e possibilidade de expressão de sentimentos/pensamentos que outras linguagens não alcançam. E ainda, os desafios para a descolonização do pensamento e das práticas, incluindo a formação em psicologia no que diz respeito à estrutura curricular e às metodologias pedagógico-didáticas.

Nesse sentido, abordamos de forma crítica a proposta de inclusão da disciplina de psicologia e povos indígenas na grade curricular, como não necessariamente uma garantia de uma prática descolonizadora, e com o risco da reprodução de perspectivas coloniais. Reconhecemos os riscos, mas também a importância dessa inserção como forma de materialização da demanda de descolonização, exigindo a vigilância permanente. Essas mudanças institucionais são apontadas pelos movimentos indígenas como necessárias, já que são por essas as gramáticas que se organizam os modos não indígenas e suas instituições que devem garantir direitos e promover a diversidade.

O oitavo encontro com a turma de psicologia (*AULA 8*) foi conduzido a partir do livro “Futuro Ancestral”, de Ailton Krenak (2022b). O grupo responsável pela mediação trouxe

como proposta a simulação da sala de aula enquanto um grande rio. Nesse rio as águas e seres (no caso, matérias orgânicas e nós) dividiam espaço com inúmeros objetos sintéticos descartados inadequadamente, como caixas de som e garrafas. O cenário buscava retratar a poluição e modo de relação atual da sociedade com esses grandes corpos de água que são atravessados e/ou cobertos pelos concretos das cidades.

Essa configuração é simbólica para a cidade de Recife, formada sobre os rios Capibaribe, Beberibe e Tejipió. Esses rios e seus afluentes podem ser vistos em diferentes pontos da cidade e em boa parte é possível visualizar a desrespeitosa e violenta degradação gerada pelo descarte de resíduos, sendo uma característica do modo destrutivo com o qual temos nos relacionado com essas entidades (Krenak, 2022b).



Foto 35. O rio em nós. Intervenção.



Foto 36. O rio em nós [2]. Intervenção.

A imersão no rio foi acompanhada pela declamação de trechos de poesias referentes à relação com esse espaço, tendo como som de fundo uma calma melodia, remetendo à sonoridade emitida pelo balanço das águas. Com essa preparação sensível e inspirado pelo primeiro capítulo do livro, intitulado de “Saudações aos rios”, o grupo propôs o exercício de escrita e partilha de experiências pessoais com os rios.

As memórias compartilhadas nesse momento foram: de tristeza, miséria e lama, relatadas por um estudante quando das cheias e transbordamentos do principal rio de sua cidade natal, devido às intervenções humanas; um trava-língua infantil com os nomes do Capibaribe experienciados como brincadeira; a relação com o Capibaribe e a etimologia de sua nomeação relacionada às capivaras; o Capibaribe como local de encontro entre amigos; e a realização do sonho de conhecer o Rio São Francisco.

Desse exercício de memória com os rios surgiram algumas discussões, sendo elas: (1) a compreensão da diversidade de memórias e narrativas sobre rios, que sendo produzidas por distintas pessoas podem ou não se relacionar, e que não se confunde com uma história única; (2) a existência do rio para além da humanidade, como abordado por Ailton Krenak (2022b); (3) o entendimento de que os rios compõem nossas subjetividades; (4) o conceito de florestania para ampliação dos modos de relação com os rios, a partir da noção de permitir que outros seres nos habitem e que essa coabitação produza novos modos de relacionamento a partir do tensionamento com noções que cindem e hierarquizam humanos *versus* natureza e cidades *versus* florestas/rios; (5) entendimento dos rios e suas entidades enquanto bens comuns; (6) apontamentos sobre as “inteligências fluviais”, a partir das reflexões propostas por Krenak

(2022b), em que os rios elaboram modos de sobreviver diante das atrocidades cometidas por crimes ambientais, que poderiam ser ensinamentos e soluções compartilhadas por esses entes para os aprendizados da humanidade; (7) a necessidade de promoção de resistências diante das urgências climáticas (poluições, secas, desmatamentos e outros); (8) e os antagonismos entre a compreensão dos espaços públicos como lugares comunitários frente às lógicas privatizantes impostas pelo neoliberalismo.

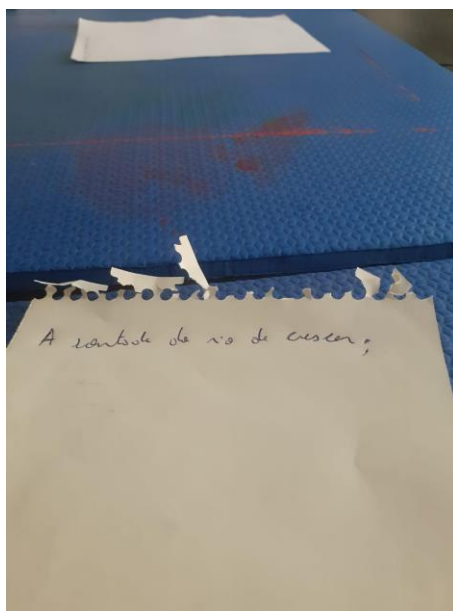


Foto 37. “A vontade do rio crescer”. Registro da atividade.

Após essa conversa com/sobre os rios, passamos para a proposta de atividade coletiva preparada pelas/os estudantes mediadoras/es, que consistiu na formação de pequenos grupos para leitura e destaque em Projetos de Lei (PL) formulados e apresentados na Assembleia Legislativa de Pernambuco, sendo proposições referentes à compreensão dos Rios e da Natureza enquanto “sujeitos de direitos”. O intuito foi debater o conteúdo dos projetos como forma de envolver a turma na discussão e de simular um processo de consulta popular.

Sobre o esboço do PL, que propõe o reconhecimento dos Direitos dos Rios, foram apontadas as seguintes questões: (1) a necessidade da elaboração e execução da lei serem coerentes com a proposta de preservação e cuidado com a saúde dos rios e dos seres; (2) a linguagem da política pública ainda ser estranha à participação comunitária e popular; (3) a importância da consideração transversal das dimensões de raça e gênero quando do diálogo com comunidades impactadas/envolvidas nos projetos, bem como corresponder às demandas populares; (4) a exigência dos aspectos ecológicos serem priorizados em detrimento dos

econômicos¹⁴⁵; (5) problematização da noção de “sujeito”, em sua origem eurocêntrica, como elemento motriz para garantia de direitos aos rios, compondo uma reprodução da perspectiva colonial e burguesa de ordenamento jurídico; (6) e a não especificação dos agentes e das estratégias de garantia de direito aos rios.

Quanto ao croqui do PL, que versa sobre a compreensão da natureza enquanto sujeito de direitos, os destaques dos grupos foram: (1) a problematização da ausência da citação nominal dos povos indígenas na redação do texto, compreendendo que estas são coletividades que possuem modos afetivamente respeitosos de relação com a natureza, além dos conhecimentos históricos, sendo fundamentos epistêmicos para esse tipo de proposição; (2) a análise da não referência aos povos originários como risco de invisibilização e extrativismo epistemológico; (3) a necessidade de discussão sobre quais conhecimentos científicos fundamentaram as tomadas de decisões, pois o projeto se propõe pautado em noções científicas, e partindo da compreensão de que há ciências antiecológicas, tais como as aliadas às economias extrativistas; (4) a preocupação com as parcerias público-privadas e os possíveis conflitos de interesse na execução dos projetos, tendo em vista o horizonte de lucro empresarial antagônico à preservação da natureza e às recomendações dos povos tradicionais; (5) a necessidade de incluir previsões legais para a identificação de grupos responsáveis pela destruição da natureza, tais como indústrias, o agronegócio, e as mineradoras; (6) a crítica aos projetos de “desenvolvimento” que se fundamentam na destruição da natureza; (7) e a necessidade de problematizar as racionalidades que compreendem a natureza exclusivamente como recurso para os humanos.

Por fim, uma estudante do grupo ainda apresentou um abaixo-assinado do “Movimento Amazônia de Pé”, que é uma iniciativa nacional de defesa das florestas e dos povos da Amazônia. O movimento se organiza em torno de campanhas de mobilização, coletas de assinaturas para o Projeto de Lei Amazônia de Pé, produção de narrativas de preservação da Amazônia e de programas pedagógicos relacionados aos temas ambientais e ecológicos.

Por todos os recursos adotados durante a aula, este encontro ressaltou a capacidade de politização das experiências e da própria Psicologia, a partir dos debates alinhados às demandas políticas e epistemológicas dos povos indígenas, sendo uma potente contribuição dessas discussões para nosso campo de conhecimento desde a compreensão dialógica do envolvimento e qualificação recíproca.

¹⁴⁵ Essa proposição surgiu da informação compartilhada por uma estudante de que o Parque das Graças, em Recife, teria tido uma execução diferente do delineamento inicial do projeto, causando danos ambientais (destruição de área de mangue), que poderiam ter sido evitados caso tivesse sido efetivada a proposta original do projeto.



Foto 38. Amazônia de pé! Engajamento e valorização dos movimentos sociais e ambientais.

O nono encontro com a turma de psicologia (*AULA 9*) foi baseado no livro “Desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami”, de autoria de Hanna Limulja, incluído na bibliografia, a partir do interesse da turma pelos sonhos enquanto dimensão intersubjetiva relevante para o campo psicossocial.

O grupo facilitador iniciou solicitando que as pessoas se acomodassem da maneira mais confortável na sala. As orientações seguiram com o pedido para que fechassem os olhos para uma intervenção guiada. Foram lidos de forma intercalada trechos do livro que narram histórias míticas dos povos yanomami, a exemplo da origem da noite, entremeados com poesias de autorias não indígenas sobre as cidades e suas questões sociopolíticas (como a fome). Essa intervenção conduziu o deslocamento da turma para distintos lugares, da floresta Amazônica ao centro comercial do Rio de Janeiro/RJ. Essa experiência sensível evidenciou o conflito entre a calma dos contos amazônicos e a rotina perturbante das metrópoles.

Após a intervenção guiada, o grupo convidou a turma para uma roda de conversa sobre os sentidos dos sonhos para nós. Os compartilhamentos foram diversos: (1) a decepção por acordar e/ou por não sonhar em função das condições estruturais e temporais reservadas ao tempo do descanso e limitadas pela rotina exaustiva do cotidiano; (2) a realidade enquanto um espaço desagradável de viver e o sonho como forma de imaginar/percorrer outras realidades, com a emergência de pensamentos do tipo “que droga, eu acordei” quando do despertar; (3) e o sonho enquanto utopia, a partir da perspectiva de sonhar outras realidades e cenários possíveis, sendo referenciados os discursos da deputada federal Erika Hilton sobre a

necessidade das pessoas marginalizadas poderem sonhar e alimentar seus sonhos como movimento de luta frente às desigualdades desse mundo¹⁴⁶.

A partir desses conteúdos socializados, passamos para a interlocução com a perspectiva dos sonhos para o povo Yanomami. Dentre os (des)aprendizados foram destacados os seguintes elementos: (1) a compreensão do sonho como forma de intervir na realidade, e a interdição deste processo às pessoas da cidade que, invariavelmente, têm dificuldades para dormir e sonhar, e por isso impedidas da utilização do sonhos como agenciamento e intervenção no mundo; (2) sonhos como base para o aprendizado, tal como afirmado por Davi Kopenawa em sua experiência de xamã e os trânsitos oníricos pelos quais conheceu lugares e situações que em algum momento seriam vividos na realidade desperta; (3) e a noção vital dos Yanomami de que permanecem vivos, porque sonham e fazem política nesses patamares. Como estratégia de atividade a ser elaborada coletivamente, o grupo distribuiu trechos do livro para serem representados com recursos artísticos.



Foto 39. Representar o sonho, sonhar coletivamente. Intervenção.

Baseado no trecho “O sonho também tem uma dimensão política. É pelos sonhos que os xapiri pê podem intervir, seja para proteger os Yanomami dos apelos incessantes de seus parentes mortos, seja para defender a floresta da cobiça dos brancos” (Limulja, 2022, p. 53), um grupo representou uma espinha de peixe na transversal da cartolina, pintada com cores fortes, que de um lado ilustra o xapiri – divindade Yanomami – e em outra uma constelação de

¹⁴⁶ A deputada compartilha essa perspectiva em entrevista. Ver: <https://www.instagram.com/reel/C3DErdfAkIQ/>

planetas. O desenho buscou abordar os sentidos da força ancestral indígena em resistência às investidas coloniais-capitalistas.



Foto 40. Representar o sonho, sonhar coletivamente [2]. Intervenção.

O trecho disparador para o desenho acima, que retrata, de uma lado, o céu desabando em dinheiro sobre uma cidade, recupera a noção de Kopenawa e Albert (2010) sobre a queda do céu motivada pela ambição por dinheiro na sociedade capitalista, e de outro, uma composição referente às cosmologias indígenas, foi:

Os brancos estão sempre com pressa, correndo de um lado para o outro, como formigas xiri na. Falam só de trabalho e do dinheiro que não têm, por isso a vida deles lhe pareceu triste [...] Em suas cidades não é possível conhecer as coisas do sonho e os brancos têm o olhar fixo para aquilo que os cerca: as mercadorias, a televisão e o dinheiro [...] (Limulja, 2022, p. 45).



Foto 41. Representar o sonho, sonhar coletivamente [3]. Intervenção.

O terceiro grupo retratou a árvore dos sonhos Yanomami, a mari hi, enquanto figura central do desenho, formando ao fundo a imagem de dois animais, um gorila e uma onça, compondo o universo simbólico dos sonhos e florestas, enquanto universo cosmológico integrado na experiência dos povos indígenas. O trecho mobilizador para a produção aborda justamente a compreensão de unicidade entre os sonhos e os momentos de vigília, tendo como fronteira a linguagem:

“Tanto as experiências que ocorrem durante o sonho como as que se passam durante a vigília, se desenrolam à maneira de uma fita de Moebius, de modo que o que acontece de um lado vai parar do outro sem interrupção. O que aparenta ter dois lados, na verdade tem apenas um, e a única fronteira que existe é a linguagem” (Limulja, 2022, p. 70).

O formato da aula, desde a intervenção guiada no primeiro momento até a socialização dos desenhos, proporcionou uma interação intimista e descontraída para o encontro. Foram compartilhadas experiências pessoais, aspirações, desejos e tensões relacionados às vivências individuais e coletivas, sendo um importante momento de expressão das intersubjetividades e fortalecimentos de vínculos.



Foto 42. Sonhar coletivamente é sorrir! Registro da turma.

O décimo e último encontro com a turma de psicologia foi pautado pelo livro “A terra dá, a terra quer”, de autoria de Antônio (Nego) Bispo dos Santos. A mediação foi aberta com a declamação da seguinte poesia de Nego Bispo (A. B. Santos, 2015, p. 17):

Extraímos os frutos das árvores/ Expropriam as árvores dos frutos/ Extraímos os animais da mata/ Expropriam a mata dos animais/ Extraímos os peixes dos rios/ Expropriam os rios dos peixes/ Extraímos a brisa do vento/ Expropriam o vento da brisa/ Extraímos o fogo do calor/ Expropriam o calor do fogo/ Extraímos a vida da terra/ Expropriam a terra da vida/ Politeístas!/ Pluristas!/ Circulares!/ Monoteístas!/ Monistas!/ Lineares!

O grupo ressaltou as contribuições de Nego Bispo quanto à proposta de semear palavras aprendidas em sua relação de envolvimento e biointeração¹⁴⁷ com os pássaros e os mais velhos de sua comunidade. Apresentaram a compreensão crítica do autor sobre a colonização em suas semelhanças ao adestramento, no qual se retiram os modos tradicionais de organização e relação para imposição de outros que satisfaçam os interesses dos adestradores (colonizadores). E a noção de guerra de denominações, na qual Nego Bispo aponta a necessidade de enfraquecimento das denominações dos colonizadores, a exemplo da substituição da palavra/política de desenvolvimento pelo envolvimento (Santos, 2023).

A escrita poética e potente do lavrador quilombola enfatiza a distinção entre os modos dos colonialistas e dos contracoloniais, dos sintéticos e dos orgânicos, do desenvolvimento

¹⁴⁷ Conceitos propostos pelo autor (A. B. Santos, 2015).

e do envolvimento etc. (Santos, 2023). Esses são antagonismos inconciliáveis que Nego Bispo se dispôs a enfrentar quando escolhido por sua comunidade a se apropriar do mundo letrado. A radicalidade de Bispo está na urgência de impedir que os colonialistas continuem as políticas de expropriação das árvores, das matas, dos rios, do vento, do fogo, da terra e uma infinidade de outros seres/entidades engolidos pela insaciável demanda do capitalismo predatório, assim como também alertado por outras referências visitadas durante a disciplina (Krenak, 2022b; Kopenawa & Albert, 2010).

Foi interessante constatar que parte considerável da turma conhecia as contribuições de Nego Bispo, seja por textos ou vídeos da *internet*. Uma estudante definiu a produção do autor como uma revisão epistemológica por trazer discussões e perspectivas outras para o pensamento sociopolítico brasileiro. Essa observação é significativa para o que temos debatido, a partir da interlocução com sujeitos historicamente destituídos do lugar de racionalidade e produção de conhecimento.

Como abordado em outros momentos, as universidades compõem o cenário de exclusão das epistemes indígenas e quilombolas por suas raízes coloniais, sendo as mobilizações atuais baseadas em movimento de contracolonizar e descolonizar as instituições de ensino com sentidos opostos aos normativos e hegemônicos (Santos, 2023). Ressaltamos a importância da presença desses conhecimentos e movimentos na formação em psicologia e demais ciências/profissões.

A partir dessa consideração foi mencionada criticamente a presença de performances coloniais que reforçariam posturas e modos coloniais, a exemplo de docentes que apresentam na introdução das disciplinas diversos livros em línguas estrangeiras, dizendo ser a base do conhecimento sem apresentar outras possibilidades ou mesmo críticas a esse saber cristalizado em literaturas estrangeiras. Essa pontuação trouxe à tona os/as autores/as clássicos que compõem as escolas da(s) psicologia(s), que por serem canonizados passam por um processo de mistificação, sendo instituídos como universais para a formação.

Chegamos ao entendimento de que para contracolonizar não seria necessária a exclusão das autorias eurocêntricas e estadunidenses, mas a transformação do que for necessário para o reconhecimento das coletividades historicamente excluídas, bem como a introdução de seus conhecimentos e autorias como diálogo interepistêmico. Entretanto, foi demarcado o fato de que com algumas perspectivas não há conciliação ou confluência possível, tais como as eugenistas e racistas. Com essas produções não há diálogo senão nos termos de denúncia e crítica radical, a destruição, tal como propõe Fanon (1961/2022) sobre o mundo colonial.

Uma pergunta socializada enquanto tarefa coletiva foi: o que é passível de revisão e o que precisa ser cortado? Esse questionamento constituiria os horizontes para a produção de conhecimentos a partir de outras gramáticas, com outros sujeitos, outras perguntas, e outras bases epistemológicas/cosmológicas. Foi mencionado o movimento de torcer o conhecimento desde os processos narrativos e discursivos, incluindo a transformação do currículo.

A proposta de atividade coletiva seguiu o modelo utilizado pelo grupo da aula anterior com a representação artística em cartolina, dessa vez com a orientação de registrarmos memórias infantis dos nossos territórios afetivos em diálogos com trechos do livro. Esse fazer esteve alinhado ao modo de formulação epistêmica realizada por Nego Bispo em sua produção territorializada ao seu quilombo de origem. Os desenhos foram os seguintes:

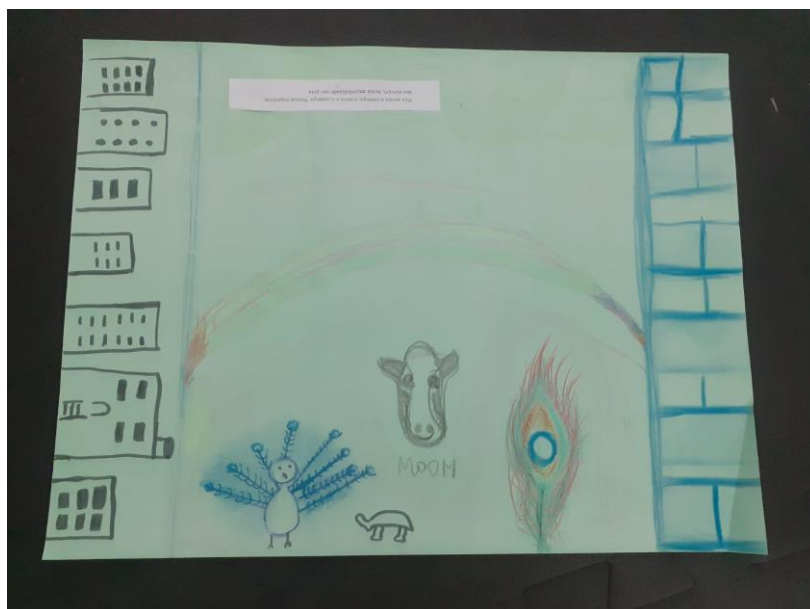


Foto 43. Desenhar para recordar. Intervenção.

“Somos povos de trajetórias, não somos povos de teoria. Somos da circularidade: começo, meio e começo” (Santos, 2023, p. 66). Esse trecho mobilizou o grupo em retratar múltiplas experiências com os desenhos: a convivência com um pavão e uma tartaruga que participavam dos almoços em família; a experiência sensitiva quando dos passeios na casa de familiares que tinha uma vacaria (local de criação de vacas); e a rede como sentido de lar independentemente do local. Por meio dessas memórias foram acessadas dimensões de pertencimento, que constituem subjetividades elaboradas nos percursos da vida e referenciadas às origens de cada uma/um, baseada em uma noção espiralar de que o presente está interligado ao passado, sendo uma constante temporal começo-meio-começo.

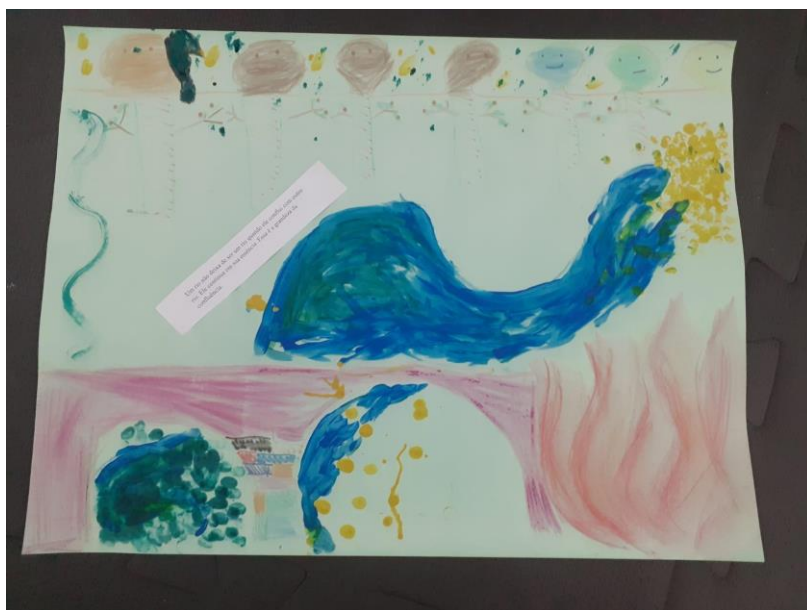


Foto 44. Desenhar para recordar [2]. Intervenção.

“Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece” (Santos, 2023, p. 4). Nesse desenho estiveram presentes memórias referentes à seca e cheia de rios, e colcha de retalhos e fogueira de São João. Assim como na citação de Nego Bispo, compõe uma confluência em que os elementos singulares não deixam de ser aquilo que é quando inseridos numa representação compartilhada, diz da não necessidade de homogeneização das singularidades para participar do coletivo. Trazendo para questões da psicologia social, podemos refletir nos termos dos conflitos históricos entre psicologismo e sociologismo e questionar sobre as possíveis (in)confluências.

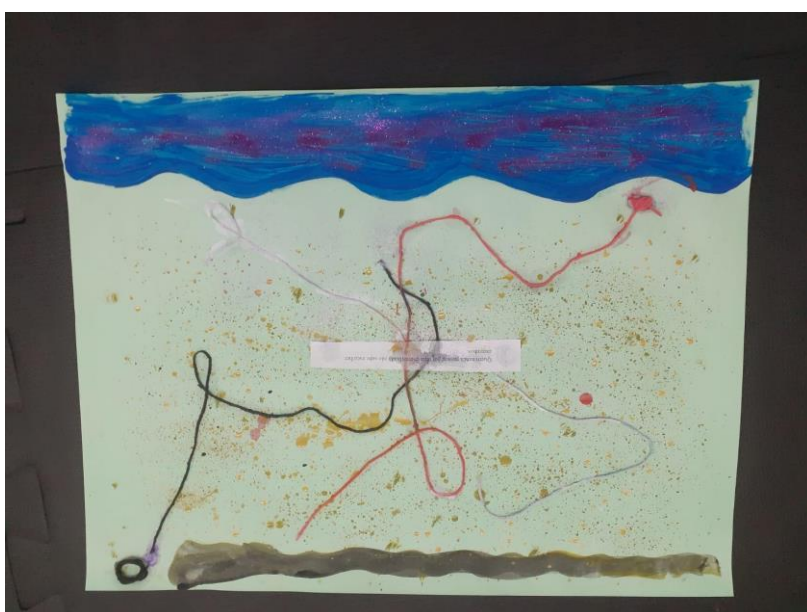


Foto 45. Desenhar para recordar [3]. Intervenção.

“Quem nunca passou por uma encruzilhada não sabe escolher caminhos”¹⁴⁸. Essa representação trouxe sentidos relacionados às memórias na praia com a família, a cama como lugar de segurança, e o café da tarde como tradição familiar de reunião e conversa sobre a vida. Foram ressaltados impasses vividos pelas/os estudantes quando da inserção na universidade e necessidade de deslocamento dos lugares de origem, significada como encruzilhadas experienciadas para escolha dos caminhos da formação. A praia significada enquanto miragem de desejo atrelada ao local de estudo, e o café da tarde como perpetuação de práticas afetivas mesmo na distância da família.

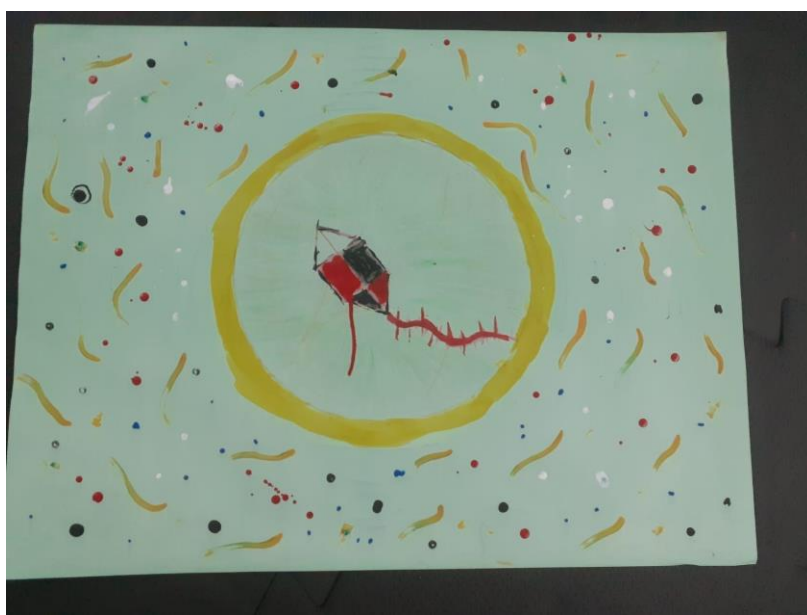


Foto 46. Desenhar para recordar [4]. Intervenção.

“A capoeira é rodando, o samba é rodando, o batuque, a gira nos terreiros de umbanda e de candomblé... Tudo para nós é rodando. Tudo para os colonizadores é linear. É um olhar limitado a uma única direção” (Santos, 2018, p. 5). Esse desenho remete às memórias da infância de uma menina com o avô que incentivava e permitia a relação corajosa com a natureza representada pelo girassol circulado em amarelo, uma pipa como brincadeira infantil de diversão, e o movimento circular dos traços referentes à experiência de felicidade e conforto quando da inserção em festas lgbtqi+ e seus palcos em formato de 360°. Uma tentativa de representar o diálogo com a perspectiva de circularidade do modo quilombola.

¹⁴⁸ Frase de Nego Bispo apresentada na exposição “Raízes: Começo, Meio e Começo”, no Museu Nacional da Cultura Afro-Brasileira. Ver: <https://museuafrobrasileiro.com.br/index.php/2024/08/21/exposicao-raizes-comeco-meio-e-comeco-recupera-as-tecnologias-ancestrais-a-partir-da-atemporalidade-do-sagrado-africano/>

Após o compartilhamento das narrativas da atividade, realizamos o encerramento da disciplina com uma avaliação coletiva do processo, sendo pontuado que: (1) ao final saímos transformadas/os, outras pessoas (essa é uma afirmação ampla, que no mínimo expressa mudanças e afetações, desde as sensibilidades até as perspectivas de mundo); (2) a proposta da disciplina não cabia nos limites da sala do CFCH, exigia espaços mais confortáveis, que foi encontrado na transição para a sala de dinâmica do CE (importância de pensarmos as delimitações espaciais e seus reflexos intersubjetivos e pedagógicos); (3) o transbordar dos diálogos e encontros; (4) a disciplina enquanto salutar no contexto de adoecimento estudantil reforçado pela estrutura universitária; (5) a experiência como convite para mostrar o bonito da formação; (6) a vivência de protagonismo estudantil no processo de construção da disciplina, principalmente na mediação das aulas, como aspecto fundamental para o envolvimento; (7) a participação da equipe docente das atividades como postura horizontal de participação e construção circular do conhecimento; (8) a sensação de valorização dos encontros pelo preparo dos cenários exclusivos para cada dia; (9) o lugar do afeto no processo pedagógico enquanto acolhimento e valorização dos sujeitos envolvidos no ensino-aprendizado.

Assim finalizamos a experiência da disciplina na UFPE, que abarcou a vida na disponibilidade com os (des)encontros, afetos, tensões, possibilidades, potências, imprevistos, alegrias, dores, saudades e uma infinidade de outros sentires. A realização dessa parte do campo da pesquisa foi mobilizada por uma passagem anterior na cidade de Recife e pelo encantamento com as pessoas e seus modos de vida. Destaco aqui a amorosidade e criatividade de Jaileila, em sua disposição de partilhar esse processo com tanta generosidade e compromisso, marcas de sua pedagogia acolhedora-afetiva-crítica-amorosa. Nossos agradecimentos em abraços!

6.3 Universidade Federal da Grande Dourados: retornando ao “tekoha” das inquietações

A oferta da disciplina na UFGD marca de forma simbólica a última atividade de campo, mobilizada por essa proposta metodológica/pedagógica. A escolha da Universidade em questão se deu por dois motivos: o primeiro, pela disponibilidade e interesse da professora Catia Paranhos Martins em promover a experiência de forma colaborativa; e o segundo, pela relação de afeto e atuação política no Mato Grosso do Sul e na UFGD, sendo o local de formação na graduação e pós-graduação, e de onde emergiram as inquietações que dão corpo e sentido a este estudo, por isso seria o retorno a este tekoha.

Como relatado anteriormente, foi quando da experiência formativa na UFGD e as distâncias das realidades dos povos originários, especialmente dos Kaiowá e Guaraní, que surgem os primeiros incômodos sobre a formação em Psicologia e a não aproximação com os

povos indígenas. Nesse sentido, regressar à instituição com essa proposta significou, para além de realizar parte da pesquisa, a oportunidade de devolver de forma prática e propositiva indicações possíveis para superar as limitações quanto ao distanciamento entre a Psicologia produzida e o contexto local vivido pelos povos originários. Questão que foi bem aproveitada pelo coletivo discente e equipe docente, como apresentaremos a seguir.

A definição da ementa e plano de ensino (ANEXO III) acompanhou as características da disciplina ofertada na UFPE, pela qualidade e coerência da organização. E também pelo fato de Catia ter participado dos diálogos de elaboração junto com Jaileila, fortalecendo as parcerias e afinidades. Ou seja, houve uma sintonia entre as propostas. Dessa forma, seguimos com a postura político-epistêmica de permanecer com a bibliografia básica de autorias indígenas, com exceção da primeira aula, que tinha como objetivo a apresentação da nossa trajetória, sendo compartilhado textos escritos por pessoas da equipe docente (Faria & Martins, 2022a; P. Rodrigues, 2024).

A diferença das referências bibliográficas entre a UFPE e UFGD foi que, desde a perspectiva de contextualização do debate, utilizamos autores/as do próprio território (Verón & Rezende, 2016; Benites & Pereira, 2021). Esse movimento faz parte da localização das reflexões de forma territorializada, para que as/os estudantes tenham condições de elaborar outras miradas sobre os lugares de ocupação a partir das narrativas indígenas locais, condição interdita pelos silenciamentos coloniais, como já afirmado anteriormente. Para a maioria das/os estudantes, esse foi o primeiro contato com leituras de autores/as indígenas.

Antes de iniciar a disciplina, Catia propôs que fizéssemos um texto-convite, explicando a proposta, para que os/as estudantes pudessem ter ciência do tema abordado e pudessem eleger participar ou não, também pelo fato de o interesse ser um importante mobilizador dos processos educativos/pedagógicos. Este texto seria publicado pela coordenação em um grupo do curso no qual estão as/os estudantes, porém este não chegou até a turma por falha ou equívoco no repasse, informação obtida através da consulta durante o primeiro encontro.

A disciplina foi inserida na grade do primeiro semestre, ou seja, daqueles/as que estão ingressando, neste caso a matrícula é realizada de forma automática, cabendo à/ao estudante permanecer ou desmatricular-se, o que normalmente não ocorre devido à não familiaridade das/os calouras/os com a plataforma virtual. Isso fez com que tivéssemos a maior turma entre as três experiências, composta pela matrícula de 66 estudantes¹⁴⁹, nos colocando o desafio do

¹⁴⁹ Deste total, 58 concluíram a disciplina. Das oito não concluintes, cinco não foram em nenhum encontro.

elevado número de estudantes cursistas, recém-chegados à Universidade, e sem necessariamente o interesse pela temática.

Por essa questão numérica, tivemos que adotar a metodologia expositivo-dialógica, próximo do que foi realizado na UFMG, com a apresentação dos textos-temas e o incentivo à discussão. Ademais, reproduzimos a proposta de convite às/aos estudantes para a facilitação dos encontros em pequenos grupos, o que foi recebido de forma positiva, mas que se converteu em dinâmica de apresentação de trabalho, compondo uma das avaliações da disciplina. Nesse sentido, o processo avaliativo foi a mediação grupal de uma aula e uma escrita autoavaliativa apontando os (des)aprendizados da experiência formativa. A participação da turma foi satisfatória.

Sobre a minha chegada no Mato Grosso do Sul

Fiz o embarque de Recife/PE para Dourados/MS no dia 21 de maio de 2024. Foi o retorno dez anos após a primeira ida para a Universidade Federal da Grande Dourados quando do início da graduação, em 2014. Diferente da primeira vez, realizada em ônibus de sacoleiras¹⁵⁰, desembarco inicialmente em Campo Grande/MS, pois o aeroporto de Dourados está desativado há alguns anos.

Realizei o trânsito de Campo Grande para Dourados (aproximadamente 230 km) por aplicativo de carona. A motorista e outro passageiro também eram estudantes de pós-graduação, ela da Residência Médica, e ele da Sociologia. Um tanto clichê, para nos conhecermos, falamos sobre nossos estudos. O campo da pesquisa no MS se iniciou durante a viagem, quando compartilhei a trajetória de (re)conhecimento, estudo e trabalho que tenho percorrido com os povos indígenas.

A residente recuperou para a conversa a memória de sua avó Guarani e suas supostas “crenças-superstições”, que deveriam ser lidas com cuidado, no sentido de não serem levadas tão a sério, para não haver agravos de sua saúde quando da necessidade de atendimento em saúde. Retomei a palavra, problematizando a noção das crenças populares e as científicas, e quanto as fronteiras entre essas dimensões se borram quando refletimos de forma ampliada sobre os modos de produção de conhecimento, na qual as supostas crenças populares podem ser consideradas modos de conhecimento tanto quanto os das ciências, tendo como distinção fundamental o método e a linguagem.

¹⁵⁰ Ônibus que transporta comerciantes para a compra de mercadorias em outras cidades/estados. Por ser oriundo de família de feirante, essa foi a modalidade de transporte para a primeira viagem a Dourados/MS.

A conversa foi proveitosa, concordamos que é necessário o diálogo entre saberes e que o tempo de catástrofe que vivemos exige repensarmos nossos modos de conhecer e viver o mundo. A perspectiva religiosa dela aguarda o apocalipse, já o meu interesse são os esforços de sustentação da queda do céu, tal como os povos vêm realizando historicamente desde suas “crenças” e práticas, apesar de reconhecer que caminhamos cada vez mais para o fim deste mundo.

A disciplina na graduação começaria no dia seguinte, 22 de maio de 2024. Descansei os olhos e já despertei para a empreitada da vez: a oferta da matéria “Tópicos em Psicologia Social: Psicologia e Povos Indígenas”, em colaboração com a professora Catia Paranhos Martins, a mestrandia Paula Rodrigues vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade da Faculdade Intercultural Indígena (FAIND), as estudantes da Residência Multiprofissional do Hospital Universitário/UFGD da ênfase em Saúde Indígena (Bárbara Sakane, Priscilla Oliveira, Marcos Valle e Nina de Freitas), e Gustavo de Oliveira¹⁵¹. Ficamos impressionadas/os ao chegarmos na sala, uma turma de 49 estudantes, das/os 66 matriculadas/os, nos aguardava.

Nesse primeiro encontro (*AULA 1*), pudemos ter a dimensão da quantidade de estudantes e propor as estratégias didático-metodológicas. O planejamento inicial foi de nos organizarmos em grupos menores para a mediação dos encontros acompanhados da elaboração de intervenções estéticas contextualizadas às discussões, tal como experimentamos na UFPE. Os grupos seriam acompanhados por pessoas de referência da equipe docente para consultas, orientações e supervisões das proposições. A proposta foi aceita pelo coletivo e no primeiro encontro já tínhamos a disponibilidade de dois grupos para facilitar/mediar o próximo.

Por serem ingressantes no curso de Psicologia, avaliamos que estavam em processo de (re)conhecimento da Universidade e seu modo de funcionamento, em um contexto pós-pandêmico e pós-intervenção universitária¹⁵², o que causou, entre outras questões imagináveis e inimagináveis, o esvaziamento do campus e precarizações institucionais. Considerando esses elementos, a oportunidade de acesso ao debate de psicologia e povos indígenas logo no início do curso poderia ser um diferencial para a continuidade da formação, ao despertar interesses e possibilidades de acesso e engajamento. Ao mesmo tempo, a necessidade de reconhecer que

¹⁵¹ Gustavo possui formação em História e mestrado em Antropologia. Atualmente está vinculado à UFGD como trabalhador técnico-administrativo lotado na secretaria do Programa de Pós-graduação em Psicologia, e também como estudante da graduação no curso de Letras.

¹⁵² A UFGD sofreu a imposição de um interventor para a reitoria durante o governo Bolsonaro, de modo que a gestão autoritária bolsonarista desconsiderou o pleito democrático realizado na Universidade e empossou um candidato de seu interesse político-ideológico. Ver: <https://www.andes.org.br/conteudos/noticia/comunidade-academica-da-uFGD-protesta-contr-nova-intervencao-na-universidade1>

as/os estudantes eram recém-egressas/os do Ensino Médio, sendo necessária uma condução cuidadosa com processo de amadurecimento e inserção na vida universitária.

O fato de as/os estudantes terem sido matriculadas/os de forma automática nos apresentava o cenário de que não, necessariamente, tinham interesse pela temática, o que poderia ser mobilizador de resistências, mas também a oportunidade de acesso a estudantes que não seriam tocados pela discussão na configuração de disciplina optativa. Essa dimensão, ainda que não intencional, caminha no horizonte da pauta de inserção obrigatória do diálogo da psicologia com os povos indígenas na formação acadêmica, sendo esta uma oportunidade avaliativa dessa demanda.

No primeiro encontro apresentamos o Plano de Ensino da disciplina e o cronograma com os textos a serem estudados e debatidos. Não houve nenhum apontamento ou sugestão sobre a ementa. Seguimos a aula com a apresentação do episódio “Guerras da Conquista” do documentário “Guerras do Brasil.doc” (2019), no qual lideranças/intelectuais indígenas (Ailton Krenak e Sônia Guajajara) e estudiosos (historiadores e antropólogos) apresentam outras narrativas sobre o processo de invasão e colonização do território nomeado como Brasil. As falas das/os entrevistadas/os no documentário são bem contundentes quanto à análise crítica e de desideologização do discurso colonial.

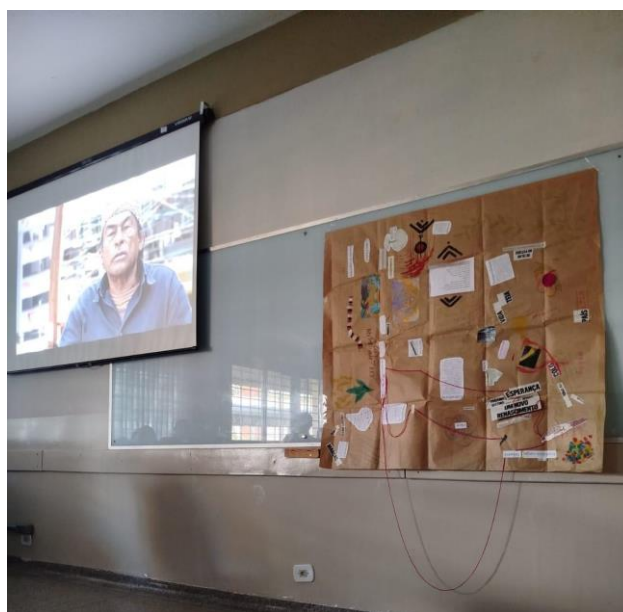


Foto 47. Ailton Krenak na tela e na voz. Registro da exibição do documentário.

Após a exibição do vídeo, realizamos uma breve discussão com as/os estudantes. O debate foi aberto pela indagação de um estudante de origem venezuelana¹⁵³ sobre as origens e motivos da nomeação “índio” aos povos originários, provocando sobre a permanência dessa noção colonial e equivocada. A justificativa apreendida e apresentada pelo coletivo foi do suposto erro dos colonizadores portugueses quando do trajeto para “as Índias”, narrativa contestada por estudos que apontam para a intencionalidade da colonização portuguesa sobre essas terras e povos (Veiga, 2023).

Essa compreensão ressalta a vigência do discurso colonial epopeico ainda muito presente na formação básica, de modo que estudantes de gerações atuais seguem reproduzindo narrativas ideologizadas desde os termos da colonização. A partir dessa conversa, quanto ao questionamento do termo índio como noção homogeneizante, pudemos situar a importância e desafio do entendimento da multiplicidade étnica dos povos originários em suas (auto)nomeações específicas, condição inicial para a aproximação e (re)conhecimento da diversidade populacional existente no país e no continente.

Nesse rumo, problematizamos o ensino básico em relação a quais histórias são registradas e propagadas como narrativa oficial no contexto escolar. As/os estudantes nos informaram a permanência do discurso colonialista no Ensino Fundamental, tendo a alteração quando da inserção no Ensino Médio, em que a noção de “descobrimento” é alterada para o de “invasão/colonização”. As/os estudantes relataram que em alguns casos essa mudança ocorre por iniciativas das/os próprias/os professoras/es, pois os livros continham sentidos colonialistas, sendo orientadas/os pelas/os docentes a desconsiderar o que estavam nos materiais didáticos e focar no que era apresentado em sala.

Essa conjuntura evidencia um descompasso político-pedagógico das instituições de ensino, de modo a não oferecer condições para apresentação de histórias plurais com a oferta de referências, cabendo às/os educadoras/es o deslocamento político-ideológico, que por sua vez aponta para a importância de uma formação universitária crítica. Ressaltamos que os livros e demais materiais são produzidos por pessoas, por isso atravessados por dimensões ético-políticas situadas, o que exige a interpelação de seus discursos para a não reprodução de conteúdos ideologicamente coloniais.

¹⁵³ A UFGD criou o Processo Seletivo Acolhida Humanitária, direcionado para pessoas migrantes e refugiadas no Brasil que tenham interesse em cursar uma graduação. Essa importante iniciativa proporciona um ambiente mais diverso e potente para as alteridades. Sobre este programa, consultar: [https://portal.ufgd.edu.br/noticias/ufgd-oferece-138-vagas-para-migrantes-e-refugiados-interessados-em-cursar-faculdade-.](https://portal.ufgd.edu.br/noticias/ufgd-oferece-138-vagas-para-migrantes-e-refugiados-interessados-em-cursar-faculdade-) Em nosso caso, foi a oportunidade de dialogar com experiências de outros territórios e idiomas.

Esse contexto é representativo da permanência da história colonial no ensino-aprendizado das crianças/adolescentes e da limitada transformação de narrativas, mas que já apresentam importantes contestações e anúncios para outros modos possíveis de interpretar criticamente a realidade histórica. São avanços que requerem esforços para efetivação da demanda histórica dos povos originários por reconhecimento e justiça, sendo também um dos objetivos da obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena nas escolas.

Iniciamos o segundo encontro (AULA 2) com o videoclipe da MC Anarandá¹⁵⁴, cantora de *rap* Kaiowá e Guarani, pelo diálogo entre a letra da música e a proposta da aula em promover a aproximação com os povos indígenas do Mato Grosso do Sul, dimensão também apresentada pelo texto de referência da aula (Benites & Pereira, 2021). A partir da poética lírica, MC Anarandá faz uma interlocução com sua avó, indagando sobre as lembranças e memórias das paisagens antigas, anteriores à devastação colonial: “minha vó querida/ tu lembra das matas/ verdes que tinham/ onde que está agora?”.

A reflexão proposta por Anarandá dialoga com o texto de Eliel Benites e Levi Pereira (2021), quando abordam as diferentes temporalidades/espacialidades vividas ao longo da história pelos povos Kaiowá e Guarani, especialmente o tempo-espço do Teko Ymaguare, abordado pelos autores, que remete ao tempo antigo onde predominava o Ava Reko (modo de ser Kaiowá e Guarani) permeado pela relação harmônica (teko joja) e visceral-espiritual dos povos originários com as matas, rios, montanhas e seus guardiões (teko jará¹⁵⁵).

Após a exposição do videoclipe, convidamos a turma para dialogar com Anarandá, a partir do questionamento da MC sobre as matas e a identificação da devastação destas. Essa condição foi destacada por um estudante, atribuindo a responsabilidade desse processo à urbanização que se sobrepõe às matas. Em sua intervenção, o mesmo estudante compartilhou a compreensão genérica de que a sociedade “não consegue viver sem o conforto da urbanidade”. Essa compreensão foi interpelada pelo questionamento de “qual conforto, para quem, para quê e até quando?”, tendo em vista as desigualdades abissais vividas nas cidades, especialmente em metrópoles, e mesmo para os povos indígenas no estado do MS.

Ainda, foram destacados os acontecimentos que haviam ocorrido recentemente por catástrofes climáticas, em que o cataclismo (alertado pelos Kaiowá e Guarani) em termos

¹⁵⁴ MC Anarandá é a primeira mulher indígena cantora de *rap* do Mato Grosso do Sul, pertencente ao povo Kaiowá e Guarani, segue o potente caminho musical realizado pelo grupo Brô Mc's. O videoclipe reproduzido foi “Che machu mandu'ákuemi”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lraJ8C3PvbE>

¹⁵⁵ Na cosmoepistemologia Kaiowá e Guarani todos os seres animais, vegetais e minerais possuem seus guardiões/donos (Benites, 2021).

ambientais se intensifica constantemente e se alastra por diferentes lugares/regiões/estados/países, ocasionados justamente pela sobreposição destrutiva e devastadora das cidades sobre as matas-rios-montanhas e outros seres-sujeitos-entidades. Nessa direção, outra intervenção importante foi a partilha de uma estudante sobre serem “chocantes o envenenamento e contaminação” dos rios e espaços, trazendo a referência do documentário “Desertos Verdes”¹⁵⁶, que apresenta a destruição promovida por plantações de eucalipto na região Nordeste do Brasil.

Perguntamos à turma se alguém conhecia a MC Anarandá e/ou já havia escutado alguma de suas músicas, o que foi respondido de forma negativa. Ao serem indagadas/os sobre os motivos do (des)conhecimento de Anarandá enquanto artista indígena sul-mato-grossense, uma estudante apontou como causa o fato da invisibilização produzida por ela ser indígena e mulher no contexto regional (patriarcal, racista, sexista, latifundiário).

Nessa discussão, um estudante de origem venezuelana questionou os motivos da “rivalidade” da população douradense com os povos indígenas. E o porquê dos/as indígenas terem ônibus e escolas próprias. Alguns fatores foram apresentados pela turma: a segregação socioespacial, desigualdades na ocupação dos territórios, e a discriminação e preconceito vigente na cidade.

Em dissenso, e como exceção, um estudante relatou sua experiência de proximidade com a Reserva Indígena de Dourados (RID) por questões de estudo, trabalho e relação de parentesco. Entretanto, ainda que com essa suposta aproximação, a narrativa do estudante era carregada de estigmas socialmente difundidos sobre as populações indígenas, tal como a oposição entre tradicionalidade e acesso à tecnologia, e, de certa forma, tentando mitigar o cenário geral de violência com atitudes pessoais/localizadas, que foram contrapostas pela resposta de que “tratar os povos indígenas como ser humano é o mínimo, que não basta não ser racista, é necessário ser antirracista, e que enquanto houver mortes por pertencimento étnico não há melhoria no cenário”.

Foi enfatizada a necessidade de desnaturalizar o racismo, de forma que “não se pode tratar com normalidade a existência de práticas racistas”. Um reflexo deste cenário racialmente segregador é o fato de apenas 4 das/os 49 estudantes terem em algum momento da vida visitado um território indígena, distanciamento representativo da “rivalidade”/oposição ideologizada entre indígenas e não indígenas no contexto do MS e de Dourados. Sobre esse aspecto e no

¹⁵⁶ O documentário foi produzido pelo Centro de Estudos e Pesquisas para o Desenvolvimento do Extremo Sul da Bahia – CEPEDES e pode ser acessado através do link: <https://www.youtube.com/watch?v=1YXuOaC3Po0>

âmbito da discussão geral, foi apontado pela equipe docente a importância de “questionar o lugar onde colocamos os pés”, fazendo referência à Universidade e à cidade, a exemplo das indagações: por que não temos professores/as indígenas no curso de psicologia? Por que na Reserva Indígena falta água e nas piscinas dos condomínios de luxo ao lado da Reserva não?

Os caminhos reflexivos para responder a essas perguntas nos levam para a compreensão crítica de que as espacialidades/territorialidades são marcadas pelas desigualdades e violências históricas, sendo necessário o (re)conhecimento dessa trama sociopolítica para desentranhar o sentido ideológico que constitui e reproduz as lógicas de dominação, tal como as perspectivas de hierarquização racial baseadas nos princípios da modernidade/colonialidade.

Na segunda parte da aula propomos o (re)conhecimento dos povos indígenas do MS, a partir da apresentação da ocupação étnica, demográfica e da especificação cosmo-epistemológica dos povos Kaiowá e Guarani. Inicialmente questionamos a turma sobre o quantitativo total de etnias identificadas no MS, dado conhecido e/ou imaginado por elas/eles. As respostas foram diversas, oscilando de 5 a 50. Destes, souberam nomear apenas três (Guarani, Kaiowá e Terena) quando solicitado o compartilhamento dos nomes dos povos. Esse desconhecimento, além de retrato do distanciamento dos povos indígenas, revela a ignorância semeada pelas ideologizações coloniais e colonialistas predominantes na cena sociopolítica que incluem os espaços pedagógicos, por desconsiderar a diversidade étnica do território.

A partir disso, compartilhamos a informação de serem reconhecidos 11 povos habitantes do MS, sendo eles: Guarani Ñandeva, Guarani Kaiowá, Terena, Kinikinau, Kadiwéu, Ofayé, Guató, Chamacoco, Ayoreo, Cambá e Atikum (Chamorro & Combés, 2015). Estes formam a terceira maior população indígena do País, com o número de 116.344 pessoas. Destes, aproximadamente 60% não estão em territórios reconhecidos pelo Estado brasileiro, ou seja, possuem dinâmicas territoriais diferentes da oficializada pela Federação, se caracterizando por acampamentos em beiras de rodovia, retomadas de terras, espaços urbanos, dentre outros (Pereira, 2007; Luz et al., 2023; IBGE, 2023).

Nos apoiamos no texto de Benites e Pereira (2021) para apresentar a cosmo-epistemologia Kaiowá e Guarani, com foco na compreensão destes sobre o surgimento do tempo-espaço (ára) – surgimento da terra (yvy rupa) – com a cartografia produzida por Benites (2021) em sua tese de doutorado, sendo narrada a viagem mítica das divindades Chiru Yryvera e Guyra Pepoti¹⁵⁷. Debateremos a cosmo-epistemologia Kaiowá e Guarani enquanto uma dentre

¹⁵⁷ Para a compreensão detalhada dessas histórias, acessar a tese de doutorado de Eliel Benites (2021), disponível em: <https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/bitstream/prefix/4591/3/ElielBenites.pdf>

as muitas compreensões sobre o surgimento do mundo, incluindo as narrativas hegemônicas da cosmovisão cristã e científica. Foi possível perceber o interesse da turma sobre essa apresentação, que ao final da aula foi verbalizada por um estudante, a partir do desejo de conhecer outras formas de compreender e viver no/o mundo.

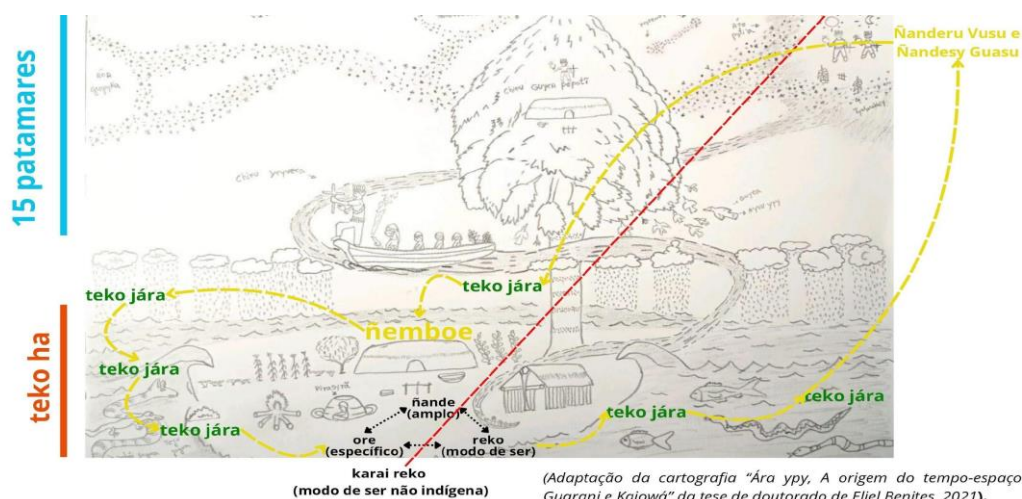


Figura 1. Cosmologia Kaiowá e Guarani. Exercício/esforço de dialogar e apresentar a cosmologia Kaiowá e Guarani.

O terceiro momento da aula ficou a cargo dos grupos compostos pelas/os estudantes, tal como definido no encontro anterior. A encomenda era para que as/os estudantes, juntamente com pessoas da equipe docente, pudessem preparar apresentações em diálogo com o tema do dia.

O primeiro grupo trouxe a proposta de apresentação intitulada de “A ciência que envolve o grafismo Kaiowá e Guarani”. As/os estudantes se dispuseram a pesquisar os conhecimentos e práticas relacionadas aos grafismos Kaiowá e Guarani, tendo como base a dissertação de mestrado da pesquisadora Kaiowá Rossandra Cabreira (2022). As/os estudantes trouxeram como introdução ao debate o dado histórico da ocupação originária e mobilidade da nação Guarani, na região que hoje compreende quatro Estados-nações (Brasil, Bolívia, Argentina e Paraguai), antes mesmo desses países existirem.

Compartilharam a compreensão de que os grafismos, para os Kaiowá e Guarani, estão vinculados às etapas da vida e aos momentos rituais/festivos, de modo que em cada idade e situação se utiliza um grafismo específico, que pode ter como objetivo a identificação da pessoa que leva o grafismo e/ou a comunicação com aquelas que a veem. Portanto, os grafismos se constituem, dentre outros sentidos, como uma modalidade de linguagem, que é destituída dessa função quando interpretada apenas como “desenho” e/ou produto desde o imaginário

folclorizado. Além da linguagem, marcaram os grafismos como modo de expressão e pertencimento, no sentido da valorização étnica.

Ainda, mencionaram a dimensão de proteção e tratamento que compõem os grafismos para os Kaiowá e Guarani, na qual a pigmentação do corpo é significada como proteção da alma (especialmente de recém-nascidos) e de livramento de doenças (a exemplo da depressão). A pintura corporal foi apresentada como um processo que pode envolver “conversas terapêuticas”, potencializando a produção de saúde, que estão atreladas também aos cantos e rezas. Além disso, apresentaram os materiais utilizados na produção das tintas: o urucum e o jenipapo. Esses elementos são permeados por histórias míticas que orientam o manuseio e o uso, a exemplo da metamorfose de humanos em animais pelo uso excessivo.

Uma das estudantes compartilhou que havia sido apresentada ao grafismo indígena na escola, a partir do registro de serem “rabiscos” sem significados e simbolizações, tendo essa percepção alterada através da pesquisa para o trabalho. Outro estudante do grupo trouxe a autocrítica de que quando indagado sobre a cultura de sua naturalidade, comumente apresenta apenas o tereré¹⁵⁸, mesmo tendo a representação cultural dos povos indígenas tão presente no seu território de origem. São relatos que dão notícias do desconhecimento/ignorância intencional (político-ideológica) que reverberam na sociedade, que limita a oportunidade das pessoas não indígenas ampliarem suas compreensões de vida/mundo, a partir dos conhecimentos ancestrais dos povos indígenas.



Foto 48. “A ciência que envolve o grafismo Kaiowá e Guarani”. Apresentação das/os estudantes.

¹⁵⁸ Bebida preparada com erva-mate e água gelada, comum no estado do Mato Grosso do Sul.

O segundo grupo escolheu apresentar para a turma a multiartista Guarani Aline de Souza Silva, moradora da Reserva Indígena de Dourados (RID). Aline foi apresentada, além de artista, como estudante da Faculdade Intercultural Indígena (FAIND/UFGD) e militante de movimentos sociais, incluindo o movimento indígena. Dentre os coletivos de atuação da artista, mencionaram a Frente contra o Assédio, Assembleias Kaiowá e Guarani, Projeto Compartilhando Alegria, Diretório Central das e dos Estudantes da UFGD, e Comissão de Diversidade Sexual e de Gênero da OAB/MS.

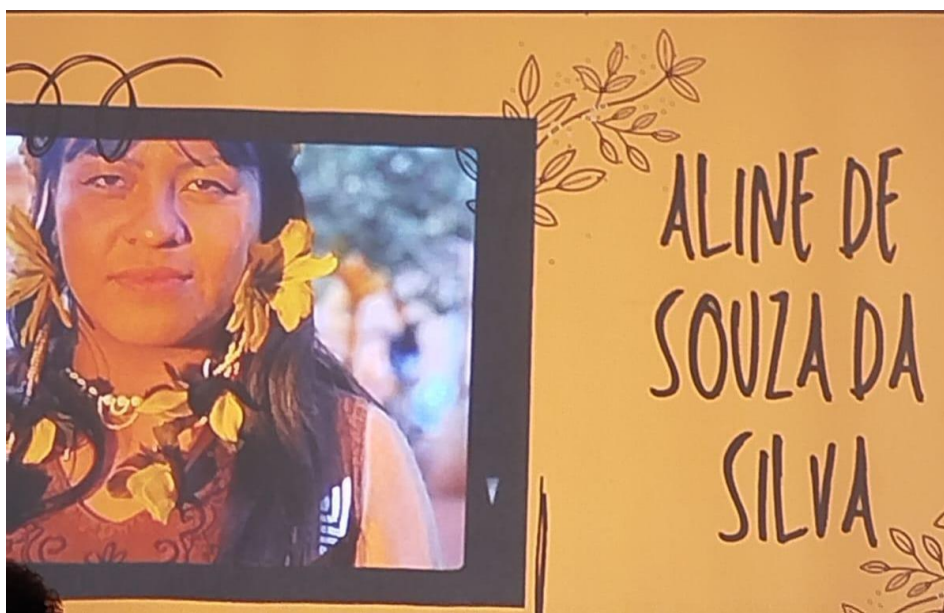


Foto 49. “Aline de Souza da Silva”. Apresentação das/os estudantes.

O grupo relatou que até realizarem as buscas para a apresentação desconheciam o trabalho e a trajetória da artista, trazendo como inquietação o questionamento sobre os motivos do desconhecimento: “Por que eu não conheço Aline? Por que as colegas não conhecem?”. Questão que também atravessou o grupo anterior. As respostas encontradas pelas/os estudantes expositoras/es remetem ao processo de invisibilização das mulheres indígenas e seus trabalhos, assim como atribuído em relação à MC Anarandá, que perpassam a desvalorização, o não investimento e não divulgação de suas produções.

Dentre os recursos para apresentação de Aline, o grupo preparou um *zine* com um conjunto de produções da artista, que iam desde a participação de Aline em manifestações, até pinturas corporais. Pela qualidade do material preparado pelas/os estudantes, em diálogo com Aline, propusemos a reprodução de mais unidades do *zine*, o que foi bem recebido pelo grupo e pela artista. Aline, ao entrar em contato com o *zine*, solicitou o acesso ao documento para uso pessoal, devido à apreciação da produção.



Foto 50. “Aline de Souza da Silva” [2]. Zine.

Essa proposta do grupo caminha na direção de visibilizar as obras de autorias indígenas para que as pessoas possam conhecer suas produções, sendo uma intervenção potente para o tensionamento da invisibilidade dos trabalhos de pessoas indígenas. Essa compreensão se aproxima do relatado e realizado com a primeira atividade avaliativa da disciplina ofertada na UFMG, quando convidamos as/os estudantes a buscarem as produções de povos indígenas e quilombolas, sendo uma importante estratégia pedagógica de sensibilização e desideologização.

Uma das estudantes compartilhou ter se “apaixonado” pelas obras de Aline, especialmente pela tela “onça-mulher”, que faz referência à expressão das mulheres em contextos de silenciamento e violações/violência, tendo a própria artista sido vítima de violência física em seu território por denúncias contra a dinâmica de tráfico de drogas na comunidade.

A partir do diálogo, uma das problematizações realizadas foi a relação entre os apagamentos das produções artísticas de autoria indígena no contexto de Dourados, tal como as obras de Aline, e a visibilização de tragédias/crimes envolvendo pessoas indígenas, recorrentemente presente nos noticiários locais. Nesse sentido, refletimos sobre quais os interesses e funções dessas escolhas e a intencionalidade do ponto de vista ideológico da construção de representações das coletividades indígenas.

No terceiro encontro (*AULA 3*), dialogamos com os textos das/os indígenas psicólogas/os Geni Núñez (2019) e Edinaldo Rodrigues (2016). A partir do artigo de Núñez (2019), problematizamos o processo colonial pelas reverberações do colonialismo e colonialidades, sendo as incidências da violência expropriatória e desumanizante aos corpos-territórios não europeus característica marcante da colonização.

Representamos na lousa a cisão do mundo em Norte/Sul Global, produzida pelo processo colonial e questionada pelos estudos pós-coloniais, decoloniais e contracoloniais. Através desse esquema, debatemos a hierarquização corpo-geopolítica como desdobramentos da colonialidade do ser, poder e saber (Quijano, 2005; Mignolo, 2014). Ressaltamos que o mundo inaugurado e cindido pela colonização impõe a divisão entre: zona do ser/zona do não ser; civilizado/selvagem; bom-belo-bonito/ruim-feio; religião/paganismo; Estado/tribo; iluminação (conhecimento)/escuridão (não saber); racionalidade/irracionalidade; mente/corpo; cultura/natureza; dentre outras binariedades (Núñez, 2019).

Apresentamos a compreensão de como esses atravessamentos coloniais nos constituem enquanto sujeitos coletivos históricos, por meio das nossas relações sociais e produção de sensibilidades de mundo, apontando para a continuidade das colonialidades na exploração do trabalho, na desumanização de coletividades subalternizadas e nas violências cometidas contra grupos específicos. No aspecto da violência e desumanização, lembramos o caso da ñandesy Sebastiana, que foi carbonizada viva junto com seu companheiro Rufino, e das inúmeras Oga Pysy (casas de rezas) queimadas no Mato Grosso do Sul¹⁵⁹. Problematicamos o fato desses acontecimentos não serem debatidos nas grandes mídias e não gerarem a comoção pública, colocando o questionamento se ocorreria o mesmo, caso esses acontecimentos fossem referentes a templos e líderes espirituais de tradições religiosas ocidentais.

A partir dessa problematização, a turma compartilhou o, na época, recente crime de incêndio cometido contra um terreiro de Candomblé na cidade de Dourados¹⁶⁰, e a percepção de que o racismo religioso está presente no ato da queima e da não comoção social. Articulamos essa condição ao contexto histórico de invisibilização e naturalização da violência aos corpos-territórios negros e indígenas.

O segundo momento da aula foi demasiado especial, pois tivemos a alegria de ter realizado uma articulação para visitar a Oga Pysy localizada ao lado do prédio da Faculdade Intercultural Indígena (FAIND)¹⁶¹, no campus da UFGD. Convidamos a turma a caminhar até o local que fica a uma certa distância do prédio de aulas da Psicologia, que diz do afastamento material e simbólico entre as Faculdades, e ainda sobre a marginalização institucional das/os estudantes indígenas.

¹⁵⁹ Sobre o assassinato do casal, ver: <https://contrapoder.net/artigo/sebastiana-e-rufino-liderancas-espirituais-guarani-kaiowa-foram-assassinadas-por-defender-seu-territorio/>

¹⁶⁰ Para mais informações sobre esse acontecimento, ver: <https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/policia-investiga-incendio-que-destruiu-casa-de-candomble>

¹⁶¹ A mediação da visita com a unidade acadêmica foi feita pela mestranda Paula Rodrigues.

Fomos recebidas/os na FAIND por estudantes indígenas, professoras e diretora da Faculdade, que nos deram as boas-vindas e apresentaram brevemente os modos de organização e funcionamento dos cursos Teko Arandu (Licenciatura Intercultural Indígena) e Leduc (Licenciatura em Educação do Campo).



Foto 51. Visita à FAIND. Registro da visita à FAIND.

Após as boas-vindas no *hall* do prédio, fomos convidadas/os a conhecer a Oga Pysy, onde nos aguardava o ñanderu Eduardo, do tekoha de Pirajuí. A recepção do ñanderu foi linda, nos presenteando com um jerosy (canto e dança) nas proximidades da Oga Pysy e seu entorno sagrado.



Foto 52. Jerosy. A circularidade do Jerosy com a Psicologia, conduzida pelo ñanderu Eduardo.

O ñanderu Eduardo nos conduziu com encanto, cuidado e paciência para o interior da Oga Pysy. Lá nos proporcionou uma breve e bonita aula ancestral, nos inserindo no universo cosmo-epistemológico Kaiowá e Guarani, permeado pelas dimensões espirituais e mediadas pelas palavras-canto, danças e manuseio dos instrumentos sagrados (mbaraka e xiru). Ainda no processo ritualístico de recepção, Eduardo, sem cessar o canto, enfileirou a turma ombro a ombro (um ao lado do outro, distinto do enfileiramento militar hierarquizado da sala de aula), e iniciou uma prática de limpeza. O ñanderu pegou uma garrafa de água com casca de árvore que estava apoiada ao yvyra marangatu¹⁶² e, inicialmente, jogou no chão próximo ao grupo, posteriormente passou a água em nossos corpos com as mãos molhadas com a água, iniciando pela testa e descendo até o colo do peito.



Foto 53. Oga Pysy. Limpeza de preparação para os diálogos.

A continuidade da aula proporcionada por Eduardo foi realizada no idioma guarani, sendo traduzida para o português por estudantes indígenas. O ñanderu começou dizendo que havia sido informado da nossa visita pelos teko jara, que sabia que algo grande estava para chegar, e por isso orientou os acadêmicos a iniciarem a limpeza do local para a recepção. Eduardo compartilhou a avaliação de que não estavam chegando pessoas para visitar os indígenas na FAIND, como se houvesse uma barreira nesse acesso. Em diálogo com o que

¹⁶² O yvyra marangatu é descrito como “uma espécie de altar onde são depositados os ornamentos cerimoniais” (Mura, 2004).

havíamos discutido em sala, podemos nos questionar se as políticas coloniais de invisibilização e distanciamento dos povos poderiam ser consideradas como uma dessas barreiras.



Foto 54. Aula ancestral. Aula conduzida pelo ñanderu Eduardo.

Intensificando o debate sobre colonização/descolonização e colonialidade/de(s)colonialidade, um dos tradutores de Eduardo afirmou que o ñanderu é o mestre e doutor na epistemologia Kaiowá e Guarani, por ser o guardião dos conhecimentos tradicionais escolhido e preparado por Ñanderuvusu (grande divindade). Essa narrativa tensiona frontalmente a perspectiva Ocidental de conhecimento e formação, ao relacionar o conhecimento tradicional ao conhecimento científico em parâmetros de horizontalidade, distinto do que é (im)posto desde as perspectivas coloniais de hierarquização.

Seguimos para um diálogo de perguntas da turma para o ñanderu. A primeira pergunta, feita por uma pessoa da equipe docente, foi sobre o preparo da água com casca que havia sido utilizada por Eduardo e seus motivos. O ñanderu explicou que precisávamos de uma limpeza para abertura de caminhos e para proteção, por isso teria jogado água no chão e passado no corpo de algumas pessoas. O preparo da água estava misturado com casca de cedro, uma planta sagrada e poderosa para os Kaiowá e Guarani, a mesma da qual é feito o xiru. O ñanderu explicou que essa é uma medicina tradicional que pode ser passada no corpo e/ou ingerida, sendo utilizada para acalmar as emoções e refrescar o corpo.

A segunda pergunta, feita por um residente da saúde indígena, foi sobre como nós, estudantes e profissionais da saúde, podemos colaborar com o cuidado com os povos Kaiowá e Guarani desde os nossos saberes/fazeres científicos. Para responder, o ñanderu fez um

deslocamento discursivo, dizendo que através da reza e dos conhecimentos tradicionais ele consegue tirar aquilo que faz mal às pessoas, o que faz sofrer. Acrescentou que os Kaiowá e Guarani são mais saudáveis que os não indígenas por serem mais tranquilos, não terem as mesmas preocupações e ocupações/trabalho que produzem ansiedade e adoecimentos diversos.

Esse deslocamento, subversivamente produzido pelo rezador, pareceu estar atrelado à localização do lugar dos cuidados da psicologia relacionada aos pensamentos e comportamentos das pessoas, entendimento “pinçado” da tradução da pergunta para o guarani. O rezador exemplificou o fato, de identificação compartilhada por boa parte da turma e equipe docente, de estudarmos muito através de leituras e perdermos a qualidade do sono, o que é radicalmente diferente na trajetória de formação e aquisição de conhecimento desde a epistemologia Kaiowá e Guarani. É como se nos dissesse: “Revejam seus modos de conhecer e viver para repensar a saúde/adoecimento de vocês, do lado de cá nós temos outros modos de conhecer e cuidar”.

A resposta do ñanderu remete ao texto de Edinaldo, quando diz que a psicologia, assim como outras ciências, muitas vezes tem mais a aprender do que ensinar nos contextos indígenas (Rodrigues, 2016). A partir dessa experiência podemos refletir que talvez tenhamos mais a aprender a ser e sobre o cuidado, do que de fato cuidar. Entretanto, cientes das demandas de adoecimento indígena que nos chegam e da importância dos compartilhamentos dialógicos que podem ser produzidos de forma colaborativa para o cuidado.

A terceira pergunta, elaborada por um estudante participativo, foi sobre como fazer para conhecer a cultura Kaiowá e Guarani, quais passos eram necessários e como a FAIND funciona nesse aspecto. A resposta foi conduzida por um dos estudantes indígenas, que afirmou que o primeiro passo havia sido dado quando a turma caminhou até a Oga Pysy para conhecer e escutar o ñanderu. E que esse é um movimento que precisa ser feito com mais frequência, estando a FAIND de portas abertas para essa recepção. Essa afirmação indicou que estávamos produzindo um bom caminho.

A quarta pergunta foi feita por outro estudante, este de origem venezuelana, mesclando espanhol e português, sendo perfeitamente compreendido pelos acadêmicos indígenas pela familiaridade que possuem com os dois idiomas, por viverem próximos de uma das fronteiras entre Brasil e Paraguai. O estudante perguntou se poderiam falar de forma mais ampla sobre a definição do ñanderu como doutor no sentido da formação tradicional, pois em sua região havia tido contato com mestres tradicionais próximos da representação do ñanderu para os Kaiowá e Guarani, estando estes para além dos parâmetros da ciência moderna/colonial.

O tradutor reafirmou a referência ao lugar do saber na epistemologia tradicional, dizendo do processo de formação que não está associado à Universidade, mas à escolha pelas divindades e a longa trajetória de formação com os seres da natureza e os mais velhos, que são detentores dos conhecimentos tradicionais. Para explicar, o tradutor diferenciou os conceitos de inteligência e sabedoria, o primeiro enquanto aquilo que pode ser adquirido pelo estudo, como na epistemologia ocidental, enquanto a sabedoria estaria relacionada com a convocação espiritual e o preparo envolvendo diversas etapas durante a vida.

O outro acadêmico indígena complementou dizendo que esse processo acompanha a escolha pelas divindades, o aprender a ver, ouvir e, posteriormente, transitar entre os elementos que compõem o mundo natural e espiritual. Afirmaram que todo esse percurso é inatingível para aqueles/as que não são escolhidos/as, entre os próprios indígenas, e muito menos entre os não indígenas, revelando as restrições e interdições intrínsecas à formação tradicional desde a epistemologia Kaiowá e Guarani.

A quinta e última pergunta foi sobre qual o lugar ocupado pelo yvyrai'ja (aprendiz de rezador/a) no processo de formação do ñanderu e no canto realizado em nossa recepção onde mencionava esse termo. A resposta foi de que o yvyrai'ja é o aprendiz do/a rezador/a, aquele acompanha e auxilia. Afirmaram que o yvyra'ija precisa dançar muito e aprender com a dança/canto a desviar dos seres intangíveis que permeiam o cosmo. E que pode ser um dos substitutos do/a ñanderu/ñandesy no processo de passagem destes para os outros patamares.

Essa narrativa remeteu à experiência com as ñandesy no Acampamento pela Vida, em 2020, quando éramos carinhosamente identificados como yvyra'ija. Foi uma vivência singular e intensa, em que desempenhamos o significativo papel de apoio às ñandesy, contudo, em articulação com a interlocução na Oga Pysy, este é um lugar provisório e limitado pelas diferenças ontológicas que nos constituem, que diz das (im)possibilidades relacionais e das aproximações (im)possíveis.

Nesse momento, o ñanderu Eduardo tomou a palavra do tradutor e seguiu uma narração com entonação, gestos e movimentos expressivos. Eduardo nos contou que há também o yvyrai'ja dos outros patamares, e que este é poderoso. Disse que este yvyrai'ja está bravo com as destruições empreendidas pelos karai kuera (não indígenas), e que por isso tem permitido eventos destrutivos na Terra.

O entristecimento do yvyrai'ja estaria relacionado à falta de amor dos não indígenas, entre si próprios e com os animais, os rios, a terra e os demais elementos que compõem o patamar terrestre, que de algum modo pertencem ao yvyrai'ja. Por isso a permissão aos eventos

desastrosos, como as enchentes no Rio Grande do Sul¹⁶³, nos alertando para outros acontecimentos por vir, caso permaneçamos com as mesmas posturas não amorosas diante das relações que constituem a vida no Planeta Terra.

O ñanderu insistiu que os eventos que estão atingindo outras regiões podem chegar até o Mato Grosso do Sul, e que ainda não aconteceu porque os/as rezadores/as Kaiowá e Guaraní estão cantando e rezando para as divindades, em conformidade à perspectiva do teko joja, que se refere à promoção do modo harmônico de se viver. Eduardo manifestou a indignação e descontentamento com o desrespeito dos não indígenas com o futuro, se movimentando e tocando uma criança no colo de uma estudante indígena em referência ao que está em questão: a vida das futuras gerações.

Estas foram as últimas palavras do ñanderu para a turma e o encerramento da atividade na Oga Pysy. Após esse momento precioso, retornamos para o prédio da FAIND para uma visita guiada pela professora Rejane, que nos mostrou algumas salas e contou sobre a experiência da educação intercultural, na qual há o exercício de diálogo entre os conhecimentos científicos, exigidos pelo currículo, e os conhecimentos tradicionais, que estão amparados na compreensão dialógica da interculturalidade presente na licenciatura indígena.

Rejane ressaltou a dimensão política representada pela educação intercultural, na qual a compreensão de neutralidade é veemente desacreditada, pelo fato da defesa dos conhecimentos tradicionais implicarem, necessariamente, a defesa dos direitos dos povos indígenas e seus territórios, estando esses ameaçados pelas políticas colonialistas que buscam desterritorializar os povos e invisibilizar/inferiorizar seus modos de vida e conhecimento. Encerramos o encontro com toda essa potência sensível e reflexiva.

¹⁶³ Para mais informações sobre as enchentes, ver: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/sul/rs/alagamentos-destruicao-e-183-mortes-relembra-a-tragedia-das-chuvas-no-rs-que-marcou-2024/>

compreensão, o discurso que nega a cosmovisão dos povos originários estaria negando a própria realidade. Esse estudante convidou a turma a caminhar lado a lado com os povos indígenas e seus modos de pensar/sentir.

Outra estudante do grupo apresentou alguns trechos da dissertação do pesquisador Kaiowá Anastácio Peralta (2022), enfatizando a descrição do ritual de batismo das sementes do milho branco (avati moroti), o Jerosy Puku¹⁶⁴. Dentre os destaques realizados pela estudante estiveram: a compreensão da vida advinda das sementes; o embelezar e perfumar do cosmo com as rezas/cantos; as negociações e diálogos com as divindades; a compreensão de que as sementes são dotadas de alma/espírito e por isso a importância da reza para retirar os eventuais males agregados; e a própria alimentação do espírito das pessoas durante o ritual do Jerosy Puku.

A exposição seguiu com outra estudante, que relatou sua percepção sobre a narrativa presente na formação que orienta a “fuga” do debate sobre espiritualidade. Essa orientação, quando se tratando de populações indígenas, opera como mais uma entre as formas de negação das dimensões que compõem as perspectivas originárias, demonstrativa do distanciamento da(s) psicologia(s) no diálogo com esses sujeitos.

Esse relato nos remete à experiência do Grupo de Estudos de Psicologia e Povos Indígenas, realizado pela Coletiva Urucum e Girassol, em que uma das participantes, pela experiência de trabalho com os povos Kaiowá e Guarani, sugeriu a inclusão do tema da espiritualidade no cronograma do grupo, tendo sido uma importante intervenção para o andamento das elaborações coletivas.

Outro comentário relevante foi o fato de não terem tido contato com os termos “ciência indígena” e “tecnologias espirituais”, abordados por Peralta (2022), e que esteve presente na visita à Oga Pysy quando da menção do ñanderu como doutor pelos estudantes indígenas. Nessa mesma esteira, de desconhecimento e distanciamento, afirmaram a percepção de falta de vontade de conhecer “o outro que não nós”, noção que remete para um etnocentrismo e modo de operar antagônico à demanda de aproximação e (re)conhecimento do outro enquanto base para uma escuta psicossocial pautada em uma perspectiva de alteridade inclusiva e ampliada.

¹⁶⁴ Para aprofundar sobre o Jerosy Puku, acessar a dissertação de Peralta (2022): PERALTA, Anastácio. Tecnologias espirituais: reza, roça e sustentabilidade entre os Kaiowá e Guarani. 2022. 92 f. Dissertação (Mestrado em Educação e Territorialidade) - Faculdade Intercultural Indígena, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2022.

Uma provocação levantada pelo grupo foi: “Quantos vão sair daqui preparados para atender os povos?”. Talvez nenhum. Assim como nós, que os antecedemos na formação não fomos preparados, e não sabemos se e como chegaremos a estar preparados/as em algum momento. Essa reflexão recupera a discussão no capítulo anterior, relativa à abertura e incompletude da formação como condição para o aprendizado permanente com os povos originários. A disciplina é uma aposta de aproximação, que compreendemos ser limitada dentro das necessidades de formação para atuação com os povos indígenas, mas que pode oferecer elementos importantes para o desenvolvimento da reflexividade crítica e visualização de caminhos possíveis.

Outra contribuição do grupo foi sobre a referência da colonização enquanto uma cicatriz provocada na história e vida dos povos originários, convidando a turma para análises que partem da perspectiva histórica, que conecta o processo colonial à atualidade enquanto um contínuo, sendo este um caminho para compreensão das dores que permeiam as experiências destes povos originários.

Essa orientação dialoga com a proposta de Geni Nuñez (2019), que propõe a reconstrução da história como direcionamento analítico para a psicologia. A turma havia lido esse texto na aula anterior. Por fim, o grupo ventilou a proposta a ser preparada pela turma de uma das atividades de recepção de calouras/os ser uma visita à FAIND e à Oga Pysy, de modo que esta seja uma forma de oportunizar às/aos ingressantes o vislumbamento dessa realidade que compõe a Universidade e o estado de MS.

Começamos o quinto encontro (*AULA 5*) com uma ressalva em relação à discussão da semana anterior quanto ao tema da espiritualidade, pois a equipe docente avaliou que em determinado momento houve uma generalização sobre o tema. De acordo com uma das estudantes, a recomendação recebida em aula de outra disciplina era de fugir quando em ocasião de atendimento chegasse o tema da espiritualidade, sendo essa uma orientação problemática quando do diálogo com sujeitos e coletivos em que possuem essa dimensão como fundamental, tal como os povos indígenas. Contudo, na sequência da problematização, a estudante deixou em aberto a crítica sobre os termos possíveis dessa conversa, incluindo quando da possibilidade de imposição de crenças e dogmas pessoais das/os profissionais para com possíveis usuários. Nesse sentido, alertamos sobre a importância desse debate e as sutilezas que devem ser baseadas nas regulamentações éticas da profissão, assim como a contextualização a depender do público acompanhado.

Após as ressalvas, passamos para as conduções dos grupos. Neste dia foram três apresentações. O primeiro grupo trouxe o tema “Invisível aos olhos: violência contra mulheres

indígenas”, iniciando com uma retrospectiva histórica sobre as narrativas que aprendemos sobre os povos indígenas e criticando a perspectiva que nomeia a colonização como descobrimento. Seguiram abordando as violências e massacres constituintes do processo colonial, para então chegar na discussão sobre as violências contra as mulheres indígenas.

O grupo apontou as falhas e limitações da Lei nº 11.340 de 2006, nomeada como Lei Maria da Penha, para o atendimento das demandas de violência em comunidades indígenas, ressaltando elementos como as diferenças culturais, o idioma, a distância dos territórios dos equipamentos públicos, e os próprios mecanismos masculinos de impedimento das denúncias. Afirmaram que essas questões conduzem a situações de revitimização das mulheres indígenas, além de intensificarem as condições de vulnerabilidade.

Sobre as violências e abusos nas comunidades indígenas, pontuamos as problemáticas envolvendo a entrada do álcool e outras drogas nos territórios, o fortalecimento de perspectivas patriarcais, as influências das ideologias religiosas que reforçam o discurso de submissão das mulheres, e a inserção de figuras autoritárias na organização comunitária (como a figura dos capitães de Reserva). Esse enredo histórico e de intensa complexidade tem sido responsável pela condição de insegurança para a vida das mulheres indígenas, a exemplo de casos em que os agressores permanecem no mesmo território, ocupando cargos de poder e ameaçando as vítimas (Kuñangue Aty Guasu, 2020).

Frente a esse cenário, o grupo apresentou movimentos e estratégias de resistência organizadas pelas mulheres indígenas para enfrentar as violências, como as iniciativas da Kuñangue Aty Guasu (Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani). A falta de apoio comunitário e estatal é apontada como um dos motivos da mobilização das mulheres indígenas, como na experiência compartilhada pelo grupo em que mulheres indígenas de São Gabriel da Cachoeira realizaram um ato em praça pública, denunciando as violações sofridas em seus corpos-territórios.

Na sequência, compartilharam com a turma o videoclipe “Feminicídio”¹⁶⁵ da MC Anarandá, cantora Guarani e Kaiowá mencionada anteriormente. Após a exposição do vídeo, o debate foi reaberto com a indagação de uma estudante sobre como fazer o enfrentamento à violência contra as mulheres indígenas para além da lógica punitivista, problematizando o fato de o encarceramento indígena também ser uma das grandes problemáticas vividas pelas populações indígenas, especialmente no Mato Grosso do Sul, que com maior taxa de presos

¹⁶⁵ O videoclipe está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZPND6plG4Zo>

indígenas por diferentes indiciamentos¹⁶⁶, incluindo perseguições políticas (Johnson & Becker, 2023).

Essa é uma importante indagação para uma análise crítica sobre a violência no interior das comunidades indígenas, com a necessária contextualização/compreensão histórica e reflexão/ações de enfrentamento contextualizadas/territorializadas. Foi ponderada a necessidade de abordagem desse problema desde a perspectiva coletiva das ocorrências de violência, suas formas e os modos de entendimento comunitário. O encarceramento foi problematizado por suas dimensões coercitivas e de não resolutividade frente ao problema da violência contra as mulheres.

Nessa direção, foi apresentada por uma pessoa da equipe docente a experiência das mulheres curdas (povo originário da região do Oriente Médio), que têm conduzido uma luta revolucionária contra o Estado turco, a partir do exército constituído por mulheres, que tem elaborado uma perspectiva epistemológica e organizativa baseada na centralidade das mulheres (Jinealogia)¹⁶⁷, sendo uma linha de enfrentamento às desigualdades de gênero no interior da organização revolucionária. Apesar da relevância dessa discussão, não foi possível aprofundar o debate pelo avançar do horário e o fato de ainda haver dois outros grupos para apresentar no dia.

O segundo grupo optou por debater o artigo produzido por Catia, sobre sua relação de (des)aprender com a saúde indígena (Martins, 2021), dividindo a apresentação em quatro pontos: (1) visão popular; (2) visão midiática; (3) saúde indígena; e (4) fora do preconceito.

O início da apresentação esteve pautado no questionamento do que a turma sabia sobre os povos indígenas que não estivesse relacionado ao período histórico da colonização. Uma importante provocação sobre a redução da história dos povos indígenas ao período colonial, como se não houvesse história anterior, e como se a existência dos povos indígenas ocorresse somente após a invasão colonial, tal como na crítica do *punto cero* (Castro-Gómez, 2005).

Sobre o primeiro aspecto, identificado com a visão popular, mencionaram os estereótipos relacionados aos povos indígenas. O grupo disse ter feito uma espécie de questionário com algumas pessoas do curso, tendo obtido o resultado de que a maioria das/os respondentes apresentou o desconhecimento dos povos indígenas para além dos estereótipos de “bêbados” e “preguiçosos”, reforçando estigmas racistas. A visão midiática foi apontada

¹⁶⁶ Em 2023 a Defensoria Pública da União lançou o Relatório “Mutirão de Atendimento às pessoas indígenas presas na Penitenciária Estadual de Dourados”, contribuindo com a visualização desse cenário. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2024/06/relatorio-ped-ms-2023.pdf>

¹⁶⁷ Para conhecer esse movimento, ver: <https://contrapontodigital.pucsp.br/noticias/ypj-conheca-mulheres-curdas-que-lutam-pela-independencia-e-combatem-o-patriarcado-e-o>

como um dos mecanismos de reprodução das narrativas discriminatórias, sendo os indígenas retratados como violentos nos veículos de comunicação de massa.

No âmbito da saúde indígena, o grupo ressaltou o cenário de exclusão e negligência oferecidos aos povos indígenas, principalmente em equipamentos de saúde das cidades onde estão presentes narrativas que desqualificam a higiene dos povos originários e os culpabilizam pelas condições precárias de vida a que são submetidos, tal como a ausência de saneamento básico, com destaque para a água potável nos territórios. Um estudante relatou o ato de algumas pessoas de ferverem água e oferecer aos indígenas como estratégia de afastá-los das portas das casas, ilustrando o espaço urbano como violento para os indígenas de Dourados.

Sobre o último ponto, “fora do preconceito” (se é que há), as estudantes mencionaram as lutas por direitos das comunidades indígenas e a felicidade com que se relacionam entre si. O grupo provocou a turma sobre a necessidade de repensarmos o que aprendemos até o momento sobre os povos e também sobre o interesse nos temas debatidos em aula.

O terceiro grupo escolheu como tema “A produção artística Kadiwéu”, escolhido pelo fato de uma das participantes ter relações com os indígenas Kadiwéu, por ser originária da cidade de Bonito/MS, local de presença desse povo. Essa estudante em questão afirmou ter acesso à cultura Kadiwéu, especialmente aos artesanatos, pelos incentivos de divulgação do município em função dos interesses turísticos, que têm as produções indígenas enquanto produtos do comércio local.

O grupo se baseou em um artigo sobre grafismos Kadiwéu (Iuvario, 2012). Mencionaram as entrevistas contidas no estudo com artistas indígenas, que apontam suas produções a partir do sentido de orgulho étnico. Para além das cerâmicas, mais comumente associadas a esta coletividade, os grafismos Kadiwéu também estão presentes nas pinturas corporais como sinalização de proteção e do lugar de pertencimento intracomunitário. As produções, tanto nas cerâmicas e outros objetos, quanto nos corpos, são indicadas como comunicação e compartilhamento de conhecimentos.

O grupo apresentou um vídeo produzido por Lourival Matchua, professor Kadiwéu, que deu aula para a estudante natural da cidade de Bonito/MS. A estudante relatou a oportunidade de acessar outras narrativas distintas das noções coloniais presentes nos materiais didáticos, a partir da experiência de estudo mediada por professores/as indígenas (Lourival e sua esposa). Esse acesso foi oportunizado pelo ensino em escola estadual, o qual a estudante disse agradecer. Um fato relevante é que, por ter tido esse acesso, a estudante imaginava ser comum conhecer a história através de outros pontos de vista, estranhando o fato de as colegas não terem experiências similares. Foi interessante perceber o processo de naturalização da estudante a

partir de seu contexto de aprendizado. Por fim, o grupo propôs a construção coletiva de um painel com imagens de produções Kadiwéu a serem coladas num papel com a realização de escritas e desenhos.

Para o sexto encontro (*AULA 6*) tivemos a presença da indígena estudante de psicologia Lauanda Liz Ribeiro Ramires, pertencente ao povo Guarani e moradora da Reserva Indígena de Dourados, que tem parentesco com Marçal de Souza¹⁶⁸ (Tupã'i). Liz (como é conhecida) estava como orientanda de Iniciação Científica da professora Catia. Estavam pesquisando as reivindicações e denúncias realizadas pelo Conselho de Mulheres da Kuñangue Aty Guasu, especialmente no que diz respeito às violações e negligências aos corpos-territórios das mulheres. Dentre as partilhas de Liz, houve o relato pessoal/comunitário do falecimento de uma amiga na escola, por negligência e racismo institucional, devido à negação de atendimento de saúde pela equipe móvel do SAMU até a Reserva Indígena, sendo um evento marcante na experiência da estudante.

Liz comentou sobre a importância da liderança Marçal de Souza, confluindo de maneira especial com o grupo que escolheu apresentar a trajetória e luta do líder Guarani nesse encontro. O grupo iniciou a apresentação distribuindo para a turma o texto produzido pelo Movimento dos/as Trabalhadores/as Sem Terra (MST) e divulgado no *site*¹⁶⁹ da organização, no qual discorrem sobre a vida e luta de Marçal de Souza.

As/os estudantes apresentaram elementos da trajetória pessoal de Marçal, como o fato de ter sido adotado por pessoas não indígenas, por ocasião de ter se tornado órfão ainda criança, e da sua resistência frente às arbitrariedade e violência conduzidas pelo Estado, fazendeiros e capitães indígenas. Destacaram a luta de Tupã'i contra a expropriação e exploração dos territórios indígenas, apresentando a firmeza da liderança em não ceder às tentativas de aliciamento de empresários na extração de madeiras da RID.

Sobre o assassinato de Marçal, acontecido em 1983, no território de Campestre (hoje parte do tekoha Ñanderu Marangatu), um dos estudantes afirmou sentir nojo pelo enredo de articulação entre os mandantes-latifundiários, os pistoleiros e a morosidade/desinteresse/cumplicidade da Justiça Federal no processo de apuração do caso, que foi prescrito nos anos 2000. Segundo o estudante, esse é um motivo que temos para chorar,

¹⁶⁸ Marçal de Souza, com nome indígena de Tupa'i, conhecido como voz de trovão, foi uma grande liderança do povo Guarani. Tupã'i participou da articulação do movimento indígena a nível nacional e fez o pronunciamento ao papa João Paulo II quando de sua visita ao Brasil na década de 1980 (Prezia, 2006).

¹⁶⁹ Texto lançado na data dos 38 anos da memória do assassinato de Marçal. Ver: <https://mst.org.br/2021/11/25/marcal-de-souza-lider-indigena-guarani-assassinado-por-defender-diretos-dos-povos-originarios/>

assim como pelo processo colonial de invasão, afirmando ter sido emocionante fazer a disciplina ao ser apresentado a outras narrativas da história até então desconhecidas em termos críticos. Um detalhe importante a ser feito, é que este estudante era a pessoa com mais idade da turma, tendo como ocupação profissional a docência em uma instituição federal de ensino.

O grupo finalizou a apresentação dizendo que “tomba um homem e nasce um herói”, para qualificar o acontecimento do assassinato de Marçal e permanência da sua luta como referência histórica para os povos indígenas do Brasil. Ainda, ressaltaram o fato de que nenhum dos envolvidos no assassinato foi responsabilizado pelo crime, em função de, entre outros motivos, até o governador à época ser contra a condenação dos criminosos. A frase final do grupo foi: “Não podemos deixar essa história ser esquecida”.

Após a apresentação do grupo, Catia convidou Felipe Johnson (antropólogo) e Gustavo de Oliveira, este último vinculado como estudante convidado da disciplina além de componente da equipe docente, para comentar sobre a apresentação do grupo. Os convidados qualificaram e descreveram o sistema de capitania nas Reservas Indígenas, o qual Marçal enfrentou politicamente, como metodologia de dominação do Estado frente às comunidades, conduzido pelo *modus operandi* militarizado e violento da figura do “Capitão Indígena”, criado pelas instituições indigenistas (SPI), com o objetivo coercitivo de gestão dos territórios, caracterizada pela inclusão de um cargo estranho aos modos originários de organização social e pautado na hiper verticalização das relações de mando e poder.

Acompanhado dessa hierarquização de poder no sistema de sociabilidade indígena, comentaram ter ocorrido a patriarcalização das relações a partir do domínio dos homens, como analisado pela indígena antropóloga Lucia Pereira (2020). De acordo com os convidados, o processo de perseguição e assassinato de Marçal de Souza escancara as relações entre o público e o privado na efetivação das violências contra os povos indígenas. Outro destaque que dialogou com o tema foi sobre as violências promovidas pelo Estado e os empresários durante a ditadura militar, que estima o assassinato de ao menos 8.350 indígenas durante esse período (Brasil, 1967/2013), tendo sido feita a apuração/escuta com apenas 10 dos 305 povos indígenas reconhecidos no Brasil, o que alerta para números exponencialmente maiores sem que o Estado tenha se responsabilizado pela reparação de seus crimes contra as coletividades indígenas.

O segundo grupo optou por debater as perspectivas latino-americanas sobre os prismas sociais e políticos de análise da realidade local e mundial sob o título de “Pensamento Social e Político Latino-americano”. Para isso, selecionaram três epistemologias latino-americanas: (1) política selvagem; (2) mundos possíveis (ch’xi); e (3) feminismos de(s)coloniais. Uma característica importante desse grupo, que diz sobre a escolha do tema, foi a aproximação

prévia das/os estudantes com a graduação em Relações Internacionais e o diálogo com teorias da América Latina.

O grupo iniciou a apresentação problematizando o discurso de neutralidade da ciência, a partir da afirmação de que “toda teoria é feita por alguém e com algum propósito”, em alusão a uma afirmação de Robert Cox (1981). Essa afirmação veio acompanhada da compreensão compartilhada pelas/os estudantes de que a realidade não é externa ao pensamento sobre ela, e por isso indissociável das questões sociais e políticas que acompanham os processos históricos e as conjunturas nas quais as teorias são produzidas. Trouxeram também a noção de que “a cabeça pensa a partir de onde os pés pisam” (Boff, 1997).

Para apresentar as três perspectivas latino-americanas, o grupo fez um breve apontamento sobre a história do continente ser perpassada pelas experiências comuns da colonização, revoluções, ditaduras, governos desenvolvimentistas e disputas políticas colonialistas. Como contraponto às iniciativas coloniais, apresentaram a noção de Abya Yala enquanto compreensão do povo Kuna, representativa dos modos específicos de identificação dos territórios e sociabilidades dos povos da América Latina.

Sobre a perspectiva teórica da Política Selvagem, o grupo apontou a relação com as teorias marxistas que analisam a sociedade a partir da compreensão de que a ordem social de dominação é organizada em superestrutura e infraestrutura de poder, sendo necessários pensamentos alternativos a essa lógica de dominação estruturante para refletir criticamente sobre a realidade social. Um estudante qualificou, desde sua experiência e avaliação, as aulas e os debates envoltos enquanto vetor contra esses sistemas de poder.

Quanto à noção de Mundos possíveis (*ch'ixi*), as/os estudantes atribuíram sua origem a partir das sistematizações da intelectual aimará¹⁷⁰ Silvia Rivera Cusicanqui¹⁷¹, gestada em sua experiência militante de oficinas de história oral com comunidades e movimentos sociais. Fizeram a importante ressalva da dificuldade/impossibilidade de tradução do termo *ch'ixi* por se tratar de uma compreensão indígena específica, mas com a possibilidade de descrição e compartilhamento da perspectiva entre outros povos. Nesse aspecto, trouxeram os limites da tradução e sua proximidade com a “traição” daquilo que se busca traduzir.

De acordo com o grupo, a concepção *ch'ixi* é um convite para aproximação entre as diferenças que não podem ocorrer de cima para baixo e nem de fora para dentro, portanto,

¹⁷⁰ Povo originário da região andiana, falantes da língua de mesmo nome da etnia.

¹⁷¹ Silvia Rivera Cusicanqui é militante, socióloga, historiadora e professora da Universidad Mayor de San Andrés, em La Paz, Bolívia. Sobre a autora e sua obra publicada em português, ver: <https://editoraelefante.com.br/um-mundo-chixi-e-possivel-silvia-rivera-cusicanqui-na-elefante/?srsltid=AfmBOocYIWbnAjsZEWVQ7T3sNTZq3u6t4r8mxwTUfEVGV5jykIpVAho>

originadas de forma horizontal e localizadas na realidade social e política dos povos e suas organizações. E que essa aproximação se realiza de modo que um não precisa se converter no outro, mas que ao se articularem estabelecem relações singulares conservando as diferenças, algo próximo do que Ailton Krenak (2022b) conceitua como as alianças afetivas.

A perspectiva dos Feminismos De(s)coloniais foi apresentada como produção das vozes de mulheres subalternizadas pelo patriarcado, capitalismo e racismo. Destacaram parte da história do feminismo e suas ondas, apontando a perspectiva de(s)colonial como delineada a partir da autonomia do Estado, inclusão de outras mulheres (negras e indígenas), busca por justiça social, e crítica ao feminismo burguês. Algumas provocações importantes foram feitas pelo grupo: “a gente (mulheres) quer estar no lugar dos homens e reproduzir as políticas de dominação? O que a América Latina quer ser?”

O terceiro e último grupo trouxe o tema dos “Trajes do povo Terena”. A princípio, compartilharam a experiência de uma parentela Terena que fez um deslocamento do estado de Mato Grosso Sul para o Mato Grosso, sendo uma mobilidade permeada por dificuldades. Esse processo foi qualificado como árduo, porém mobilizado pela perspectiva de vida melhor para as gerações futuras. Alguns elementos sobre a territorialização dessa parentela foram apontados pelo grupo, como a proximidade das cidades, o distanciamento de algumas práticas culturais, as políticas de resgate da língua e trajes tradicionais.

Para maior aproximação com o tema, o grupo trouxe alguns trajes e colares Terena, cedidos por uma indígena na época eleita como “Miss Indígena” da Reserva Indígena de Dourados, fato que despertou a curiosidade da turma. As/os estudantes foram convidadas/os a se acercarem das peças para conhecer.



Foto 56. Roupas de Miss. Peças do vestuário de Miss Indígena (povo Terena).

Iniciamos o sétimo e último encontro (*AULA 7*) com apresentação do grupo sobre a educação de crianças Kaiowá e Guarani. De acordo com o grupo, seria “explorado a beleza de ser criança indígena”, apesar de todas as questões étnicas e sociopolíticas perpassadas por esse pertencimento. Ressaltaram a relação entre racionalidade e sensibilidade nos processos educativos indígenas, nos quais as dimensões coletivas e comunitárias são compartilhadas para a preparação para a vida em comunidade mediada pelas relações sociais e afetivas. A espiritualidade foi destacada como um eixo fundamental desse processo, a exemplo dos rituais de batismo e de passagem entre os diferentes ciclos da vida.

O grupo trouxe o conceito de interculturalidade para falar da interação entre mundos e culturas distintas, que ocorre durante a educação das crianças nos espaços formais, pela educação escolar indígena, e fora, pelos trânsitos nas cidades. As/os estudantes mencionaram as potências dos encontros com as alteridades como possibilidade de aprendizado e diálogo com as diferenças. Contudo, destacam os conflitos interétnicos relacionados aos preconceitos e discriminações contra os indígenas quando da interpelação pelos não indígenas.

Após a apresentação do grupo, fizemos alguns comentários sobre a distinção entre a educação comunitária dos povos indígenas e a educação sanitária moderna/colonial-urbana. Um importante comentário avaliativo sobre nossa experiência pedagógica foi de que “a disciplina mostra isso, os outros mundos possíveis e outras educações”.

Essa discussão nos levou para o material preparado para a aula em questão que, dentre os diálogos, trazia alguns trechos da obra “Futuro ancestral”, de Ailton Krenak (2022b). Um destaque foi a apresentação de uma imagem para problematizar os diferentes modos de relação

de indígenas e não indígenas (latifundiários) com outros seres, neste caso a paisagem produzida pela devastação das árvores no trajeto da cidade de Dourados para o campus da UFGD.



Foto 57. Ecocídio. Sobrevivente do massacre ecocida-latifundista.

A exposição da imagem reflete a política do agronegócio de desmatamento e destruição da vegetação nativa para a comercialização de grãos transgênicos, que produz cenários de extermínio e “limpeza” de seres (vegetais e animais), convertendo a paisagem em um cemitério escancarado/ocultado. A imagem foi um elemento provocativo para a turma de possíveis modos de interpretação e escuta-análise das histórias narradas pelo registro das imagens, bem como dos territórios que ocupamos/convivemos.

Uma estudante compartilhou não acreditar que estávamos falando daquela árvore, pois, recorrentemente, quando do trajeto para a universidade reparava na “árvore solitária”, e que seu sentimento era de melancolia ao vê-la isolada na paisagem. Outra estudante trouxe outra interpretação, que questionava os motivos de terem deixado aquela única árvore ali, e que para ela tinha o sentido de esperança em ver aquele espaço novamente povoado por árvores. Em resposta a este questionamento, uma hipótese levantada foi de que a árvore poderia ser um local de refúgio do sol.

Outra partilha importante foi de uma estudante que achava ser natural a paisagem desertificada, sendo aquela “árvore solitária” uma entidade deslocada na paisagem, mas que depois percebeu que a árvore é nativa do lugar, e o restante – a plantação de monocultura – é que não era. Esse relato é representativo quanto à política ideológica do agronegócio, que propaganda e propaga o discurso de que os povos originários são invasores/estrangeiros e

que seus latifúndios são tradicionais, invertendo discursivamente as posições através da reconfiguração/deturpação da história desde as narrativas ideologizadas que mascaram a realidade.

Essa discussão trouxe para a cena o argumento de Manuela Carneiro da Cunha, em uma palestra proferida na aula inaugural do Programa de Pós-graduação em Educação e Territorialidade, em 2019, sobre o conflito entre o que se entende como civilização e barbárie, ao apresentar imagens contrastantes de um latifúndio e de uma agrofloresta, sendo ideologicamente propagado que a civilização está no latifúndio e sua homogeneidade, enquanto a agrofloresta e sua diversidade seria a barbárie. Essa perspectiva de civilização é configurada pelo único, homogêneo e ordenado, e a barbárie pela multiplicidade e desordem.

Entretanto, do ponto de vista socioambiental, temos a civilização enquanto empobrecimento/contaminação do solo e inserção de espécies exóticas para comercialização (agronegócio), que no âmbito econômico estão atrelados à concentração/acumulação de riqueza, desigualdade e violência, que contrasta e conflita com a diversidade de modos de vida e cultivos exercidos por povos originários historicamente e ideologicamente qualificados enquanto bárbaros.

Esse foi um sensível debate provocado pela imagem da árvore que guarda a memória e o sonho do território antigo, que remete às racionalidades e sensibilidades de defesa de nós-natureza, diálogos necessários e fundamentais para psicologias que compreendam que a natureza está dentro e não fora, e que os futuros possíveis perpassam por alianças afetivas com múltiplos seres, entre árvores, animais, rios e montanhas, compreendido como sujeitos tanto quanto os humanos, como nos ensinam diferentes povos indígenas e é reafirmado por Krenak (2022b).

A segunda apresentação foi realizada por um estudante de origem venezuelana, que abordou a relação entre espiritualidade, natureza e os seres que coexistem, diálogo muito próximo do que realizamos mobilizadas/os pela imagem da árvore. O estudante exemplificou essa relação a partir de práticas de cultivo e colheitas acompanhadas de rituais realizados pelos povos indígenas, considerando esse processo como algo sagrado. Essa perspectiva foi relacionada pelo estudante desde a compreensão ontológica de alguns povos, que compreendem que a matéria primeira do corpo humano é o milho, como presente entre alguns povos mesoamericanos (Pavón-Cuéllar, 2022).

O estudante pesquisou e compartilhou impressões sobre o povo Yanomami, por estarem situados geograficamente entre os territórios circunscritos por Brasil e Venezuela, elemento de identificação pessoal por sua condição de migrante, sendo relacionada à dimensão da

interculturalidade inserida nas relações estabelecidas pelos Yanomami em diferentes territórios. Ainda, comentou não possuir relações próximas com os povos indígenas em seu país de origem, apesar de ter populações originárias na região e a nomeação de sua cidade ser, inclusive, uma homenagem a uma liderança histórica, fato que aproxima as realidades de distanciamento entre indígenas e não indígenas em distintas geografias.

Gustavo de Oliveira, componente da equipe docente e matriculado como estudante na disciplina, apresentou sua pesquisa de Iniciação Científica vinculada ao curso de Letras, na qual analisa as poesias produzidas pelo jovem e professor Kaiowá Fabio Turibo. O poeta publicou o livro “Poéticas da realidade Kaiowá”, em 2021, sendo um compilado de seus escritos provocados por seu pertencimento étnico e o cenário de guerra vivenciado pelos Kaiowá e Guarani. As poesias de Fabio Turibo (2022) são baseadas em sua vivência, próximo da compreensão de escrivência de Conceição Evaristo. Gustavo compartilhou a percepção da dimensão terapêutica da escrita pelo potencial de desaguar o que dói e promover alegria, em referência à narrativa de Eduardo Galeano.

Na poesia “A natureza se foi”, declamada e interpretada por Gustavo na aula, há o relato sobre o processo de confinamento dos povos Kaiowá e Guarani, da mecanização do campo e o discurso de desenvolvimento, as ideologizações que escondem as políticas de destruição e as armas de guerra utilizadas pelos latifundiários contra os indígenas: “Onde o discurso era desenvolvimento/ Foi o fim do meu povo/ onde colocaram o meu povo em confinamento/ Onde começou a colocar a vida em sofrimento/ A natureza se foi/ A extinção do ser vivo tinha começado/ O veneno tinha chegado/ Monstros de ferro atacavam/ Os interesses do homem avançavam/ o discurso era produção/ Resultado foi a destruição/ Quem vivia e protegia também foi pro chão/ O monstro de ferro e o veneno/ O monstro da natureza/ e do povo Guarani Kaiowá...” (Turibo, 2022, p. 31).

A crítica à realidade vivida pelos povos Kaiowá e Guarani em confronto com as políticas de extermínio colonial são o cerne da poesia de Fabio Turibo (2022), que utiliza da linguagem da poesia, na avaliação de Gustavo, como o “chicote que bate em quem bateu”. Gustavo visualiza nas poesias de Fabio que o tekoha – o território sagrado – é o berço e escola para sua experiência de escrita, e declara que seu objetivo é disseminar a poesia indígena a partir dos escritos de Turibo (2022), que vem acontecendo em encontros com diferentes pessoas e universidades.

Ao final das apresentações e discussões, realizamos uma avaliação coletiva da disciplina por ser o último encontro. As avaliações foram as seguintes: elogio à abertura pedagógica do grupo docente pela didática e circulação da palavra, inspirando práticas para

experiências profissionais docentes; o processo de sensibilização para as realidades indígenas realizada de “forma franca”; o atendimento a temas de interesse, mas que são pontos desconhecidos e ignorados; a importância da disciplina na UFGD pela proximidade territorial da mesma com os povos indígenas, compreendendo a universidade enquanto espaço potente para transformação da realidade; inspiração para expressão através da escrita poética; o envolvimento gerado pelos elementos artísticos compartilhados durante a disciplina, contribuindo para produção artística pessoal; valorização da disciplina por proporcionar “outras pedagogias”; a importância da disciplina pelo tema, debates e proposta pedagógica; ser “um espaço para sonhar outras formas de ser/estar”, em que foi possível exercitar a perspectiva freireana de educador/a-educando/a e educando/a-educador/a; qualificação das aulas como sementes plantadas; a necessidade e importância da articulação entre as turmas da residência e graduação pelos distanciamentos que há entre os cursos; e abertura de janelas para outros mundos.

Com essas boas e bonitas palavras, encerramos a disciplina com a metáfora de lançar sementes de teko porã¹⁷².

6.4 Avaliações possíveis: especificidades e intersecções entre as experiências

Neste tópico tecemos algumas avaliações sobre as expectativas, realidades e dificuldades encontradas nas três experiências de oferta das disciplinas como parte do campo da pesquisa. De antemão, podemos dizer que foram vivências muito especiais, cada uma com suas singularidades, mas que coincidem em alguns aspectos, tais como os que mencionaremos.

Uma das características marcantes da experiência na UFMG foi a composição da equipe docente, que reuniu diferentes pós-graduandas/os, junto à professora-orientadora, e os anseios para a contribuição com processos formativos desde os nossos temas de investigação e atuação/militância. Essa foi uma confluência de horizontes e compromissos ético-políticos, que foi determinante para a realização da disciplina da forma em que ocorreu, bem como para os frutos desse processo.

Nesse sentido, a expectativa de colaborar com a formação de estudantes de graduação, desde perspectivas críticas que inserem os temas dos povos indígenas e quilombolas no currículo acadêmico da psicologia, foi satisfatoriamente atendida. Nesse propósito, tivemos a alegria de contar com uma turma sensível e engajada, sendo receptivas/os e participativas/os

¹⁷² Modo bonito/belo de ser na concepção Kaiowá e Guarani.

na construção da experiência enquanto um projeto coletivo. Essa característica se evidenciou na presença nas atividades de sala e externas, bem como na qualidade das elaborações dos trabalhos, estas últimas com capacidade para se tornarem produções de difusão para além da disciplina, como resumos e artigos científicos, tal como estimulamos as/os estudantes e cogitamos em organizar como dossiê¹⁷³.

Houve algumas cenas marcantes na disciplina. A primeira delas foi quando fomos à inauguração da Feira Abya Ayala e escutamos as lideranças indígenas falarem sobre suas realidades e concepções de mundo. Especialmente a fala do cacique Merong (Presente, hoje e sempre em nossos corações-memórias!), foi algo que ressoou e nos acompanhou durante todo o processo formativo, sendo uma indicação da importância de possibilitar acontecimentos como este para a transformação dos imaginários e sensibilidades.

Uma segunda cena marcante foi o texto de um estudante, escrito pela ocasião da primeira atividade avaliativa, que consistiu na realização de pesquisa de referências artísticas indígenas e/ou quilombolas, em que afirma ter a sensação/percepção de ter sido roubado de sua história em função do apagamento de sua origem familiar quilombola, que pôde ser conhecida quando da busca por elementos originários de seu próprio território. A firmeza e profundidade da afirmação do estudante foi algo que atravessou toda a equipe docente, que nem de longe imaginávamos esse tipo de alcance quando da proposição da disciplina, tampouco da atividade em questão.

A matrícula e narrativa das/os estudantes dos últimos períodos do curso na disciplina também foi algo que nos impressionou, por apesar de não precisarem dos créditos para a conclusão, somada à condição de cansaço dessa etapa da graduação em um momento de retorno às atividades presenciais, após a Pandemia da Covid-19, conceberem a experiência de diálogo com os povos originários como algo imprescindível para a formação profissional. Essa perspectiva nos confirma que há a demanda pela aproximação com as temáticas indígenas e quilombolas, tal como avaliamos quando da proposição da disciplina, sendo uma lacuna e limitação do currículo formativo, que requer mobilizações para atualização e transformação, de modo a atender a necessidade formativa das/os estudantes e as exigências das comunidades.

A dificuldade que podemos apontar, mas que ainda assim se caracterizou como potência, foi a condensação das realidades indígenas e quilombolas em uma única disciplina com o tempo e condições limitadas pelo programa semestral. Como pudemos notar com as

¹⁷³ Esse planejamento segue em aberto em função dos acúmulos de trabalho da equipe docente, questão que não permitiu a organização do material, mas que seria um registro valioso.

demais experiências com enfoque junto aos povos indígenas, são muitos elementos e conteúdos a serem compartilhados e produzidos em tão pouco tempo, o que carece de mais espaços para serem abordados de forma cuidadosa e comprometida.

Apesar disso, o envolvimento da equipe docente com os temas e o comprometimento da turma com a proposta oportunizou a aproximação com as condições e perspectivas indígenas e quilombolas, que por sua vez possuem confluências e especificidades a serem reconhecidas. Nesse sentido, compreendemos ser necessária a inclusão não apenas de uma disciplina, mas de diferentes espaços, teóricos e de práticas, nos quais seja possível o diálogo com essas populações, bem como outras subalternizadas e com o contexto latino-americano.

O interesse de diálogo com as perspectivas indígenas foi algo compartilhado pelas estudantes de Psicologia da UFPE que, embora sendo em sua maioria graduandas/os dos primeiros semestres da formação, apresentavam concepções críticas à realidade social e à própria Psicologia enquanto ciência e profissão. Estas/es manifestavam incômodos com as narrativas coloniais presentes na Universidade e no curso, a partir do contato com autoras/es críticas/os, o que se potencializou com a abertura para os deslocamentos produzidos desde os diálogos com os povos indígenas.

A expectativa da equipe docente tinha justamente este sentido, de que com as propostas estético-político-pedagógicas pudéssemos produzir sensibilidades e reflexividades comprometidas ético-politicamente com os povos originários. Esse movimento foi possível em função da fertilidade dos questionamentos e engajamento da turma com as narrativas indígenas, que por sua vez se articulavam com conhecimentos prévios relacionados à interlocuções com autoras/es negras/os.

A experiência na UFPE foi potencializada por meio da redefinição metodológica de incentivo do protagonismo das/os estudantes. Esse foi o principal marco que possibilitou a construção de várias cenas preciosas através da preparação e condução dos encontros pelas/os próprias/os estudantes. Desse processo destacamos a intervenção relativa ao texto de Ailton Krenak (2022b), especialmente da temática relacionada aos rios, e a mobilização política em torno da discussão de Projetos de Lei enquanto simulação da participação popular e o compartilhamento do Movimento Amazônia de Pé. Além dessa, destacamos a mobilização estética conduzida pelo grupo que trouxe o debate sobre os sonhos desde as perspectivas indígenas, com enfoque ao povo Yanomami, promovendo a sensibilização coletiva.

A dimensão estético-epistêmico-política e o exercício da criatividade foi a marca da experiência na UFPE, que teve como impulso as sensibilidades criativas de Jaileila, que desde o início nos apontou esse caminho como prática docente, articulada aos princípios da

amorosidade e da constituição de comunidades de conhecimento com base em bell hooks (2017).

Vinculado a este desejo e planejamento, foi fundamental o deslocamento do espaço da sala de aula convencional para a sala de atividade de grupo, demonstrando que há várias facetas no processo de ensino-aprendizagem, inclusive as condições do ambiente quanto à oferta de conforto e ruptura com as tradicionalidades, sendo esse movimento uma possibilidade de leveza na produção do conhecimento ainda que tratando em alguns momentos de temáticas difíceis.

Durante o processo formativo tivemos diversos retornos positivos advindos das/os estudantes sobre a proposta da disciplina e as afetações produzidas. Destacamos a dimensão do acolhimento e cuidado sentido e verbalizado pelas/os estudantes, tanto na preparação dos materiais e planos de aula quanto com as perspectivas e contribuições das/os estudantes durante os debates. Essa condição envolve a percepção estudantil em relação à dedicação docente, o envolvimento com as temáticas e o reconhecimento/validação das vozes estudantis na produção e circulação do conhecimento. Ainda, tivemos retornos sobre os efeitos das discussões na mudança de percepção e relação das/os estudantes com seus entornos, o que aponta para a fertilidade das sementes compartilhadas para a provocação transformadora.

Quanto às dificuldades, ressaltamos as condições estruturais, tal como por ocasiões de falta de água e relacionadas à pouca iluminação, que implica na insegurança do campus, tendo que suspender aulas presenciais. Essas são situações que dizem respeito à precarização das Universidades públicas. Além disso, no planejamento inicial da disciplina havíamos pensado algumas atividades externas, mas que pelos termos da burocracia e dos recursos envolvidos nesses trâmites não se efetivou, ficando para uma próxima experiência. Cabe destacar que nada disso comprometeu a qualidade e a potência do processo formativo, tendo sido intensamente proveitoso, reverberando nas/os estudantes e na equipe docente.

A disciplina na UFGD foi mais do que especial por ter representado o retorno ao chão/tekoha das inquietações, marcando de forma simbólica a finalização dessa parte do campo da pesquisa. Retornar com uma proposta de enfrentamento àquilo que produz incômodos é uma dimensão importante dos problemas de pesquisa, que de certa forma justifica o fazer científico, mas que nem sempre é possível de ser realizado. Nesse caso, a viabilidade foi proporcionada pela confluência entre os caminhos da pesquisa e a permanência da parceria e disponibilidade da professora Catia, sendo imprescindível para a gestação dessa experiência.

Como nas disciplinas anteriores, contar com uma equipe docente ampliada foi algo favorável, especialmente se tratando do desafio da oferta pedagógica para uma turma de

aproximadamente 60 estudantes. Essa dimensão quantitativa foi um dos marcos da experiência na UFGD, que exigiu de nós a reorganização da metodologia com o convite à participação das/os estudantes na apresentação de trabalhos envolvendo as temáticas abordadas pelo plano de ensino e com base nas bibliografias indicadas. O apoio de pessoas da equipe docente na supervisão e orientação dos grupos foi fundamental, especialmente por se tratar de uma turma de estudantes recém-ingressadas/os na universidade, não tão familiarizadas/os com as dinâmicas acadêmicas. Ainda assim, tivemos contribuições preciosas, tal como a preparação do *zine* sobre a artista indígena local Aline de Souza da Silva, que transbordou a sala de aula e foi distribuído pelo campus, além de se tornar um material para a própria artista e virar um *QR Code* de amplo acesso.

A distância das/os estudantes em relação aos povos indígenas da região foi algo marcante, pela expressiva concentração indígena no território, mas que confirma a permanência de uma realidade que já conhecíamos e que tem a ver com a ideologização política do agronegócio referente aos povos originários. Em contraponto, a disciplina consistiu em uma ação pedagógica e política de desideologização das perspectivas coloniais e de aproximação com as compressões e cosmovisões dos povos indígenas, com destaque para o diálogo com os modos e epistemes Kaiowá e Guarani.

Nesse horizonte, a experiência mais marcante foi a visita à Oga Pysy, localizada nos arredores da FAIND, e a oportunidade de ter uma aula com o ñanderu Eduardo. Esse acontecimento materializa nossos sonhos de (des)aprendizados com os povos originários, que tomou contornos especiais pela condução sensível e potente do ñanderu, com o convite das/os estudantes para o contato com o jerosy (canto e dança), com as medicinas tradicionais (reza e preparo com casca de árvore), e com a potência da sua fala-conhecimento ancestral. Eduardo não nos poupou da interpelação crítica ao modelo karai kuera (não indígena) na destruição das condições de vida no mundo e mobilização negativa das divindades, nos responsabilizando e convocando a outros modos de agir e pensar.

Na disciplina da UFGD as dificuldades, ou melhor, desafios, também se converteram em potência, não sendo tão diferente nesse sentido em relação à UFMG e UFPE, tendo como características comuns a disponibilidade docente para as reorganizações necessárias. Nesse sentido, o quantitativo expressivo de estudantes foi aproveitado para contemplar a discussão a um número maior de pessoas logo no início da formação. Ainda sobre a composição estudantil, destacamos a presença de estudantes de origem venezuelana como uma potência na diversificação do espaço acadêmico, que exigiu em alguns momentos conversações no idioma espanhol, tanto de forma individual quanto na apresentação dos trabalhos, o que não foi um

problema pela abertura a essa alteridade e a compreensão da língua facilitada pela condição fronteiriça do território.

De maneira ampliada, para as três experiências foi marcante a potência da relação com as compreensões indígenas, e quilombolas no caso da UFMG, na formação em Psicologia, sendo uma forma de aproximação das perspectivas dos povos originários, tensionando as monoculturas do conhecimento, e provocando para a mobilização ético-política. Notamos que esta é uma demanda para a formação, sendo fundamental movimentos de atualização curricular e horizontes formativos para melhor atender as necessidades da realidade social e das/os estudantes.

Esse processo de inserção das temáticas dos povos originários no currículo universitário exige uma série de cuidados para que não se converta no esvaziamento e banalização do sentido ético-político, ou pior, que seja um espaço de reprodução de estigmas e violências. Nesse sentido, o compromisso social e o envolvimento docente com os povos indígenas e seus corpos-territórios são imprescindíveis, especialmente quando da possibilidade de condução e/ou participação dos próprios povos originários no processo formativo. Ainda, exige a reflexividade sobre as metodologias pedagógicas, a abertura para as reorganizações necessárias e a disponibilidade para produção de relações horizontalizadas, sendo esta uma condição de coerência político-didática.

Podemos avaliar, a partir das três experiências, que permanecem sedimentadas formações ideologizadas desde os discursos coloniais, que perpassam o ensino básico e constituem os imaginários colonizados/coloniais. Contudo, há inúmeras possibilidades e aberturas para os processos de desideologização através da apresentação de outras narrativas e epistemologias, sendo uma aposta importante e urgente de ser realizada. Nesse sentido, o diálogo com os povos originários, os processos históricos, sociais e epistêmicos que constituem essa interlocução possibilitam a politização da psicologia no sentido do reconhecimento das contradições e elaboração de perspectivas críticas, o que tem sido fortemente dificultado pelas incidências coloniais-capitalistas e neoliberais nas formações.

Com essas análises finalizamos este capítulo, com a mensagem-incentivo para que a categoria se permita e proporcione aproximações com os povos indígenas como horizonte para o exercício ético-político da profissão. De forma especial, para que as/os docentes de psicologia insiram as autorias e temáticas dos povos indígenas nos currículos acadêmicos, bem como façam movimentos de interlocução com pessoas e lideranças indígenas, como forma de potencialização da formação em Psicologia. Desejamos em breve acompanhar, de forma participativa, as transformações nos processos formativos e nas atuações junto aos povos

originários, principalmente na garantia de direitos e respeito às coletividades, para que atrocidades não mais sejam reproduzidas e que avancemos coletivamente no horizonte das alianças afetivas com os povos originários.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É preciso muito fôlego para chegar até aqui, tanto para quem escreve quanto para quem lê. Estamos seguros disso. Pois a relação entre Psicologia e Povos Indígenas é um tema profundo e sensível, que tentamos abordar com a densidade e cuidado necessários e/ou possíveis. Esse processo remete à história dos povos indígenas, do processo colonial, da psicologia enquanto ciência e profissão, das primeiras iniciativas das entidades representativas da categoria profissional em promover encontros com os povos originários, da formação em psicologia, da incidência de indígenas psicólogas/os, dentre outras.

Esse cenário se apresenta de forma contundente em nossa experiência justamente na graduação em psicologia, em 2014, quando da interpelação pela realidade vivida pelos povos Guarani Kaiowá e Guarani Nandeva, que ressoou na reconfiguração da consciência ideologizada pela narrativa colonial para se transformar no engajamento com a luta política dos povos originários.

Essa experiência dá origem às inquietações deste estudo, especialmente pela compreensão do pouco envolvimento do curso de psicologia nas condições de vida e resistência/reexistência dos povos indígenas, que com esta pesquisa percebemos que tem uma amplitude geográfica e temporal maior, se tratando de um contexto de violência brutal e brutalizante, tal como é a guerra enfrentada historicamente pelos Guarani Kaiowá e Guarani Nandeva no Mato Grosso do Sul, que é melhor definida como MASSACRE¹⁷⁴.

Nesse sentido, habitar o território de terras vermelhas dos Kaiowá e Nandeva nos levou ao questionamento das relações entre o distanciamento e as aproximações das psicologias com os povos indígenas, as relações históricas e as possíveis. As históricas para a compreensão dos processos sociais, políticos e epistêmicos envolvidos, e as possíveis para conhecer experiências engajadas e colaborar com movimentos de diálogo e compromisso ético-político.

Essa investigação nos levou, por um lado, para o estudo da história da ciência psicológica e seus desdobramentos na institucionalização da profissão no Brasil, e por outro, para a proposição de iniciativas de inserção dos conhecimentos indígenas na formação em psicologia. Este último aspecto constituiu um dos nossos incômodos quando da graduação em psicologia, sendo uma questão mobilizadora para a promoção de intervenções e sonhar com a transformação dessa realidade.

¹⁷⁴ A caixa alta é pela ênfase que esse enredo exige, do necessário alçar e levantar a voz coletiva, assim como em ações, para sonhar com o fim da miséria vivida por estes povos, tal como definida pela Aty Guasu (2012).

Nesse sentido, percorremos diversos caminhos, alguns retrospectivos, como revisitar e atualizar nossa própria experiência de relação com os povos indígenas, e outros prospectivos que, de forma feliz e bonita, puderam acontecer graças a diversos outros corações amorosos, rebeldes e inquietos que encontramos nessa trajetória. Esse percurso envolveu a recuperação da transição de Goiânia/GO para Dourados/MS, o trânsito para Belo Horizonte/MG, Recife/PE, novamente para Dourados/MS, chegando até o México, tal como registrado no capítulo “Caminhos/Palavras (Oguata/Ñe’e) entre a psicologia e os povos indígenas”.

Neste Capítulo, relatamos os encontros e desencontros com os povos indígenas desde a Psicologia. Em nossa formação, a participação nos movimentos indígenas e suas mobilizações minimizaram as lacunas da formação acadêmica. Deste processo, destacamos a potência da escuta das vozes indígenas, suas concepções originárias e suas múltiplas perspectivas para repensar as psicologias, as epistemologias, os horizontes políticos e utópicos.

O silenciamento e apagamento colonial produz a interdição da relacionalidade com os conhecimentos indígenas para a hegemonia dos saberes ocidentais, com propósito de perpetuação do poder colonial. A episteme e modo de produção/exploração moderno/colonial-capitalista tem nos direcionado para intensas e múltiplas degradações, da existência, das relações, e da própria ocupação do mundo. Nesse sentido, o diálogo com os modos originários e seus conhecimentos se torna urgente e imprescindível devido às fundamentações de intersubjetividade e cuidado com o espaço vivido e seus componentes vegetais-minerais-animais e outros. Esse é um dos (des)aprendizados que temos tido e que nos mobiliza para as interlocuções com os povos originários, sendo antagônicos aos princípios desumanizantes e destrutivos que acompanhamos de perto quando da vivência no MS e na circulação por outros territórios.

Nessa caminhada, nos deparamos com outras pessoas e espaços de formação que compartilham condições semelhantes quanto à degradação da existência realizada pelo modelo colonial-capitalista e distanciamento da ciência psicológica em relação ao contexto e aos povos indígenas, tal como as interlocuções realizadas com companheiras/os da UFMG, UFPE e Universidades mexicanas.

Esses encontros reforçaram a compreensão da necessidade de mobilização e intervenção, ao mesmo tempo que tivemos acesso às experiências de resistência, lutas e conhecimentos históricos. Destacamos as retomadas Kamakã Mongoió e Xukuru Kariri em Minas Gerais, a organização e luta dos Xukuru de Ororubá na recuperação e gestão do território originário em Pesqueira/PE, a rebeldia e autonomia revolucionária do movimento zapatista em

Chiapas/México, a coragem transformadora do autogoverno do povo *P'urhépecha* em Cherán (Michoacán/México) e suas tradições/conhecimentos que permanecem vivos nos povoados.

A intensidade dessas experiências e interlocuções reforçou a compreensão sobre a necessidade da (trans)formação da psicologia a partir de outras bases epistemológicas, especialmente as cultivadas historicamente pelos povos originários e demais coletividades subalternizadas pela modernidade/colonialidade. Temos entendido esse giro epistemológico como horizonte fundamental para promoção de outras racionalidades e sensibilidades que possam contribuir para a produção de outras sociabilidades, é o que propusemos no capítulo “Sulear político-epistêmico para as (trans)formações em psicologia”.

As contribuições mais densas deste estudo se encontram nos capítulos “Aproximações da psicologia com os povos indígenas no Brasil: panorama histórico” e “Campos-movimentos de produção de conhecimento: a formação em psicologia”, pelo fato de termos nos disposto a dois grandes desafios, respectivamente, a sistematização de um panorama histórico da relação entre psicologia e povos indígenas no Brasil, e a proposição de disciplinas com o tema de “Psicologia e Povos Indígenas” em três universidades diferentes. Foram exercícios trabalhosos, mas que nos proporcionaram importantes experiências e conhecimentos.

A partir do estudo dos estados da arte situamos historicamente as pesquisas da psicologia com os povos indígenas. Desse processo, constatamos que as primeiras investigações datam da década de 1980, duas décadas após a regulamentação da profissão no Brasil, e que há um relevante crescimento de trabalhos a partir dos anos 2000, apesar da literatura da área afirmar a escassez.

Uma problematização necessária é a localização geopolítica destes estudos, com significativa disparidade entre as regiões de maior concentração das populações originárias e as instituições de vinculação das pesquisas. A expressão desse cenário desigual é a hegemonia da região Sudeste em detrimento das demais, inclusive das localidades que possuem as maiores populações indígenas, como o Norte brasileiro.

Avaliamos essa condição como consequência da geopolítica do conhecimento, relacionada ao privilégio de recursos e incentivos à produção científica no Sudeste. Contudo, já é possível perceber a mudança desse cenário em função do processo de interiorização do Ensino Superior e da produção acadêmica de pessoas e coletivos nas periferias do País, que apontam para outras possibilidades, como a territorialização das produções elaboradas por sujeitos locais e historicamente destituídos do lugar de enunciação. As políticas de ampliação das universidades e a implementação das Ações Afirmativas têm sido fundamentais nesse processo de democratização do ensino a partir da possibilidade de inserção de sujeitos que

historicamente tiveram o acesso à educação superior negado, a exemplo dos povos indígenas, pessoas negras e estudantes de escolas públicas.

Nos estudos encontrados há uma multiplicidade teórico-metodológica, com distintas fundamentações, procedimentos, técnicas e instrumentos de pesquisa. Assim como a diversidade de populações indígenas abarcadas pelas investigações. Entendemos que os recursos de pesquisa constituem e são precedidos por planejamentos e decisões éticas, que por sua vez estão relacionadas a dinâmicas e compreensões políticas da realidade.

A partir dessa leitura, consideramos como imprescindível o alinhamento ético-político desde os interesses, demandas, reivindicações e perspectivas dos povos originários. O que em nossa trajetória está relacionado com a participação junto aos movimentos indígenas e suas organizações, articulada às perspectivas da Psicologia Social e estudos críticos ao processo colonial, tais como as concepções decoloniais, anticoloniais e contracoloniais.

Destacamos que compreensões com tradições racistas, descontextualizadas às realidades dos povos indígenas e de seus interesses, são estéreis para a promoção de intersubjetividades com as coletividades originárias, podendo ter reverberações na reprodução de práticas coloniais. Por isso, há que se atentar de forma crítica aos desenhos de pesquisa e propostas de interlocução.

Quanto às iniciativas do Sistema Conselhos, os materiais analisados estão circunscritos às produções do Conselho Federal de Psicologia (CFP) e Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP/SP), sendo essas as entidades da categoria que mais se propuseram ao diálogo com os povos indígenas. O marco inicial dessa interlocução é o Seminário Subjetividade e Povos Indígenas, organizado pelo CFP em 2004, como deliberação do Congresso Nacional de Psicologia (CNP) de 2001.

Esse foi um importante espaço pela reunião de lideranças, profissionais e representantes dos Conselhos Regionais de diferentes partes do País. O Seminário Subjetividade e Povos Indígenas também atendeu a demanda do movimento indígena em pautas específicas a serem dialogadas com a Psicologia. Desse encontro foram construídas orientações relevantes para aproximação da psicologia com os povos originários. Contudo, o fato de ter se configurado em uma ação pontual do CFP na década em questão e da relatoria do evento não ter sido difundida, gerou a despotencialização de possíveis desdobramentos.

A repercussão mais significativa desse processo foi a mobilização do CRP/SP, que após o Seminário tomou como tarefa a articulação das/os psicólogas/os de sua abrangência com os povos indígenas da região, promovendo a identificação e encontros desses agentes, resultando no Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas, em inúmeros encontros e na produção de

dois livros. As publicações do CRP/SP (2010, 2016) com o registro das conversações dos eventos organizados pela entidade consistem em uma das mais relevantes bibliografias da área, congregando narrativas das lideranças, de profissionais-pesquisadoras/es de psicologia e de outros campos do conhecimento.

Mais recentemente, a partir de 2020, temos o avanço desses diálogos mobilizados pela inserção de indígenas psicólogas nesse debate a partir da Articulação Brasileira das(os) Indígenas Psicólogos(as) (ABIPSI) e da consigna do movimento em “pintar a psicologia de urucum e jenipapo”. A emergência desse coletivo como sujeito no interior da psicologia tem apontado para importantes deslocamentos, desde a territorialização corpo-geopolítica das análises e atuações promovidas. Esse processo representa um giro enunciativo que questiona e instrumentaliza a psicologia desde um duplo lugar, interno e externo, característica do trânsito das pessoas indígenas em diferentes mundos.

Nesse sentido, é uma inserção potente, que pode ter importantes repercussões para as comunidades indígenas e para a própria psicologia, mas que requer o cuidado para a formação e as teorias não serem armadilhas de conversão catequética e destituição de saberes, assim como não reforçar imagens essencializadas pelo lugar de pertencimento que podem gerar pressões e equívocos.

Essa é uma condução que tem sido bem orientada pela ABIPSI, que tem sido responsável por articular e difundir as vozes das indígenas psicólogas. Dentre os alertas apontados pelas narrativas indígenas estão os relatos de racismo sofrido por estudantes indígenas durante a formação e a ausência de representatividade/referências nos cursos, questões que exigem atenção e enfrentamento como um compromisso comum e coletivo da categoria e agentes envolvidos.

As contribuições do capítulo “Campos-movimentos de produção de conhecimento: a formação em psicologia” estão relacionadas às propostas e experiências de inserção das disciplinas de Psicologia e Povos Indígenas na Universidade Federal de Minas Gerais, Universidade Federal de Pernambuco e Universidade Federal da Grande Dourados. Foram três processos formativos intensamente potentes quanto à realização dos diálogos com as realidades e os conhecimentos indígenas, intervindo de forma crítica e propositiva no contexto de ausência das interlocuções na formação em psicologia. Tivemos uma ótima receptividade do corpo estudantil, que se engajou nas atividades e proposições de forma dedicada e criativa.

Entendemos, a partir dessas experiências, que a lacuna na formação das/os profissionais quanto à relação com os povos indígenas é percebida pelas/os estudantes devido à descontextualização dos cursos frente à realidade social e dinâmicas sociopolíticas. Nessa

conjuntura, os diálogos com os povos indígenas se apresentam como caminho para a territorialização e politização da psicologia diante das contradições e conflitos da atualidade, tal como a despolitização alienante neoliberal, indicando horizontes valiosos para repensar os modos de vida e de pensamento.

O relevante das experiências concretas é que elas são determinantes para reforçar ou refutar nossas proposições, desde a viabilidade até a relevância. Neste caso, as disciplinas de Psicologia e Povos Indígenas, como avaliado por uma estudante, adquiriram o sentido de ser uma “janela” para imaginar possibilidades outras de racionalidades, sensibilidades e horizontes. Podemos dizer que foi uma aposta bem-sucedida, com seus limites, mas que pôde ser qualificada e contextualizada a cada território e coletivo de estudantes em que foi realizada, fugindo das dinâmicas engessadas, homogeneizantes, colonizantes, e produtoras de sofrimento e desencanto, as quais têm se difundido cada vez mais nas Universidades e sociedade de maneira geral.

Compreendemos que este trabalho está enraizado em uma proposta de compromisso ético-político com os povos indígenas desde a psicologia, e que possui a potencialidade de gerar bons frutos a partir do compartilhamento do cuidado e cultivo do *que fazer* a partir da coletivização de uma agenda de estudos e atuações, especialmente em duas direções: (1) o reconhecimento e constituição da história da psicologia e povos indígenas no Brasil (e em outras geografias) como forma de qualificação dessa aproximação; (2) e da promoção de processos formativos dialógicos entre a psicologia e os povos indígenas, com destaque para a inserção dos conhecimentos, demandas e reivindicações dos povos nos cursos de formação.

Nesse horizonte, entendemos como valioso o movimento cada vez maior de pesquisas em colaboração com os povos indígenas e realizadas pelas/os próprias/os pesquisadoras/es indígenas. É necessário o fomento dessas iniciativas como forma de potencializar as interlocuções, imprescindivelmente pautadas pelo compromisso social e ético-político com os povos originários. Dentre os campos férteis para relação, está a própria história da psicologia, sua epistemologia e aproximações realizadas com os povos indígenas, como buscamos fazer com esse estudo. A relevância disso é o reconhecimento dos conhecimentos já produzidos, o que pode colaborar com a realidade atual, o que deve ser atualizado e o que não contribui, como forma de avançar no debate e evitar a reprodução de equívocos.

Desse modo, sinalizamos para o seguimento do percurso investigativo histórico e crítico da história da psicologia. Esse processo se relaciona e colabora com a segunda proposta, de promover espaços formativos dialógicos entre a psicologia e os povos indígenas. Esse movimento pode ser feito de diferentes formas, a proposição de disciplinas e projetos nas

universidades com os povos originários é uma delas, que em nossa experiência se apresentou como potência para a (trans)formação.

Nesse sentido, as Universidades e entidades de psicologia, assim como os coletivos e profissionais, precisam se responsabilizar e se comprometer com esse exercício, sendo urgente o combate aos apagamentos epistemicidas/genocidas e inadmissíveis à continuidade das violências aos corpos-territórios indígenas. É necessário desnaturalizar a ausência dos povos indígenas da nossa ciência e profissão.

Como verbalizamos em atividades realizadas com estudantes de psicologia em território mexicano, essas são sementes ancestrais (*semillas ancestrales*) que foram plantadas em nosso corpo-território, especialmente no coração, a partir da relação de luta engajada com os povos originários, e que propagamos/espalhamos como passarinho (guyra em guarani) em formato de letras e palavras, que neste trabalho vão até aqui.

8 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, A. (2016). Extrativismo e neoextrativismo: duas faces da mesma maldição. In G. Dilger, M. Lang, & J. Pereira Filho (Orgs.), *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento* (cap. 1). Fundação Rosa Luxemburgo, Editora Elefante e Editora Autonomia Literária.
- Adichie, C. N. (2019). *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Adorno, R. C. F., & Pícoli, R. P. (2008). Cuidado à saúde de crianças kaiowá e guarani: notas de observação de campo. *Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano*, 18(1), 35-45. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12822008000100006&lng=pt&nrm=iso
- Adoue, S. B., & Johnson, F. (2020). Retomadas Guarani e Kaiowá: o socialismo indo-americano e a busca da terra sem mal. In S. Adoue, & D. A. Rubbo (Orgs.), *Espectros de Mariátegui na América Latina*. Lutas Anticapital.
- Albert, B. (2014). "Situação Etnográfica" e movimentos étnicos: notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. *Revista Campos*, 15(1).
- Alcantara, M. S. (2025). *Honrar as raízes é plantar as sementes para um novo reflorestar: trajetórias de permanência, movimentos de resistência e contracolonialidade de estudantes indígenas na Universidade Federal de Minas Gerais*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Almeida, M. D., Pedroso, J. S., Magalhães, C. M. C., & Aido, E. M. F. (2018). Contexto físico e sociocultural de uma aldeia indígena “Tembé” na Amazônia brasileira. *Revista Subjetividades*, 18(2), 93-104. <https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v18i2.7113>
- Almeida, M. D. (2022). O protagonismo feminino Tembé/Tenetehtar. In Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (Org.), *Pintando a psicologia de jenipapo e urucum: narrativas de indígenas psicólogos(as) no Brasil*. São Leopoldo: Casa Leiria.
- Almeida, D. T. (2022). Relato de experiência de uma psicóloga recém-formada atuando na Secretaria Municipal de Educação Escolar Indígena. In Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (Org.), *Pintando a psicologia de jenipapo e urucum: narrativas de indígenas psicólogos(as) no Brasil*. São Leopoldo: Casa Leiria.
- Alves, C. B., & Delmondez, P. (2015). Contribuições do pensamento decolonial à Psicologia Política. *Revista Psicologia Política*, 15(34), 647-661.
- Andrade, V. M., & Bueno, O. F. A. (2007). Neuropsicologia transcultural: grupo indígena guarani. *Estudos em Psicologia*, 2(3), 253-258. doi: 10.1590/S1413-294X2007000300007
- André, I. P. (2022). O processo de luto dos povos indígenas no contexto da pandemia da Covid-19. In Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (Org.), *Pintando a psicologia de jenipapo e urucum: narrativas de indígenas psicólogos(as) no Brasil*. São Leopoldo: Casa Leiria.

- André, E. F. (2022). Trajetória dos alunos indígenas Tikuna. In Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (Org.), *Pintando a psicologia de jenipapo e urucum: narrativas de indígenas psicólogos(as) no Brasil*. São Leopoldo: Casa Leiria.
- Aragão, T. (2022). Estudo comprova que Povos Indígenas e Tradicionais são essenciais para a preservação das florestas. *Socioambiental*. Recuperado de <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/estudo-comprova-que-povos-indigenas-e-tradicionais-sao-essenciais-para>
- Arias, G. S. (2008). *Psicodinâmica familiar a partir da percepção de crianças indígenas Guarani Mbya de São Paulo*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo.
- Arruda, R. (2010). Antropologia, Saúde e Povos Indígenas. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.
- Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as). (2020). *Por uma psicologia pintada de urucum e jenipapo*. Recuperado de https://www.instagram.com/p/CAxx1Xkn6K8/?img_index=1
- Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) – ABIPSI (Org.). (2022). *Pintando a psicologia de jenipapo e urucum: narrativas de indígenas psicólogos(as) no Brasil*. Casa Leiria.
- Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as). (2020). *Por uma psicologia pintada de urucum e jenipapo*. Recuperado de https://www.instagram.com/p/CAxx1Xkn6K8/?img_index=1
- Aty Guasu. (2012). *A vida mísera dos povos Guarani-Kaiowá despejados dos seus territórios antigos: despejo não*. Recuperado de <http://atyguasublogspot.com/2012/01/a-vida-misera-dos-povos-guarani-kaiowa.html>
- Azevedo, M. A. P., & Adorno, R. C. F. (2007). Juventude e reprodução entre os Guarani-Mbyá da Aldeia Morro da Saudade na periferia da cidade de São Paulo. *Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano*, 17(2), 64-73. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12822007000200009&lng=pt&nrm=iso
- Azevedo, D. R. (2020). *Artesania das práticas sociais e a existência inventiva das mulheres do Quilombo de Pinhões*. (Dissertação de Mestrado, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais).
- Bairrão, J. F. M. H. (2017). Protagonismo epistêmico dos povos indígenas: o papel da etnopsicologia. *Psicologia para América Latina*, (spe), 53-62.
- Baniwa, D. (2019). *Upurandú resewara: entrevista com Denilson Baniwa*. Usina. Recuperado de <https://revistausina.com/2019/07/18/upurandu-resewara-entrevista-com-denilson-baniwa/>

- Bara, O. (2008). *Psicologia e Povos Indígenas: enfrentando a questão da educação*. (Trabalho de Conclusão de Curso). Instituto de Psicologia, PUC-SP.
- Batista, M. Q., & Zanello, V. (2016). Saúde mental em contextos indígenas: Escassez de pesquisas brasileiras, invisibilidade das diferenças. *Estudos de Psicologia*, 21(4), 403-414. <https://doi.org/10.5935/1678-4669.20160039>
- Benites, T. (2014). *Rojerokyhina ha roikejevytekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos AtyGuasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil.
- Benites, E. (2021). *A busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá*. (Tese de Doutorado em Geografia). Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.
- Benites E., & Pereira, L. (2021). Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani. *Revista Tellu*, (44).
- Bernardes, A. G., Marques, C. F., & Mázaró, L. P. (2011). A diferença tornada tradicional: formas de objetivação de populações indígenas. *Estudo e Pesquisa em Psicologia*, 11(3), 913-932. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812011000300011&lng=pt&nrm=iso
- Berni, L. E. V. (2010). Ensaio para uma Epistemologia Trans (Disciplinar, Cultural e Pessoal) na mediação da Psicologia em sua Aproximação com os Povos Indígenas. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.
- Berni, L. E. V. (2016). A ciência, e o Brasil: Fundamentos para uma revisão epistemológica. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.
- Berni, L. E. V. (2017). Psicologia e saúde mental indígena: um panorama para construção de políticas públicas. *Psicologia para América Latina*, (esp.), 64-81.
- Berzuini, V. L. P. (2008). *Saúde reprodutiva em foco: conversando com universitárias da etnia Guarani-Kaiowá*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande.
- Bicalho, P. S. S. (2010). *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970- 2009)*. (Tese de Doutorado). Universidade de Brasília, UnB, Brasília, DF, Brasil.
- Boff, L. (1997). *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*. Petrópolis: Vozes.
- Botomé, S. P. (1979). A quem, nós, psicólogos, servimos de fato? *Psicologia*, 5(1), 1-16.
- Braga, C. F., & Campos, P. H. F. (2012). Invisíveis e subalternos: as representações sociais do indígena. *Psicologia & Sociedade*, 24(3), 499-506. doi:10.1590/S0102-

71822012000300003

- Brand, A. (2004). Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. *Revista Tellus*, 4(6), 137-150.
- Brandão, C. R. (1981). *Pesquisa Participante*. São Paulo: Brasiliense.
- Brandão, C. R., & Steck, D. (1999). Participar-pesquisar. In C. R. Brandão (Org.), *Repensando a pesquisa participante* (pp. 7-14). Brasiliense.
- Brasil. (2012). Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012.
- Brasil. (2014). Comissão Nacional da Verdade. Violação de direitos dos povos indígenas. Recuperado de <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/Volume%202%20-%20Texto%205.pdf>.
- Braz, W. A. (2019). *Tehêy de pescaria de conhecimento*. (Trabalho de Conclusão de Curso). Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais.
- Bringmann, S. F. (2007). A história indígena revisitada: a experiência Xokleng. In Wittmann, Luisa Tombini. *O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)*. Florianópolis: Letras Contemporâneas.
- Brostolin, M. R. (2007). Etnoeducação: uma análise a partir do gênero de ensino e sua articulação com o estilo de aprendizagem terena. *Construção Psicopedagógica*, 15(12), 106-121. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-69542007001100008&lng=pt&nrm=iso
- Brostolin, M. R., & Cruz, S. F. (2009). Estilos de aprendizagem e de ensinagem na escola indígena Terena. *Construção Psicopedagógica*, 17(14), 24-43. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-69542009000100004&lng=pt&nrm=io
- Brostolin, M. R., & Cruz, S. F. (2010). Ética e educação indígena: reflexões sobre os sentidos do aprender num contexto cultural diferenciado. *Construção Psicopedagógica*, 18(16), 45-54. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-69542010000100005&lng=pt&nrm=iso
- Buratto, L. G., Almeida, M. A., & Costa, M. P. R. (2012). Programa de comunicação alternativa readaptado para uma adolescente kaingang. *Paidéia*, 22(52), 229-240. doi:10.1590/S0103-863X2012000200009
- Cabreira, R. (2022). *A etnografia do Jegua Kaiowá e Guarani: uma descrição analítica registrada no grafismo indígena*. (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados).
- Cabrera, D. S. P. (2006). O cotidiano das famílias Terena: um estudo exploratório. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande.

- Caldeira, G. N. (1997 e 1998). *Um estudo sobre a brincadeira de faz-de-conta em crianças Xocó*. (Relatório de pesquisa de iniciação científica CNPq, POSGRAP). Universidade Federal de Sergipe.
- Calegare, M. G. A. (2014). Estratégias de mudança identitária para acesso a bens e serviços sociais na Amazônia. *Revista Psicologia Política*, 14(29), 151-169.
- Calegare, M. G. A., & Higuchi, M. I. G. (2016). Transformações das Identidades Coletivas em Comunidade no Alto Solimões/AM. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 32(3), 1-9. <https://doi.org/10.1590/0102-3772e323222>
- Camilo, M. (2010). Mário de Camilo. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.
- Camilo, R. (2010). Ranulfo de Camilo. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.
- Camino, L.; Torres, A. R. R. (2013). Origens e desenvolvimento da Psicologia Social. In L. Camino, A. R. R. Torres, M. E. O. Lima, & M. E. Pereira (Orgs.), *Psicologia Social: temas e teorias* (pp. 31-107). Brasília: Technopolitik.
- Campos, J. S. B. (2016). Preservação da cultura Kaingang pelo conhecimento dos antepassados. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.
- Cardoso, J. S. (2000). O resgate da identidade como estratégia de sobrevivência entre os Índios Pataxó. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Cardoso, A. D. L. (2004). Visonéu: uma reflexão sobre o idoso Terena, da aldeia Tereré, através do Rorschach. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande.
- Carneiro, A. S. (2005). A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. (Tese de Doutorado em Filosofia da Educação). FE/USP, São Paulo.
- Carvalho, R. N. (2023). *Kanhgág êg my há: para uma psicologia Kaingang*. Porto Alegre: Editora Abrapso.
- Castro, L. R., & Menezes, J. A. (2020). A economia “psíquica” importa? Descolonização e elementos subjetivos de re-inscrição social. *Revista Polis e Psique*, 10(1), 107-122.
- Castro, R. D., Lino, T., & Mayorga, C. (2020). Desobediências epistêmicas: propostas feministas e antirracistas em direção a um projeto de ciência e sociedade decolonial. *Cadernos de Estudos Culturais*, 2(24). <https://doi.org/10.55028/cesc.v2i24.11954>
- Castro, R., Dutra, J., Borges, L. A., Ferreira, F. L., & Mayorga, C. (2020). Psicologia social do racismo: uma experiência de resistência feminista decolonial. In É. Oliveira, M. Mesquita, & T. Souza (Eds.), *Feminismos, psicologia e resistências contemporâneas* (vol. 1, pp. 17-

-44). EDUFAL.

Castro-Gómez, S. (2005). Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: Edgardo LANDER, *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas* (pp. 87-95). Buenos Aires: Clacso.

Chamorro, G., & Combés, I. (2015). *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados: Editora UFGD, 2015.

Clastres, P. (2003). *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify. Original publicado em 1974.

Coelho, M. H. M. (2000). *O poder no Mito: as relações de poder na sociedade Xavante, analisadas através dos mitos*. (Tese de Doutorado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

Coimbra, M. C. C. (1997). *O grito sufocado de morte dos Kaiowá e o conceito psicanalítico de pulsão*. (Monografia, Especialização Latu Sensu em Psicologia Clínica: Teoria Psicanalítica), COGEAE, PUC-SP.

Coloma, C. A. (2010). A interculturalidade na Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.

Comité Clandestino Revolucionario Indígena & Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (2001). *En Puebla: la dignidad indígena*. Recuperado de: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/02/27/en-puebla-la-dignidad-indigena/>

Conselho Federal de Psicologia. (2004). *Gente da Terra*. Brasília: CFP.

Conselho Federal de Psicologia. (2019). *Referências Técnicas para Atuação das(os) Psicólogas(os) em Questões Relativas à Terra*. Brasília: Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas.

Conselho Federal de Psicologia. (2019). *Referências Técnicas para Atuação das(os) Psicólogas(os) com Povos Tradicionais*. Brasília: Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas.

Conselho Federal de Psicologia. (2022). *Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) junto aos povos indígenas*. Brasília: Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas.

Conselho Federal de Psicologia. (2023). Marco histórico: indígena psicóloga integra plenário do CFP. *Conselho Federal de Psicologia*. Recuperado de: <https://site.cfp.org.br/marco-historico-indigena-psicologa-integra-plenario-do-cfp/>

Conselho Federal de Psicologia. (2024). *Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) junto aos povos indígenas*. Brasília: Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas.

Conselho Indigenista Missionário. (2023). *Relatório Violência contra os povos indígenas no*

Brasil. Dados de 2022. Brasília: Cimi.

Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. (2010). *Psicologia e Povos Indígenas*. São Paulo: CRP SP.

Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. (2016). *Povos Indígenas e Psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP SP.

Cruz, M. Z. (1980). A percepção do ritmo musical entre adolescentes Xavante: um estudo exploratório. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1980.

Costa, C. A. (2022). Racismo ambiental la “ley viva” de los pueblos indígenas: Una lectura de la Teoría Crítica de los Derechos Humanos. *Ratio Juris (UNAULA)*, 17(35), 765-798. <https://doi.org/10.24142/raju.v17n35a15>

Cox, R. W. (1981). Social forces, states and world orders: beyond international relations theory. *Millennium*, 10(2), 126-155. Recuperado de https://www.unierfurt.de/fileadmin/public-docs/Internationale_Beziehungen/cox.pdf

Cuellar, E. B. (2020). *Para um homem novo, uma nova psicologia: Psicologia da Libertação de Che Guevara a Martín-Baró*. Parnaíba/PI: Terra sem Amos.

Cuervo, M. R. M., Radke, M. B., & Riegel, E. M. (2015). PET-Redes de atenção à saúde indígena: além dos muros da universidade, uma reflexão sobre saberes e práticas em saúde. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, 19, 953-963. <https://doi.org/10.1590/1807-57622014.1364>

Darã, A. L. (2010). Antonísio Lulu Darã. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.

Darella, M. D. P. (2010). A concepção de mundo com substrato da Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.

Delmondez, P., & Pulino, L. H. C. Z. (2014). Sobre identidade e diferença no contexto da educação escolar indígena. *Psicologia & Sociedade*, 26(3), 632-641. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000300012>

Denzin, N. K. (2017). Autoetnografía Interpretativa. *Investigación Cualitativa*, 2(1), 81-90.

Díaz Gómez, Alvaro, & González Rey, Fernando. (2012). Subjetividad política y psicologías sociales críticas en Latinoamérica: ideas a dos voces. *Universitas Psychologica*, 11(1), 325-338.

Dias, W. (2022). Jardim Mandala: um espaço alternativo em diálogo com a ciência, a arte, os saberes tradicionais e a espiritualidade. (Dissertação de Mestrado), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Domingues, E., Honda, H., & Reis, J. G. D. (2019). A etnopsicanálise de Devereux no filme Jimmy P.: uma introdução à clínica transcultural. *Psicologia em Estudo*, 24, 1-15.

<https://doi.org/10.4025/psicolestud.v24i0.38337>

- Dussel, E. (1993). *1492: O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes.
- Dutra, J. C. D. O., & Mayorga, C. (2019). Mulheres indígenas em movimentos: possíveis articulações entre gênero e política. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39(n. esp.), 113-129. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221693>
- Equipe Mapa Guarani Continental. (2016). *Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai*. Campo Grande, MS: EMGC.
- Evaristo, C. (2006). *Becos da memória*. Belo Horizonte: Mazza Editora.
- Fals Borda, O. (1977). Por la praxis: cómo intervenir en la realidad para transformarla. In *Crítica y política en ciencias sociales. Simposio Mundial de Cartagena*. Punta de Lanza.
- Fanon, F. (2008). *Pele negras, máscaras brancas*. Salvador: UFBA. Original publicado em 1952.
- Fanon, F. (2020). *Medicina e colonialismo*. Piauí: Terra Sem Amos. Original publicado em 1959.
- Faria, L. L., & Martins, C. P. (2020). Fronteiras coloniais, Psicologia da Libertação e desobediência indígena. *Revista Psicologia para América Latina*, 33, 33-42.
- Faria, L. L. (2021). *Psicologia em Movimento com os/as Kaiowá e Guarani: diálogos fronteiriços e desobedientes*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados/MS.
- Faria, L. L., & Martins, C. P. (2022a). Autoetnografia e a potência do habitar e (des)aprender com territórios indígenas: contribuições para de(s)colonizar a Psicologia. *Teoria e Cultura*, 17(3), 91-107. <https://doi.org/10.34019/2318-101X.2022.v17.38041>
- De Faria, L. L., & Martins, C. P. (2022b). Movimento (s) indígena (s) e psicologia social: desafios à de (s) colonização dialógica. *Revista Psicologia Política*, 23(56), 131-149.
- Faria, L. L. de, & Martins, C. P. (2023). “Terra é vida, Despejo é Morte”: Saúde e Luta Kaiowá e Guarani. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 43, e248877.
- Faria, L. L. de, & Martins, C. P. (2023). Movimento indígena e psicologia social: desafios à descolonização dialógica. *Psicologia Política*, 23(56).
- Faria, L. L., Nicodemos, B. J. B., Lima, G. C. P., & Martins, C. P. (2023). “Quando me sujo é quando mais me vejo”: psicologia, interculturalidade e assistência social. In: B. B. Bramilla, G. Nogueira, P. M. S. Jacinto & R. V. S. Rocha, *A Psicologia no Sistema Único de Assistência Social: fundamentos, desafios e horizontes teórico-metodológicos*. Salvador: Diálogos.
- Faria, L. L. (2024). *Por psicologias em movimento com povos indígenas: experiências com os*

Kaiowá e Guarani. Foz do Iguaçu/PR: EDUNILA.

Faria, L. L., & Mayorga, C. (2024). Alianças afetivas e intepistêmicas para sonhar práticas psicossociais e mundos outros. In: C. P. Martins & J. A. Menezes (Orgs.). *Insubmissas práticas psicossociais: tarefas do presente, questões urgentes*. São Carlos: Pedro e João Editores.

Farias, J. M., & Hennigen, I. (2019). A Tekoá Ka'aguy Porã: Espaço Ancestral e Produção de Subjetividade Mbya-Guarani. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39(n. esp), 53-66. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221659>

Félix, C. S. (2010). Cláudio da Silva Félix. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.

Fernandes, F. O. P. (2017). *A psicologia e povos indígenas: reflexões a partir do contato com os yepa mahsã no projeto rios e redes*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Faculdade de Psicologia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

Fernando, C. (2016). Aldeia Paranapuã na luta pela terra. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.

Ferraz, I. T., & Domingues, E. (2016). A psicologia brasileira e os povos indígenas: atualização do estado da arte. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 36(3), 682-695. <https://doi.org/10.1590/1982-3703001622014>

Ferreira, Á. L. M. C. M., & Souza, V. L. T. (2016). Os sentidos da docência para estudantes do magistério indígena: o papel da língua como mediação. *Estudos de Psicologia*, 33(2), 303-312. <https://doi.org/10.1590/1982-02752016000200012>

Figueiredo, M. V. (2009). Escrever, ouvir: perspectivas sobre o saber entre os Aweti do Alto Xingu. *Ide*, 32(48), 147-162. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062009000100017&lng=pt&nrm=iso

Flores Osório, J. M. (2021). Prólogo crítico: para abrir el debate. In: D. Pavón-Cuéllar, *Más allá de la psicología indígena: concepciones mesoamericanas de la subjetividad*. Ciudad de México: Editorial Porrúa & Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

França, V. A. (2008). Da aldeia à favela: estudo da identidade de índios Pankararu no Real Parque. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

Franz, F. (2022). *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Zahar. Original publicado em 1961.

Freire, P. (2000). *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP.

Freire, P. (1974). *Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Paz e Terra.

Garcia, G. V. G., Sobreira, P. A., Caroca, T. P., & Hoenen, F. J. M. (2024). A importância dos

povos indígenas para a preservação da natureza. *Foco*, 17(7).
<https://doi.org/10.54751/revistafoco.v17n7-038>

Garfunkel, J. (2010). Promoção de Saúde Mental Indígena. A experiência da Casai-SP. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.

Girão, S. A., & Ernandes, M. A. (2006). Construindo o “nós”: o trabalho de uma equipe – na reserva indígena de Dourados MS – por uma antropologia das negociações culturais. *Imagário*, 12(12), 287-293. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-666X2006000100015&lng=pt&nrm=iso

Godoy, M. G. G. (1995). *Teko Axy: O misticismo Guarani Mbya na Era do sofrimento e da imperfeição*. (Tese de Doutorado em Psicologia). Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Godoy, D. B. O. A. (2017). O método psicanalítico: pesquisas e populações indígenas. *Psicologia para América Latina*, (n. esp.), 6-22.

Godoy, D. B. O. A. (2016). Vozes do Brasil: Diferentes identidades, um devir intercultural? In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.

Gonçalves, L. J. M. (2007). *Entre culturas: uma experiência de intermediação em saúde indígena*. (Dissertação de Mestrado em Saúde Pública). Universidade de São Paulo, São Paulo.

Gonçalves, L. J. M. (2010). Psicologia e povos indígenas: uma experiência e algumas reflexões acerca do lugar do psicólogo. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.

Gonçalves, B. S. (2017). Parecer psicossocial da violência contra os povos indígenas brasileiros: o Caso Reformatório Krenak. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 37(n. esp.), 186-196. <https://doi.org/10.1590/1982-3703140002017>

Gonçalves, B. S. (2019). *Nos caminhos da dupla consciência: América Latina, psicologia e descolonização*. São Paulo: Ed. do Autor.

Gonçalves, L. J. M. (2016). Psicologia e povos indígenas: encontros na encruzilhada. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.

Gosso, Y. (1999). *Expressão de raiva em duas culturas: o papel dos componentes faciais no seu reconhecimento*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém.

Gosso, Y. (2005). *Peixe oxemoarai: brincadeiras infantis entre os índios Parakanã*. (Tese de Doutorado em Psicologia Experimental). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Gosso, Y., Morais, M. L. S., & Otta, E. (2006). Pivôs utilizados nas brincadeiras de faz-de-

- conta de crianças brasileiras de cinco grupos culturais. *Estudo em Psicologia*, 11(1), 17-24. doi:10.1590/S1413-294X2006000100003
- Grosfoguel, R. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1).
- Grubits, S. (1992). *A construção de uma identidade no conflito entre as culturas bororo e civilizada*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Grubits, S. (1995). *Bororo: Identity in construction*. (Monografias). Universidade Católica Dom Bosco – UCDB.
- Grubits, S., & Darrault-Harris, I. (2003). Ambiente, identidade e cultura: reflexões sobre comunidades Guarani/Kaiowá e Kadiwéu de Mato Grosso do Sul. *Psicologia e Sociedade*, 15(1) 182-200. doi:10.1590/S0102-71822003000100010
- Grubits, S., Darrault-Harris, I., & Pedroso, M. (2005). Mulheres indígenas: poder e tradição. *Psicologia em Estudo*, 10(3), 363-372. doi:10.1590/S1413-73722005000300004
- Grubits, S. (2010). Reflexões sobre Comunidades Indígenas do Centro-Oeste brasileiro. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.
- Grubits, S., Freire, H. B. G., & Noriega, J. A. V. (2011). Suicídio de jovens Guarani/Kaiowá de Mato Grosso do Sul, Brasil. *Psicologia: Ciência & Profissão*, 31(3), 504-517. doi:10.1590/S1414-98932011000300006
- Grubits, S. (2013). Desenhos e brincadeiras de crianças indígenas. *Cadernos de Estudos Culturais*, 5(10), 135-146. Recuperado de <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/3675>
- Grubits, S., & Sordi, A. (2017). Pesquisas nas comunidades indígenas: relações de justiça e igualdade. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, 37(92), 11-23.
- Guajajara, K. (2021). *Kwarahy Tazer*. Álbum. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Rwwy6EB54_Q
- Guimarães, D. S. (2016). A psicologia e a questão indígena no Brasil. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.
- Guimarães, D. S., Sousa, F. R., Benedito, M. A., & Achatz, R. W. (2016). Considerações sobre o trabalho com comunidades indígenas a partir do serviço “Rede de Atenção à Pessoa Indígena”. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.
- Guimarães, D. S., Lima Neto, D. M. Soares, L. M., Santos, P. D. D., & Carvalho, T. S. (2019). Temporalidade e corpo numa proposta de formação do psicólogo para o trabalho com povos indígenas. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39(n. esp.), 147-158. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221929>

- Gutierrez, D. M. D., Minayo, M. C. S., & Oliveira, K. N. L. C. (2012). Homens e cuidados de saúde em famílias empobrecidas na Amazônia. *Saúde e Sociedade*, 21(4), 871-883. doi:10.1590/S0104-12902012000400007
- Haesbaert, R., & Porto-Gonçalves, C. W. (2006). *A nova des-ordem mundial*. São Paulo: Editora UNESP.
- Haraway, D. (2009). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5), 7-41. Recuperado de <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>
- Hooks, b. (2017). *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade* (M. B. Cipolla, Trad.). Santos: Editora Martins Fontes.
- Hur, D. U., Couto, M. L. B. S., & Nascimento, J. S. (2018). Estudantes indígenas na Universidade: uma sessão de grupo operativo. *Vínculo*, 15(2), 99-119.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2023). Censo Demográfico 2022. Indígenas: primeiros resultados do universo. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
- Iuvaro, F. (2012). A criatividade artística Kadiwéu: entrevista com Benilda Vergílio. *Espaço Ameríndio*, 6(1), 69-96.
- Johnson, F. M., & Becker, S. (2023). “Quando cada caso não é um caso”: análise discursiva-etnográfica das violências estruturais estatais disparadas pela criminalização das existências e resistências Kaiowá e Guarani no sul de Mato Grosso do Sul. *Revista Direito e Práxis*, 14(2), 1338-1370.
- Karai, L. (2010). Luiz Karai. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.
- Kaxixó, L. (2016). Memória do sagrado enquanto resistência ao medo. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2010). *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2022a). Quando o povo indígena descobriu o Brasil. In A. L. M. Pontes, V. Hacon, L. E. Terena & R. V. Santos (Eds.), *Vozes indígenas na saúde: trajetórias, memórias e protagonismos* (pp. 37-69). Belo Horizonte: Editora Piseagrama; Fiocruz.
- Krenak, A. (2022b). *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kuñangue Aty Guasu. (2020, novembro). *Corpos silenciados, vozes presentes: a violência no olhar das mulheres Kaiowá e Guarani*. Dourados/MS: Kuñangue Aty Guasu. Recuperado

de https://lutafof.org/wp-content/uploads/2020/12/Corpos-silenciados_resumo_pag-simples_v04.pdf

Kuñangue Aty Guasu. (2022, fevereiro). *Intolerância religiosa, racismo religioso e casas de rezas Kaiowá e Guarani queimadas*. Dourados/MS: Kuñangue Aty Guasu. Recuperado de https://apiboficial.org/files/2022/03/Relato%CC%81rio_Intolera%CC%82ncia-religiosa-racismo-religioso-e-casa-de-rezas-queimadas-em-comunidades-Kaiowa%CC%81-e-Guarani.pdf

La Cadena, M. (2018). Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Estudos Brasileiros*, 69(1), 95-117.

Lacerda, L. T. (2003). A AIDS e as Índias Terena: uma questão epidêmica e de imaginário? (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande.

Lane, S. T. M. (1981). *O que é Psicologia Social*. São Paulo: Brasiliense.

Lima, M. B. de (Org.). (2022). *Oboré: quando a terra fala*. São Paulo: Tumiak Produções / Araboty.

Lima, M. E. O., & Almeida, A. M. M. (2010). Representações sociais construídas sobre os índios em Sergipe: ausência e invisibilização. *Paidéia*, 20(45), 17-27. doi:10.1590/S0103-863X2010000100004

Lima, M. E. O., Faro, A., & Santos, M. R. (2016). A desumanização presente nos estereótipos de Índios e Ciganos. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 32(1), 219-228. <https://doi.org/10.1590/0102-37722016012053219228>

Limberty, R. C. P. (2012). *A imagem do índio: discursos e representações*. Dourados/MS: Editora UFGD.

Limulja, H. (2022). *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*. São Paulo: Ubu Editora.

Lino, A. R. S. (2006). *Influência das relações familiares no ajustamento escolar da criança Kaiowá*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande.

Lipu, A. (2010). Alício Lipi. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.

Lisboa, F. S., & Barbosa, A. J. G. Formação em psicologia no Brasil: um perfil dos cursos de graduação. *Psicologia Ciência e Profissão*, 29(4), 718-737. Recuperado de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/pcp/v29n4/v29n4a06.pdf>

Londono, M. (1996). *A loucura entre os índios Witoto: uma aproximação fenomenológico-existencial*. (Monografia de Conclusão de Curso em Psicologia). PUC-SP.

Loureiro, C. (2010). O curador-ferido de crianças. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos*

indígenas. São Paulo: CRP-SP.

Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, 22(320).

Lulu, A. (2010). Anildo Lulu. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.

Luz, V. G., Faria, L. L., Johnson, F. M., & Machado, I. R. (2023). *Insegurança alimentar e nutricional nas retomadas guarani e kaiowá: um estudo em cinco territórios indígenas do Mato Grosso do Sul*. Brasília: FIAN Brasil. Recuperado de fianbrasil.org.br/ssanGK.

Luz, V. G., Faria, L. L., Johnson, F. M., Machado, I. R., & Leitão, R. M. (2024). Práticas e saberes das kokue em cinco retomadas Guarani e Kaiowá: (in)segurança alimentar e nutricional e modos de lutar pela recuperação da vida e do território. In: A. A. R. Ioris, L. Seraguza, & E. S. Ladeia, *Guarani e Kaiowá: modos de existir e produzir territórios* (volume V). Curitiba: Appris.

Macedo, A. C., Bairrão, J. F. M. H., Mestriner, S. F., & Mestrine Junior, W. (2011). Ao encontro do Outro, a vertigem do eu: o etnopsicólogo em equipes de saúde indígena. *Revista SPAGESP*, 12(2), 85-96. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-29702011000200009&lng=pt&nrm=iso

Macena, P. L. (2016). O tempo da criança e da natureza na educação diferenciada guarani. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.

Macena, S. K. (2016). Espiritualidade na essência da cultura Guarani. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.

Maciel, S. C., Oliveira, R. C. C., & Melo, J. R. F. (2012). Alcoolismo em indígenas potiguara: representações sociais dos profissionais de saúde. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 32(1), 98-111. doi:10.1590/S1414-98932012000100008

Maldonado-Torres, N. (2008). A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade (I. M. Ferreira, Trad.). *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (80), 71-114. DOI: [10.4000/rccs.695](https://doi.org/10.4000/rccs.695)

Maldos, P. (2010). A contribuição indígena na construção do nosso futuro comum. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.

Marcolino, C. (2010). Claudino Marcolino. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.

Marcolino, C. (2010). Creiles Marcolino. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.

Mariano, R. S. (2010). Renato da Silva Mariano. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.

- Marques, F. D., Sousa, L. M., Vizzotto, M. M., & Bonfim, T. E. (2015). A vivência dos mais velhos em uma comunidade indígena Guarani Mbyá. *Psicologia & Sociedade*, 27(2), 415-427. <https://doi.org/10.1590/1807-03102015v27n2p415>
- Martignoni, T. V. L. (2008). *Contato, sentimentos intergrupais e dívidas históricas: o caso dos indígenas em Goiás*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Universidade Católica de Goiás, Goiânia.
- Martín-Baró, I. (1996). O papel do psicólogo. *Estudos de Psicologia*, 2(1).
- Martín-Baró, I. (2017a). *Acción e ideología: psicología social desde centroamérica* (2a ed.). San Salvador, El Salvador: UCA. Original publicado em 1983.
- Martín-Baró, I. (2017b). O psicólogo no processo revolucionário. In F. Lacerda Júnior (Org./Trad.), *Crítica e libertação na Psicologia: estudos psicossociais* (p. 25-29). Petrópolis, RJ: Vozes. Original publicado em 1980.
- Martín-Baró, I. (2017c). A desideologização como contribuição da Psicologia Social para o desenvolvimento da democracia na América Latina. In F. Lacerda Júnior (Org./Trad.), *Crítica e libertação na Psicologia: estudos psicossociais* (p. 55-65). Petrópolis, RJ: Vozes. Original publicado em 1985.
- Martín-Baró, I. (2017d). O desafio popular à Psicologia Social na América Latina. In F. Lacerda Júnior (Org./Trad.), *Crítica e libertação na Psicologia: estudos psicossociais* (pp. 66-88). Petrópolis, RJ: Vozes. Original publicado em 1987.
- Martins, C. P. (2018). Pela gestação de outras saúdes e incontáveis modos de ser/estar o mundo. *Revista Ñanduty*, 6(8), 46-59.
- Martins, C. P. (2021, setembro/dezembro). “Desaprender 8 horas por dia”: psicologia e saúde indígena. *Fractal: Revista de Psicologia*, 33(3), p. 192-198. <https://doi.org/10.22409/1984-0292/v33i3/5846>
- Martins, C. P., Faria, L. L. de, & Menezes, J. de A. (2024). Reflorestar os sentidos a partir de saberes feministas e indígenas. *Revista Polis E Psique*, 14, e024005. <https://doi.org/10.22456/2238-152X.133927>
- Massimi, M. (1995). *Descoberta, ação, conhecimento e poder no Brasil colonial: estudos histórico-psicológicos*. (Tese de Livre Docência). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP – Ribeirão Preto.
- Maxakali (2008). Aprender a tradição Maxakali e respeitar. In Maxakali, *Hitupmã'ax: Curar* (pp. 12-15). Literaterras UFMG. Recuperado de http://www.letas.ufmg.br/padrao_cms/documentos/eventos/indigena/CURAR%20livro%20de%20sa%C3%BAde%20Maxakali.pdf
- Mayorga, C. (2007). *Otras identidades: mujeres, inmigración y prostitución* (Tese de Doutorado). Universidad Complutense de Madrid.
- Mayorga, C. (2014). Algunas contribuciones del feminismo a la psicología social comunitaria.

- Athenea Digital*, 14, 221-236.
- Medeiros, M. A. V. (2005). *O pai nos mitos amazônicos: uma leitura psicanalítica*. (Tese de Doutorado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Medina Huerta, E. (2018). Mintsita ka Tsipekua: el corazón y la vida. Apuntes hacia una psicología P'urhépecha. *Teoría y Crítica de la Psicología*, (10), 235-253.
- Melià, B. (1990). A terra sem mal dos Guaraní. *Revista de Antropologia*, (33), 33-46.
- Melo, J. R. F., Maciel, S. C., Oliveira, R. C. C., & Silva, A. O. (2011). Implicações do uso do álcool na comunidade indígena Potiguara. *Physis*, 21(1), 319-333. doi: 10.1590/S0103-73312011000100019
- Mello, S. L. (2010). Psicologia: características da profissão. In O. H. Yamamoto & A. L. F. Costa (Orgs.), *Escritos sobre a profissão de psicólogo no Brasil* (pp. 163-168). Natal/RN: EDUFRN. Original em publicado em 1975.
- Mello, S. L. (2010). Por que escrevemos antes, por que escrevemos agora? In O. H. Yamamoto & A. L. F. Costa (Orgs.), *Escritos sobre a profissão de psicólogo no Brasil* (pp. 163-168). Natal/RN: EDUFRN.
- Menezes, J. A., Lins, S. S., & Sampaio, J. V. (2019). Provocações pós-coloniais à formação em Psicologia. *Psicologia e Sociedade*, 31, 1-9.
- Menezes, A. B. C., Cruz, M. M. S., Corrêa, H. V. V., & Brito, R. (2014). Perception and development of Theory of Mind Reasoning in Asurini children, from Amazonia, Brazil. *Revista de Etologia*, 13(2), 30-37.
- Menezes, P. C. (2022). *A resiliência na concepção do Projeto Recife para o Rio Capibaribe*. (Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Urbano). Centro de Artes e Comunicação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- Mindlin, B. (2011). O amor primeiro: a vida amorosa no imaginário indígena. *Id*, 34(52), 34-42. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062011000100005&lng=pt&nrm=iso
- Mignolo, W. (2014). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (2a ed.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.
- Miranda, Á. B., Faustino, L. A., & Pereira, V. M. (2024). “A minha morada é onde eu me sinto bem”: tecendo diálogo e (re)existência entre as/os professoras/es da escola estadual indígena Pataxó Muã Mimatxi e da Escola Municipal de Bento Rodrigues. *Em favor da igualdade racial*, 6(3).
- Miranda, Á. B., & Mayorga, C. (2024). O Tehêy de Pescaria do Conhecimento da professora indígena Dona Liça Pataxóop como metodologia para a defesa do corpo-território das mulheres de Abya Ayala. *Praxis Educativa*, 28(2), 76-90. <https://doi.org/10.19137/praxiseducativa-2024-280207>

- Montero, M. (1989). La psicología social en América Latina: desarrollo y tendencias actuales. *Revista de Psicología Social*, 4(1), 47-74. doi: 10.1080/02134748.1989.10821593
- Montero, M. (2000). Construcción, desconstrucción y crítica: teoría y sentido de la psicología social comunitária em América Latina. In P. A. Guareschi & R. H. F. Campos (Orgs.), *Paradigmas em Psicologia Social: a perspectiva latino-americana* (pp. 70-83). Petrópolis: Vozes.
- Morais, B. M. (2017). *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Editora Elefante.
- Moreno-Camacho, M. A. (2021, enero-junio). Una autoetnografía crítica de la psicología: la experiencia de Ian Parker [Reseña]. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 12(1), 371-376. <https://doi.org/10.21501/22161201.3582>
- Moretti, L. L. (2017). *Modos de beber em áreas indígenas no Mato Grosso do Sul: aproximações entre a psicologia social e perspectivas kaiowá e guarani*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia Social). Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Mota, J. G. B.; Cavalcante, T. (2019). *Reserva Indígena de Dourados: histórias e desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Karywa.
- Moure, W. G. (2005). *Saudades da cura: estudos exploratórios de terapêuticas de tradição indígena da Amazônia peruana*. (Tese de Doutorado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Müller, W. (2007). *Frestas e frinchas: imanência no pensamento indígena*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Munduruku, D. (2012). *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas.
- Muniz, E. N. S. (2006). *Psicologia na formação de professores(as) indígenas Sateré-Mawé*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Faculdade de Psicologia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.
- Mura, F. (2004). O *tekoha* como categoria histórica: elaborações culturais e estratégias kaiowa de construção do território". *Fronteiras, Revista de História*, 8 (15), 109-143.
- Nascimento, E. S. (2009). *Identidade e memória de habitantes de Fortaleza – CE originários da comunidade Tremembe de Almofala – CE: ramos de raízes indígenas em trânsito na cidade*. (Tese de Doutorado em Psicologia). Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Neto, S. C. N. (2003). *A destribalização da alma indígena – Brasil, século XVI: uma visão junguiana*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Faculdade de Psicologia, Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba.

- Nobre, D. M. (2008). *Retratos de aprendizagem Guarani Mbya: um estudo de psicologia social sobre experiências de aprendizagem na Aldeia Pyau*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Instituto de Psicologia, São Paulo.
- Nunes, M. D. F. (2021). Educação antirracista para crianças pequenas: ideias para começar um novo mundo. *Zero-a-Seis*, 23 (especial). doi: <https://doi.org/10.5007/1980-4512.2021.e79002>
- Núñez, Geni (2019). Descolonização do pensamento psicológico. *Plural: valorização profissional em tempos de 'novas' práticas em Psicologia*, 06-11, 21. Recuperado de https://crpsc.org.br/public/images/boletins/crp-sc_plural-agosto%20Geni.pdf
- Núñez, G. (2021). Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. *Revista ClimaCom*, 8(21).
- Núñez, G. (2023). Perspectivas indígenas antirracistas sobre o etnogenocídio: contribuições para o reflorestamento do imaginário. *Psicologia & Sociedade*, 35, e277101. <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2023v35e277101>
- Oliveira, C. S.(2004). *O desvelamento do mundo Karajá colhido pelos nomes e pelas imagens do Psicodiagnóstico de Rorschach*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Universidade Católica de Goiás, Goiânia.
- Oliveiro Filho, J. P. (1988). *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero.
- Oliveira, K. (2007). *Brincando na aldeia: brincadeiras de crianças guarani de uma aldeia em Aracruz – ES*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória.
- Oliveira, J. E.; Pereira, L. M. (2009). *Ñande Ru Marangatu: Laudo antropológico e histórico sobre uma terra kaiowá na fronteira do Brasil com o Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul*. Dourados/MS: Editora UFGD.
- Oliveira, J. C. (2021). *Articulações entre os apoios matriciais da Atenção Primária à Saúde de Belo Horizonte – MG: Caminhos para a qualificação do cuidado em saúde mental*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais. Recuperado de <http://hdl.handle.net/1843/45512>
- Oliveira, L. F. D. (2024). *Quadrilátero ferífero, psicologia e os desastres de rompimentos de barragens de rejeitos em Minas Gerais*. (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, Belo Horizonte, Brasil.
- Organização para a Libertação do Povo Negro. (2006). *Manifesto*. Recuperado de <http://brialawa.com.br/wp-content/uploads/2016/05/manifesto-olpn-para-divulgar-1.pdf>
- Ovideo, A. F. P., & Doblas, J. (2022). As florestas precisam das pessoas. *Instituto Socioambiental*. Recuperado de <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/m9d00064.pdf>

- Paiva, J. O. (2000). *O silêncio da escola e os Uru-Eu-Wau-Wau do alto Jamari*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Paiva, J. O. (2005). *Rupigwara: o índio kawahib e o conhecimento ativo nas diversas áreas de consciência*. (Tese de Doutorado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Parker, I. (2020). *Psychology through critical auto-ethnography*. Routledge.
- Pastore, E. P. (2010). Reflexões sobre a Experiência de Gestão Pública em Saúde Mental Indígena no Estado de São Paulo. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.
- Pastore, E. P. (2016). Psicologia e povos indígenas: Reflexões iniciais sobre a participação do psicólogo na construção do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Kaxixó. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.
- Paulon, S. M. (2005). A análise de implicação como ferramenta na pesquisa-intervenção. *Psicologia & Sociedade*, 17(3), 18-25. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v17n3/a03v17n3.pdf>
- Pavón-Cuéllar, D. (2021). Hacia una descolonización de la psicología latinoamericana: condición poscolonial, giro decolonial y lucha anticolonial. *Brazilian Journal of Latin American Studies*, 20(39), 95-127.
- Pavón-Cuéllar, D. (2022). *Além da psicologia indígena: concepções mesoamericanas da subjetividade*. São Paulo: Perspectiva.
- Pavón-Cuéllar, D., & Mentinis, M. (2020). *Zapatismo y subjetividad: más allá de la psicología*. Morelia: Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo & Ediciones Cátedra Libre.
- Peralta, A. (2017). A Agroecologia Kaiowá: tecnologia espiritual e bem viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação. *MovimentAção*, 4(06), 01-19. <https://doi.org/10.30612/mvt.v4i06.7542>
- Peralta, A. (2022). *Tecnologias espirituais: reza, roça e sustentabilidade entre os Kaiowá e Guarani*. (Dissertação de Mestrado em Educação e Territorialidade). Faculdade Intercultural Indígena, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS.
- Pereira, M. C. S. (1994). *Socialização Secundária nos Kaingang*. (Tese de Doutorado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Pereira, L. M. (2003). O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS. *Revista Tellus*, 3(4), 137-145.
- Pereira, L. M. (2007). Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. *Revista História em Reflexão*, 1, 1-33.

- Pereira, D. J. L. (2016). Resistência e defesa da cultura Kaingang. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.
- Pereira, L. (2020). As políticas públicas para a saúde indígena e a política de saúde das mulheres kaioiwá da reserva de Amambai, MS: aproximações e impasses. (Dissertação de Mestrado em Antropologia), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.
- Pereira, M. H. S. (2024). Atualidade histórica da crítica de acumulação primitiva do capital: os massacres expropriatórios contra os Guarani e Kaiowá. *Perspectivas Sociais*, 10(01), 17-39. <https://doi.org/10.15210/rps.v10i01.27327>
- Piccinelli, L. M. (1980). *Recortes na observação do real: sobre a função intelectual de observação através da prova de Rorschach em um grupo Xavante: uma proposta para classificação de modalidades*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1980.
- Pinheiro, S. L., & Frota, A. M. M. C. (2009). Uma compreensão da infância dos índios Jenipapo-Kanindé a partir deles mesmos: um olhar fenomenológico, através de narrativas e desenhos. *Estudo e Pesquisa em Psicologia*, 9(3), 724-759. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812009000300012&lng=pt&nrm=iso acesso 20-06-2013
- Prezia, B. (2006). *Marçal Guarani: a voz que não pode ser esquecida*. São Paulo: Expressão Popular.
- Prezia, B. (2017). *História da resistência indígena: 500 anos de luta*. São Paulo: Expressão Popular.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Clacso Livros.
- Quilles, M. I. (2000). *Um estudo Etnopsicológico do comportamento alcoólico entre os índios Bororo de Meruri (Mato Grosso)*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Faculdade de Psicologia, Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá.
- Ressurreição, S. B. D., & Sampaio, S. M. D. R. (2017). Transições e reconfigurações do self de jovens indígenas na experiência universitária. *Psicologia Escolar e Educacional*, 21(3), 495-504. <https://doi.org/10.1590/2175-35392017021311188>
- Ribeiro D. (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento. (Feminismos plurais).
- Rodrigues, E. S. (2016). O lugar da psicologia nas questões indígenas. In: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP/SP.
- Rodrigues, E. S. (2022). Apresentação. In: Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (Org.), *Pintando a psicologia de jenipapo e urucum: narrativas de indígenas psicólogos(as) no Brasil*. São Leopoldo: Casa Leiria.

- Rodrigues, P. (Kuña Ta'i Poty Reñoi). (2024). Costuras de luta e encontro de tempos, caminhando com as Ñandesy: carta de uma discente da ancestralidade Guarani e Kaiowá. In C. P. Martins & J. A. Menezes (Orgs.), *Insubmissas práticas psicossociais: tarefas do presente, questões urgentes*. São Carlos: Pedro & João Editores.
- Rosa, E. M., Garcia, M. L. T., & Leal, F. X. (2007). Derrubam-se as casas: A (des)construção da questão indígena no cenário da política social. *Revista Psicologia Política*, 7(14). Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2007000200009&lng=pt&nrm=iso
- Rosa, E. Z. (2016). Apresentação. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.
- Sandoval, S. (2000). O que há de novo na psicologia social latino-americana. In R. H. F. Campo, & P. A. Guareschi (Orgs.), *Paradigmas em Psicologia Social: a perspectiva latino-americana* (pp. 101-109). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Sant'Anna, A. L. D. O., Castro, A. D. C., & Jacó-Vilela, A. M. (2018). Ditadura militar e práticas disciplinares no controle de índios: perspectivas psicossociais no relatório figueiredo. *Psicologia & Sociedade*, 30, 1-10. <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30188045>
- Sant'Anna, A. L. D. O., Castro, A. D. C., & Jacó-Vilela, A. M. (2019). Fragmentos históricos do índio como trabalhador rural na Psicologia do Trabalho de meados do século XX. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 71(3), 36-47.
- Santos, A. B. (2015). *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: Governo Federal.
- Santos, A. B. (2018). Somos da terra. *PISEAGRAMA*, (12), 44-51.
- Santos, A. B. (2023). *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu/PISEAGRAMA.
- Santos, A. V. (2021). Etnografia é observação participante? Trabalhando com um método constitutivamente heterodoxo. *Ponto Urbe*, 28.
- Santos, G. V. (2019). *Conflitos territoriais no Brasil e o movimento indígena contemporâneo*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Estadual Paulista, UNESP, Presidente Prudente, SP, Brasil.
- Santos, A. V. B. (2023). *Escrevivências da pesquisadora negra e das Mulheres Quilombolas associadas à Comissão das Comunidades Quilombolas do Vale do Jequitinhonha (COQUIVALE) e o acesso aos direitos educacionais*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Santos, A. V. B., Miranda, A. B. Vieira, C. G. G., Oliveira, J. C., Faria, L. L., Alirão, S. S., & Mayorga, C. (2024). Práticas formativas em psicologia social: contribuições de diálogos inter-epistêmicos com povos indígenas e quilombolas. *Psicologia & Sociedade*, 36. Doi: <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2024v36278087>

- Scaffi, N. (2002). *Assumindo as diferenças: índios, AIDS, programas de prevenção – uma contribuição metodológica a partir dos pressupostos do psicodrama*. (Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva). Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campo Grande.
- Scorsolini-Comin, F. (2017). Espiritualidade e brasilidade na clínica etnopsicológica. *Psicologia Clínica*, 29(2), 319-338.
- Segato, R. (2017, maio 9). Las mujeres vivimos en un Estado de sitio [web]. Recuperado de <https://latinta.com.ar/2017/05/rita-segato-las-mujeres-vivimos-en-un-estado-de-sitio/>
- Sifuentes, T. R. (2007). *Mulheres indígenas Xerentes: narrativas culturais e construção dialógica da identidade*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília.
- Silva Júnior, G. A. (2000). Educação inclusiva e diferenciada indígena. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 20(1), 40-49. doi: 10.1590/S1414-98932000000100006
- Silva, M. P. C. (2004). *Linguagem das emoções: as relações de afetividade nos índios Kadiwéu*. (Dissertação de Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Silva, C. R. (2005). *Memória e Identidade – Estudo Psicossocial de uma comunidade indígena em extinção: os Ava-canoeiros*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Faculdade de Psicologia Universidade Católica de Goiás, Goiânia.
- Silva, E. C. de A. (2020). *Indígenas Pankararu no sertão de Pernambuco: vida, deslocamentos e trabalho*. (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Pernambuco.
- Silva, M. M., & Lins, C. E. (2021) A xawara e os mortos: os Yanomami, luto e luta na pandemia da Covid-19. *Horizontes antropológicos*, 27(59), 267-285.
- Silva, I. R. (2022). Territorialidade e subjetividade: um caminho de retomada do ser. In Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (Org.), *Pintando a psicologia de jenipapo e urucum: narrativas de indígenas psicólogos(as) no Brasil*. São Leopoldo: Casa Leiria.
- Silva, V. A. da. (2023). 20 anos da Lei nº 10.639: a obrigatoriedade de ouvirmos outras histórias. *Conexão UFRJ*. Recuperado de <https://conexao.ufrj.br/2023/11/20-anos-da-lei-no-10-639-a-obrigatoriedade-de-ouvirmos-outras-historias/#:~:text=H%C3%A1%20vinte%20anos%20foi%20aprovada,e%20Cultura%20Afro%2DBrasileira%E2%80%9D>.
- Silva, A. L., Frigo, D., Schramm, F. P., Marinho, G., Pivato, L. C. F., & Carvalho, S. (Coords.). (2023). *Na linha de frente: violência contra defensoras e defensores de direitos humanos no Brasil 2019-2022*. Terra de Direitos, Justiça Global. Recuperado de <https://www.global.org.br/wp/wp-content/uploads/2023/11/Na-Linha-de-Frente-compressed.pdf>

- Silva, B. I. B. M., & Macedo, J. P. (2021). Povos indígenas no Brasil e a descolonização da psicologia. *Revista Ciência e Profissão*, 41, e221362. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221362>
- Silveira, M. L. (2002). *Identidade em mulheres índias: um estudo sobre processos de transformação*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Simão, L. M., & Rios, H. S. (2016). Aspectos da dialogia do mito Madre Ñame na cultura indígena wounaan-nonam. *Psicologia USP*, 27(2), 219-228. <https://doi.org/10.1590/0103-6564D20160005>
- Souza, E. (2016). Formação de pajé e o uso tradicional da ayahuasca. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.
- Souza, E. O. (2016). Reflexão para as(os) psicólogas(os) no ‘Dia do Índio’. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.
- Souza, R. S. B., Oliveira, J. C., & Teodoro, M. L. (2019). Construção de um instrumento para avaliar o uso de bebidas alcoólicas em uma etnia indígena de Minas Gerais. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39, 1-11. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003176628>
- Souza, S. B. (2002). *Cultura e Memória entre os índios Terena: conflitos, transformações e preservação*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Souza, J. A. M. (2021). *Os ásperos tempos da psicologia: do fechamento de espaços institucionais à luta revolucionária durante a ditadura empresarial-militar*. (Tese de Doutorado em Psicologia Social). Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro). Repositório UERJ. Recuperado de <http://www.bdtd.uerj.br/handle/1/17644>
- Souza, V. S. (2022). O “som” que diz quem sou eu... In Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (Org.), *Pintando a psicologia de jenipapo e urucum: narrativas de indígenas psicólogos(as) no Brasil*. São Leopoldo: Casa Leiria.
- Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Svampa, M. (2019). *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências* (L. Azevedo, Trad.). São Paulo: Elefante.
- Staliano, P., Mondardo, M. L., & Lopes, R. C. (2019). Onde e como se suicidam os Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul: Confinamento, Jejuvy e Tekoha. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39(n. esp.), 9-21. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221674>
- Stasevskas, Y. O. (2010). Ali, onde é fronteira. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.
- Stock, B. S (2010). Os paradoxos do fator identitário na produção de políticas de promoção de saúde indígena. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.

- Tardivo, L. S. P. C. (2004). *O adolescente e sofrimento emocional nos dias de hoje: reflexões psicológicas – encontros e viagens*. (Tese de Livre Docência). Instituto de Psicologia Clínica, USP-SP.
- Teixeira, R. W. R. (1994). *Mitos, psicanálise e o simbolismo na cultura Kaapor*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas.
- Teixeira, L. C. (2016). A psicologia na promoção do bem viver indígena. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.
- Teixeira, L. C. (2016) Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver. Introdução. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.
- Terra, A. R. (1994). *O suicídio de jovens indígenas Kayowas de Dourados M.M. – Uma explicação psicológica*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas.
- Torres, F. J. (2005). *Ciclo vigília/sono em adolescentes de uma população indígena*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Travassos, M. D. R. D. C., & Ceccarelli, P. R. (2016). Ritos de passagem: o lugar da adolescência nas sociedades indígenas Tembé Tenetehara e Kaxuyana. *Reverso*, 38(71), 99-106.
- Tupã, M. (2010). Marcos Tupã. In CRP-SP (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.
- Tupã, M. (2016). Mobilização do povo Guarani M'bya pelo tekoha. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.
- Turibo, F. (2022). *Tape rupi ogwatá jeporakakatu: poéticas da realidade kaiowá*. (Trabalho de Conclusão de Curso). Faculdade Intercultural Indígena, Universidade Federal da Grande Dourados.
- Tuxá, S. (2016). Unidade e potência no movimento indígena. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.
- Veiga, E. (2023). *Como surgiu mito de que o Brasil foi descoberto sem querer*. BBC News. Recuperado de <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c04me811jmno2>
- Ventura, T. (2021) Lutas por reparação: dívida histórica e justiça pós-colonial. Práticas da História. *Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, 12(1), 13-52. Recuperado de <https://doi.org/10.48487/pdh.2021.n12.24948>
- Vera, J.; Grubits, S., & Rodríguez, C. (2007). Estimulación y prácticas de crianza en infantes Terena del Brasil: Ra Ximhai. *Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable*. 3(1), 49-81.

- Verón [Xamirinhupoty], V., & Rezende, M. A. (2016). Nhande rekoha nhe' e ayvu arandu: para o bem viver da humanidade na cosmovisão Kaiowá. In CRP -SP, *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*.
- Viana, I., & Maheirie, K. (2017). Identidades em reinvenção: o fortalecimento coletivo de estudantes indígenas no meio universitário. *Revista Polis e Psique*, 7(3), 224-249.
- Vianna, J. J. B., Cedaro, J. J., & Ott, A. M. T. (2012). Aspectos psicológicos na utilização de bebidas alcoólicas entre os Karitiana. *Psicologia e Sociedade*, 24(1), 94-103. doi:10.1590/S0102-71822012000100011
- Vidille, W. F. (2005). *Práticas terapêuticas entre indígenas do alto Rio Negro: reflexões teóricas*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Vieira, E. S. (2018). *Nem injeção e nem Xabori: reflexão sobre trabalhos de saúde mental em contextos indígenas de Roraima*. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista.
- Vieira, E. S. (2022). De onde falo, por que falo, o que quero falar. In Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (Org.), *Pintando a psicologia de jenipapo e urucum: narrativas de indígenas psicólogos(as) no Brasil*. São Leopoldo: Casa Leiria.
- Vincoletto, A. C. (2021). *Os usos do álcool na reserva indígena de Dourados – MS*. (Trabalho de Conclusão de Residência, Especialização em Saúde Indígena). Residência Multiprofissional, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados/MS.
- Vitale, M. P., & Grubits, S. (2009). Psicologia e povos indígenas: um estudo preliminar do “Estado da Arte”. *Revista Psicologia e Saúde*, 1(1), 15-30. <https://doi.org/10.20435/pssa.v1i1.10>
- Viveiros de Castro, E. (2014). *Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro*. Referência incompleta. Recuperado de <https://ufrj.academia.edu/EvdeCastro>.
- Yamamoto, O. H. (2007). Políticas sociais, “terceiro setor” e “compromisso social”: perspectivas e limites do trabalho do psicólogo. *Psicologia e Sociedade*, 19(1), 30-37.
- Wassu Cocal, P. (2016). Desafios dos indígenas em contexto urbano. In CRP-SP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP.
- Wey, D. (2007) *Ritmos biológicos em índios Guarani*. (Tese de Doutorado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Zibechi, R. (2022). *Territórios em rebeldia*. São Paulo: Editora Elefante.

9 ANEXO I - PLANO DE ENSINO UFMG

DEPARTAMENTO: PSICOLOGIA				
TÍTULO DA ATIVIDADE ACADÊMICA CURRICULAR Psicologia, Povos indígenas e Povos Quilombolas	CÓDIG O: Psi604	CARGA HORÁRIA		
		Teóric a	Prática	Total
		60	-	60
NATUREZA: () OBRIGATÓRIA (x) OPTATIVA				
PROFESSOR(A): Cláudia Mayorga e Estagiárias/os-docentes (Áquila Bruno, Amanda Veiga, Camilla Gomes, Julia Oliveira, Lucas Furiati, Lucas Luis).				
EMENTA Refletir sobre as contribuições dos Povos Indígenas, Povos Quilombolas e da Psicologia Social, com enfoque em promover diálogos inter-epistêmicos. OBJETIVOS Introduzir a discussão sobre Decolonialidade e situar historicamente os principais marcos da Psicologia Social e relações-étnico raciais no Brasil. Apresentar possíveis campos de atuação da Psicologia junto a Povos Indígenas e Povos Quilombolas. Conhecer processos de resistência dos povos originários e refletir sobre horizontes de compromisso social da Psicologia com os movimentos indígenas e quilombolas				
CONTEÚDO PROGRAMÁTICO Unidade I - A Psicologia e as questões raciais: de onde partimos? Decolonialidade e Psicologia Raça e Racismo Povos Indígenas e Povos Quilombolas Psicologia Social e Relações Étnico-raciais Unidade II - Diálogos inter-epistêmicos: onde estamos? Conflitos socioambientais Saúde				

Educação

Unidade III - Movimentos de resistência: para onde vamos?

Movimento indígena e quilombola no Brasil

Compromisso social da psicologia

Data	Tema	Bibliografia
05/04	Apresentação da disciplina	
Unidade I - A Psicologia e as questões raciais: de onde partimos?		
12/04	Decolonialidade e Psicologia	Referências Básicas de Castro, R. D., Lino, T. R., & Mayorga, C. (2020). DESOBEDIÊNCIAS EPISTÊMICAS: propostas feministas e antirracistas em direção a um projeto de ciência e sociedade decolonial. <i>Cadernos de Estudos Culturais</i>, 2(24), 209-226. Núñez, G. Descolonização do pensamento psicológico. Plural: valorização profissional em tempos de 'novas' práticas em Psicologia, Florianópolis, p. 06 - 11, 21 ago. 2019. Referência Complementar Vídeo- Falsa Ideia de Neutralidade Racial/ Pensamento Decolonial: Lia Vainer conversa com a advogada Ana Helena Ithamar sobre a falsa ideia de neutralidade racial assumida por algumas pessoas brancas brasileiras. Disponível em: https://globoplay.globo.com/v/9081736/?s=0s >.
19/04	Raça e Racismo Psicologia Social e Relações Étnico-raciais	Referências Básicas Guimarães, A.S.A. (2005) Definindo o Racismo: raça e racismo no Brasil. In: GUIMARÃES, A.S.A. Racismo e antirracismo no Brasil. (pp.21-37) São Paulo: Ed. 34. Almeida, S. (2018) Três concepções de racismo: Individualista, Institucional e Estrutural In Almeida, S. O que é racismo estrutural?, 27-39. Oliveira dos Santos, A., Schucman, L., & Vieira Martins, H. (2012). Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnico-raciais. <i>Psicologia Ciência e Profissão</i>, 32. Referências Complementares

		Vídeo- 'Esse lugar também é meu': Indígenas denunciam preconceito nas cidades brasileiras. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=GFBUG-jdSWI>. Vídeo- Quem define QUEM É INDÍGENA? Papo sobre etnia e violência com Kaê Guajajara Luana Génor Sexta Black. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=mOHrF3HBFQY > .
26/04	Povos Indígenas e Povos Quilombolas	Referências Básicas Nascimento, B. (1985). O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. <i>Revista Afrodiaspora</i>, 3(6-7), 41-49. Silva & Macedo (2021). Povos Indígenas no Brasil e a Descolonização da Psicologia. <i>Psicologia: Ciência e Profissão</i> 2021 v. 41, e221362, 1-16. https://doi.org/10.1590/1982-3703003221362 Costa, E. S., & Scarcelli, I. R. (2016). Psicologia, política pública para a população quilombola e racismo. <i>Psicologia USP</i>, 27, 357-366. Referência Complementar Rodrigues, E. S. R. (2016). O lugar da psicologia nas questões indígenas. In: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. Povos Indígenas E Psicologia: A Procura Do Bem Viver. Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. – São Paulo: CRP SP. Disponível em: <https://www.crp.org/uploads/impresso/110/RLAg_HX8E6bm0fVjb2gpqCkreIBkTy0W.pdf>. Vídeo- Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. História da Psicologia e as Relações Étnico Raciais. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kWxsk-c_0I
03/05	Apresentação da Atividade Avaliativa da Unidade I	Referências Básicas Selvagem – ciclo de estudos sobre a vida. Acervo coletivo de produções em diversas linguagens, como escrita e audiovisual sobre temáticas indígenas em diálogo.

		http://selvagemciclo.com.br/ Referência Complementar Museu Afro Brasil- SP. Acervo digital. http://www.museuafrobrasil.org.br/acervo-digital
Unidade II - Diálogos inter-epistêmicos: onde estamos?		
10/05	Conflitos Socioambientais	Referências Básicas: Barreto, L. C., Rosa, D. D., Mayorga, C. (2020). Comunidades sujas de lama: da destruição à ressignificação e a resistência em Mariana/MG. Psicologia & Sociedade, 32, e214674, 1-17. https://doi.org/10.1590/1807-0310/2020v32214674 https://www.scielo.br/j/psoc/a/GhRRZJGgxqmWVFKH4cpYwgQ/?format=pdf LEFF, Enrique. As Circum-navegações do Saber Ambiental in: Aventuras da Epistemologia Ambiental: da articulação das ciências ao diálogo de saberes - Tradução de Silvana Cobucci Leite – São Paulo: Editora Cortes, 2012. (Capítulo 1 - pp 15 - 56). Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Enrique-Leff/publication/335541942_AVENTURAS_DA_EPISTEMOLOGIA_AMBIENTAL/links/5d6c89a34585150886065c12/AVENTURAS-DA-EPISTEMOLOGIA-AMBIENTAL.pdf JECUPÉ, Kaka Werá. Tupã Tenondé: a criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani. São Paulo: L Peirópolis, 2001. Referências Complementares: Site: Mapa de Conflitos envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil. http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/ Filme: UMA HISTÓRIA DE AMOR E FÚRIA (Uma História de Amor e Fúria). Direção: Luiz Bolognesi. Produção: Caio Gullane, Fabiano Gullane, Débora Ivanov, Gabriel Lacerda, Marcos Barreto, Laís Bodansky, Luiz Bolognesi.

		Roteiro: Luiz Bolognesi. Distribuidora: Europa Filmes, 2013.(75min). https://www.youtube.com/watch?v=y_DYNv8RZ7A COSTA, Alberto. Extrativismo e neoextrativismo: duas faces da mesma maldição. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (Org). Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. Fundação Rosa de Luxemburgo. Autonomia Literária, 2016. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4578972/mod_resource/content/1/COMP_IBANEZ%20-%202016%20-%20Ressignificando%20a%20cidade%20colonial%20e%20extrativista.pdf
17/05	Conflitos Socioambientais	Seminários avaliativos
24/05	Saúde	Referências Básicas Vieira, E. S. (2018). Nem injeção e nem xabori: reflexão sobre trabalhos de saúde mental em contextos indígenas de Roraima / Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Roraima, PPG em Antropologia Social, Roraima. (Capítulo 2 - pp 33-44). Disponível em: http://repositorio.ufr.br:8080/jspui/bitstream/prifix/171/1/Nem%20inje%c3%a7%c3%a3o%20e%20nem%20xabori%3a%20reflex%c3%a3o%20sobre%20trabalhos%20de%20sa%c3%bade%20mental%20em%20contextos%20ind%c3%adgenas%20de%20Roraima.pdf Gomes, W. S., Gurgel, I. G. D., Fernandes, S. L. (2021). Saúde quilombola: percepções em saúde em um quilombo do agreste de Pernambuco/Brasil. Saúde Soc. São Paulo, v.30, n.3, e190624. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sausoc/a/VcW4CbjbzFGxkFckG4Xs68H/?lang=pt Referências Complementares Maxakali (2008). Aprender a tradição Maxakali e respeitar. Em: Maxakali (2008). Hitupmã'ax: Curar. Literaterras UFMG (pp 12-15). Disponível em: http://www.lettras.ufmg.br/padrao_cms/documen

		tos/eventos/indigena/CURAR%20livro%20de%20sa%C3%BAde%20Maxakali.pdf Documentário: Castainho: Saúde e resistência quilombola. Produzido por Wanessa Gomes, a partir de sua tese de doutorado. 2020. https://www.youtube.com/watch?v=7GIRR_tH6gY&ab_channel=WanessaGomes
31/05	Saúde	Seminários avaliativos
07/06	Educação	Referências Básicas BRAZ, Werymehe Alves. Tehey de pescaria de conhecimento. Monografia (Graduação em Formação Intercultural de Educadores Indígenas)- Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, p. 39, 2019. Disponível em: https://www.biblio.fae.ufmg.br/monografias/2019/TCC-Werynehe.pdf Videoaula com a Mestra Maria Luiza Marcelino-Quilombo Namastê/ Ubá-Minas Gerais Link: https://youtu.be/qn58ynNUDZQ Referências Complementares: PEREIRA, Verônica Mendes. A educação escolar indígena em Minas Gerais. Paideia. 2009, Ano 6 n. 6 p. 25-39. Disponível em: http://revista.fumec.br/index.php/paideia/article/view/942/713 Gerken, Carlos Henrique de Souza, Galvão, Ana Maria de Oliveira e Dias, Felipe Silva. Práticas Culturais e Jogos de Linguagem entre os Povos Xakriabá. Educação & Realidade [online]. 2019, v. 44, n. 2 [Acessado 25 Março 2022] , e82603. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2175-623682603>. Epub 04 Abr 2019. ISSN 2175-6236. https://doi.org/10.1590/2175-623682603. MIRANDA, Shirley Aparecida de. Dilemas do

		reconhecimento: a escola quilombola que “vi de perto”. Revista da ABPN, v. 8, n. 18, nov./2015 –fev./2016., p.68-89, 2016. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/37242/2/RevABPNv8n18-2016-p68.pdf CARRIL, LOURDES DE FÁTIMA BEZERRA. Os desafios da educação quilombola no Brasil: o território como contexto e texto. Revista Brasileira de Educação [online]. 2017, v. 22, n. 69 [Acessado 8 Agosto 2021] , pp. 539-564. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782017226927>. ISSN 1809-449X. https://doi.org/10.1590/S1413-24782017226927. Freitas, Jefferson B. de; Portela, Poema; Feres Júnior, João; Sá, Izabele & Lima, Louise. As Políticas de Ação Afirmativa nas Universidades Federais e Estaduais (2003-2018). Levantamento das políticas de ação afirmativa (GEMAA), IESP-UERJ, 2021, p. 1-44.
14/06	Educação	Seminários avaliativos
Unidade III - Movimentos de resistências originárias e a Psicologia Social: para onde vamos?		
21/06	Movimento Indígena ou Indígenas em Movimento? Intersecções e histórias de luta.	Referências Básicas: Dutra, J. C. O & Mayorga, C. (2019). Mulheres Indígenas em Movimentos: possíveis articulações entre gênero e política. Revista Ciência e Profissão, n. 39. Disponível: https://www.scielo.br/j/pcp/a/TmkJTj6vTNMxpzhB3jhbPjK/abstract/?lang=pt Documento Final da I Marcha das Mulheres Indígenas. (2019). Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/39122/30537 Referências Complementares: Munduruku, D. (2012). O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990). São Paulo: Paulinas. (Considerações Finais). Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/345975/mod_forum/intro/munduruku_cons_finais_3.pdf

		Referência Audiovisual: "ÍNDIO CIDADÃO?" (DF, 2014, 52 min.). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Ti1q9-eWtc8 “Marcha das Mulheres Indígenas e Marcha das Margaridas” (DF, 2019, 5m33s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=b0hv4cZPbGY
28/06	Mulheres Quilombolas: identidade política e luta por reconhecimento.	Referências Básicas Fernandes, S. L., Galindo, D. C. G., & Valencia, L. P. (2020). Identidade Quilombola: Atuações no Cotidiano de Mulheres Quilombolas no Agreste de Alagoas. <i>Psicologia Em Estudo</i>, 25. https://doi.org/10.4025/psicoestud.v25i0.45031 Referências Complementares: Santos, A. B. (2015). Colonização, Quilombos, Modos e Significações. Brasília: UnB. (Capítulo 2: Guerras da Colonização, p. 47-81). Disponível em: http://cga.libertar.org/wp-content/uploads/2017/07/BISPO-Antonio.-Colonizacao_Quilombos.pdf Referência Audiovisual: Confluências. Antonio Bispo. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=fi-4T8tdYDY&t=29s
05/07	Psicologias em Movimento com os povos: (des)aprendizados, alianças e solidariedades.	Referências Básicas: Faria, L. L., & Martins, C. P. (2020). Fronteiras coloniais, Psicologia da Libertação e a desobediência indígena. <i>Psicologia para América Latina</i>, (33), 33-42. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2020000100005&lng=pt&tlng=pt Martins, C. P. (2022). (des)aprendizagens com as e os Kaiowá e Guarani: uma provisória cartografia da terra vermelha. In: <i>Psicologia, Direitos Humanos e Psicologia: ética e intervenções</i>. Orgs. M. L. Dutra & C. N. Sathler. Disponível em:

		https://pedroejaoeditores.com.br/site/psicologia-direitos-humanos-e-politicas-publicas-etica-e-intervencoes/ Referência Audiovisual: “Kunumi Poty Vera - o sangue que germina”. (MS, 25m9s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=tBrjGhvjYlk&t=548s
12/07	Avaliação coletiva da disciplina	

ESTRATÉGIAS E PROCEDIMENTOS DE AVALIAÇÃO

- **30 pontos - Atividade avaliativa da unidade I - Individual**

1. Escolher alguma obra de expressão artística de autoria indígena e/ou quilombola;
2. Produzir uma escrita de uma a três páginas articulando a obra escolhida com as temáticas e afetações da Unidade 1;
3. Apresentar a produção no grupo.

Distribuição de pontos: parte 1/2 (10 pontos) e parte 3 (10 pontos).

Data de entrega e socialização com a turma: 03/05

- **40 pontos - Atividade avaliativa da unidade II - Seminários em grupo**

Cada grupo de estudantes será responsável por **apresentar em sala** (20 pontos) e **entregar um trabalho escrito** (20 pontos) sobre as seguintes temáticas:

Grupo A - Atuação de psicólogas no contexto dos conflitos socioambientais junto a povos indígenas (*Apresentação em 17/05*)

Grupo B - Atuação de psicólogas no contexto dos conflitos socioambientais junto a povos quilombolas (*Apresentação em 17/05*)

Grupo C - Atuação de psicólogas no contexto da saúde junto a povos indígenas (*Apresentação em 31/05*)

Grupo D - Atuação de psicólogas no contexto da saúde junto a povos quilombolas (*Apresentação em 31/05*)

Grupo E - Atuação de psicólogas no contexto da educação junto a povos indígenas (*Apresentação em 14/06*)

Grupo F - Atuação de psicólogas no contexto da educação junto a povos quilombolas (*Apresentação em 14/06*)

Deve-se refletir sobre os limites e potências de cada atuação. Para isso, além de lançar mão das referências sugeridas, cada grupo será responsável pelo levantamento de novas referências (artigos, vídeos, imagens e/ou outras) relacionadas a temáticas escolhidas.

A apresentação em sala terá duração de 1 hora. A produção textual deve conter de 3 a 5 páginas, sem contar referências e capa. Devem ser entregues no dia da apresentação do respectivo tema.

- **30 pontos - Atividade avaliativa da unidade III - Duplas**

Data de entrega: 15/07

Atividade investigativa-reflexiva. Realizar pesquisas em páginas da internet (blogs, sites, Instagram, Facebook ou outros) de organizações indígenas e/ou quilombolas, de caráter de movimento social, protagonizadas pelos próprios povos e mapear suas principais demandas e reivindicações. Após leitura e análise das demandas, apresentar possíveis diálogos e contribuições desde a Psicologia Social em articulação com as organizações.

Por exemplo: Selecionar uma ou mais notas do blog da Aty Guasu (Grande Assembleia Kaiowá e Guarani): <http://atyguasu.blogspot.com/>; ou, fazer a leitura de um ou mais relatórios da Kuñangue Aty Guasu (Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani): <https://www.kunangue.com/>

O número de páginas dessa atividade é de 1 a 5 laudas. O formato da proposta de articulação entre as demandas/reivindicações das organizações políticas indígenas e/ou quilombolas e a Psicologia Social é livre, pode ser em formato de texto dissertativo, projeto de pesquisa-intervenção, ou outros. Contudo, é necessário apresentar material consistente e coerente com as leituras e discussões realizadas ao longo da disciplina.

Referências Básicas:

Almeida, S. (2018) Três concepções de racismo: Individualista, Institucional e Estrutural In Almeida, S. O que é racismo estrutural?, 27-39.

BRAZ, Werymehe Alves. Tehey de pescaria de conhecimento. Monografia (Graduação em Formação Intercultural de Educadores Indígenas)- Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, p. 39, 2019. Disponível em: <https://www.biblio.fae.ufmg.br/monografias/2019/TCC-Werynehe.pdf>

BRAZ, Werymehe Alves. Tehey de pescaria de conhecimento. Monografia (Graduação em Formação Intercultural de Educadores Indígenas)- Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, p. 39, 2019. Disponível em: <https://www.biblio.fae.ufmg.br/monografias/2019/TCC-Werynehe.pdf>

GONZAGA, Amilton Vitorino. Conflitos em territórios quilombolas: a elaboração de uma cartilha para o

enfrentamento do racismo ambiental. Dissertação de mestrado - Universidade de Brasília, PPG em Desenvolvimento Sustentável, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/32056>

Grosfoguel, R. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. Cien. Cult. , São Paulo, v. 59, n. 2, pág. 32-35, junho de 2007 .

Guimarães, A.S.A. (2005) Definindo o Racismo: raça e racismo no Brasil. In: GUIMARÃES, A.S.A. Racismo e antirracismo no Brasil. (pp.21-37) São Paulo: Ed. 34.

JECUPÉ, Kaka Werá. Tupã Tenondé: a criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani. São Paulo: L Peirópolis, 2001.

LEFF, Enrique. As Circum-navegações do Saber Ambiental in: Aventuras da Epistemologia Ambiental: da articulação das ciências ao diálogo de saberes - Tradução de Silvana Cobucci Leite – São Paulo: Editora Cortes, 2012. (Capítulo 1 - pp 15 - 56). Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Enrique-Leff/publication/335541942_AVENTURAS_DA_EPISTEMOLOGIA_AMBIENTAL/links/5d6c89a34585150886065c12/AVENTURAS-DA-EPISTEMOLOGIA-AMBIENTAL.pdf

Maxakali (2008). Aprender a tradição Maxakali e respeitar. Em: Maxakali (2008). Hitupmã'ax: Curar. Literaterras UFMG (pp 12-15). Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/padrao_cms/documentos/eventos/indigena/CURAR%20livro%20de%20sa%C3%BAdade%20Maxakali.pdf

Munduruku, D. (2012). O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990). São Paulo: Paulinas. (Considerações Finais). Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/345975/mod_forum/intro/munduruku_cons_finais_3.pdf

Nascimento, B. (1985). O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. Revista Afrodiáspora, 3(6-7), 41-49.

Núñez, G. Descolonização do pensamento psicológico. Plural: valorização profissional em tempos de 'novas' práticas em Psicologia, Florianópolis, p. 06 - 11, 21 ago. 2019.

Oliveira dos Santos, A., Schucman, L., & Vieira Martins, H. (2012). Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnico-raciais. Psicologia Ciência e Profissão, 32.

Santos, A. B. (2015). Colonização, Quilombos, Modos e Significações. Brasília: UnB. (Capítulo 2: Guerras da Colonização, p. 47-81). Disponível em: http://cga.libertar.org/wp-content/uploads/2017/07/BISPO-Antonio.-Colonizacao_Quilombos.pdf

Vieira, E. S. (2018). Nem injeção e nem xabori: reflexão sobre trabalhos de saúde mental em contextos indígenas de Roraima / Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Roraima, PPG em Antropologia Social, Roraima. (Capítulo 2 - pp 33-44). Disponível em: <http://repositorio.ufrr.br:8080/jspui/bitstream/prefix/171/1/Nem%20inje%C3%A7%C3%A3o%20e%20nem%20xabori%3a%20reflex%C3%A3o%20sobre%20trabalhos%20de%20sa%C3%Bade%20mental%20em%20contextos%20ind%C3%ADgenas%20de%20Roraima.pdf>

Documentário: Castainho: Saúde e resistência quilombola. Produzido por Wanessa Gomes, a partir de sua tese de doutorado. 2020. https://www.youtube.com/watch?v=7GIRR_tH6gY&ab_channel=WanessaGomes

Videoaula com a Mestra Maria Luiza Marcelino- Quilombo Namastê/ Ubá-Minas Gerais
Link: <https://youtu.be/qn58ynNUDZQ>

Referências Complementares:

ACOSTA, Alberto. Extrativismo e neoextrativismo: duas faces da mesma maldição. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (Org). Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. Fundação Rosa de Luxemburgo. Autonomia Literária, 2016. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4578972/mod_resource/content/1/COMP_IBANEZ%20-%202016%20-%20Ressignificando%20a%20cidade%20colonial%20e%20extrativista.pdf

CARRIL, LOURDES DE FÁTIMA BEZERRA. Os desafios da educação quilombola no Brasil: o território como contexto e texto. Revista Brasileira de Educação [online]. 2017, v. 22, n. 69 [Acessado 8 Agosto 2021] , pp. 539-564. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-24782017226927>>. ISSN 1809-449X. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782017226927>.

Figueiredo, Eurídice Eliane Potiguara e Daniel Munduruku: por uma cosmovisão ameríndia. Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea [online]. 2018, n. 53 [Acessado 14 Janeiro 2022] , pp. 291-304. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2316-40185312>>. ISSN 2316-4018. <https://doi.org/10.1590/2316-40185312>.

GOMES, Ana Maria R.; MIRANDA, S. A. ; CORREA, C. N. . História e produção da escrita entre os Xakriabá e os Pataxoop de Minas Gerais. Revista Tellus, v. 1, p. 167-192, 2020. Disponível em: https://www.repositorio.ufop.br/bitstream/123456789/12751/1/ARTIGO_Produ%c3%a7%c3%a3oCircula%c3%a7%c3%a3oCultura.pdf

Gomes, W. S., Gurgel, I. G. D., Fernandes, S. L. (2021). Saúde quilombola: percepções em saúde em um quilombo do agreste de Pernambuco/Brasil. Saúde Soc. São Paulo, v.30, n.3, e190624. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/VcW4CbzbzFGxkFckG4Xs68H/?lang=pt>

Mapa de Conflitos envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil. <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/>

MIRANDA, Shirley Aparecida de. Dilemas do reconhecimento: a escola quilombola que “vi de perto”. Revista da ABPN, v. 8, n. 18, nov./2015 –fev./2016., p.68-89, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/37242/2/RevABPNv8n18-2016-p68.pdf>

Museu Afro Brasil- SP. Acervo digital.
<http://www.museuafrobrasil.org.br/acervo-digital>

Rodrigues, E. S. R. (2016). O lugar da psicologia nas questões indígenas. In: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. Povos Indígenas E Psicologia: A Procura Do Bem Viver. Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. – São Paulo: CRP SP. Disponível em: https://www.crp.org/uploads/impresso/110/RLAg_HX8E6bm0fVjb2gpqCkreIBkTy0W.pdf

Selvagem – ciclo de estudos sobre a vida. Acervo coletivo de produções em diversas linguagens, como escrita e audiovisual sobre temáticas indígenas em diálogo. <http://selvagemciclo.com.br/>

Souza, B. O. (2013). Movimento Quilombola: Reflexões sobre seus aspectos político-organizativos e identitários. 26º Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, BA. Disponível em: <https://silo.tips/download/movimento-quilombola-reflexoes-sobre-seus-aspectos-politico-organizativos-e-iden>

UMA HISTÓRIA DE AMOR E FÚRIA (Uma História de Amor e Fúria). Direção: Luiz Bolognesi. Produção: Caio Gullane, Fabiano Gullane, Débora Ivanov, Gabriel Lacerda, Marcos Barreto, Laís Bodansky, Luiz Bolognesi. Roteiro: Luiz Bolognesi. Distribuidora: Europa Filmes, 2013. (75min). https://www.youtube.com/watch?v=y_DYNv8RZ7A

10 ANEXO II – PLANO DE ENSINO UFPE

DEPARTAMENTO: PSICOLOGIA

TÍTULO DA ATIVIDADE CURRICULAR ACADÊMICA: TÓPICOS EM PSICOLOGIA

I: PSICOLOGIA E POVOS INDÍGENAS

CARGA HORÁRIA: 60 horas

NATUREZA: () OBRIGATÓRIA (X) OPTATIVA

PROFESSORA: Jaileilde Araújo Menezes e Lucas Luis de Faria

1. OBJETIVO

Refletir sobre as potencialidades do diálogo inter-epistêmico entre Psicologia Social, Povos Indígenas e Estudos Decoloniais, com objetivo de contribuir para ampliação da formação profissional - intercultural e de(s)colonial - em Psicologia e para garantia/fortalecimento dos direitos dos povos indígenas

1.1 Objetivos específicos

Compartilhar de modo introdutório os Estudos Decoloniais e suas contribuições para repensar as políticas de conhecimento das ciências humanas, especialmente da Psicologia, a partir da crítica à modernidade/colonialidade e das epistemes do Sul Global;

Apresentar a multiplicidade histórica, política e social dos povos indígenas do Brasil, com destaque para os povos habitantes da região Nordeste, afim de tensionar os estereótipos/estigmas e apagamentos produzidos historicamente, bem como visibilizar os seus movimentos de resistência/reexistência;

Discutir criticamente os desafios experienciados pelos povos indígenas e as possibilidades de atuação/colaboração da(s) Psicologia(s) na garantia dos direitos dos povos indígenas orientada(s) pelo compromisso social.

2. CONTEÚDO PROGRAMÁTICO

Unidade I – Psicologia e Povos Indígenas

- (re)Conhecendo os Povos Indígenas: diversidade étnica, linguística e cosmológica;
- Povos Indígenas originários do Nordeste;

- Indígenas em Movimento e Movimentos Indígenas;
- Psicologia Social e suas atuações com os Povos Indígenas.

Unidade II – Psicologia Social e Estudos Decoloniais

- Introdução aos Estudos Decoloniais: modernidade/colonialidade;
- Feminismo decolonial;
- Epistemicídio e Desobediência epistêmica;
- Psicologia Social e a luta por direitos dos povos indígenas.

Unidade III – Psicologia Social, Povos Indígenas e Estudos Decoloniais: diálogos inter-epistêmicos e atuações em confluência solidárias

- A luta pela terra e território, a luta pela sobrevivência;
- Saúde(s) Indigenista(s) e Indígena(s): questões para a atuação psi
- Por Psicologia(s) em movimento com os povos: compromisso social, profissional e engajamento ético-estético-político;
- Imaginar mundos possíveis.

3. PROPOSTA METODOLÓGICA

A oferta da disciplina terá como prioridade metodologias ativas e participativas de caráter grupal, articuladas a utilização de recursos audiovisuais e exposição de conteúdos com recursos multimídias. Quando possível, será sugerido às/aos estudantes movimentos e deslocamentos externos à sala de aula para ampliação e relação com outros espaços formativos. Ainda, buscaremos oportunizar a interlocução direta com pessoas e movimentos vinculados aos temas da disciplina.

4. SISTEMÁTICA DE AVALIAÇÃO

Os/as estudantes serão acompanhados/as pela docente e pelo estagiário em docência em termos de sua presença e participação nos encontros e entrega das atividades em momento posterior a abordagem de cada unidade programática; Procederemos avaliação propositiva de

construção do banco de pesquisa inter(In)venção junto à população indígena. A avaliação será do Padrão UFPE.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Diádiney. Só depois de aprender a tradição: Uma perspectiva histórica da resistência indígena contra a colonização dos saberes em saúde. In: Coletivo Vozes Indígenas na Saúde (Org.), Vozes indígenas na produção do conhecimento: para um diálogo com a saúde coletiva. São Paulo: Hucitec, 2022

CARIE, Nayara; LIMA, Pablo. Da história dos índios às histórias indígenas: descolonizando o ensino de história. **Educação**, [S. l.], v. 43, n. 4, p. 773–790, 2018.

CARVALHO, Rejane. Kanhgág êg my há: para uma psicologia Kaingang. Porto Alegre: ABRAPSO, 2021.

CASTRO, Lúcia Rabello (Org.). Infâncias do sul global: experiências, pesquisa e teoria desde a Argentina e o Brasil. Salvador: EDUFBA, 2021.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Referências Técnicas para atuação de psicólogas(os) junto aos povos indígenas. Introdução. Brasília: CFP, 2022.

DesIdades: REVISTA ELETRÔNICA DE DIVULGAÇÃO CIENTÍFICA DA INFÂNCIA, número 34 . ano/año 10 . set/sep - dez/dic 2022 (Seção Temática “Juventudes indígenas e negras na América Latina: construção de formas de viver a partir dos campos da educação e do trabalho”)

DUTRA, Juliana Cabral; MAYORGA, Claudia. Mulheres Indígenas em Movimentos: possíveis articulações entre gênero e política. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 38, n. spe, p. 113-129, 2019.

FARIA, Lucas Luis; MARTINS, Catia Paranhos. “Terra é Vida, Despejo é Morte”: Saúde e Luta Kaiowá e Guarani. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 43, p. 1-17, 2023.

KRENAK, Ailton. Índios em movimento [palestra, Sesc Pinheiro]. 2018.

KRENAK, Ailton. Quando o povo indígena descobriu o Brasil. In PONTES, A. L. M;

HACON, V.; TERENA, L. E.; SANTOS, R. V.: Vozes Indígenas na saúde: trajetórias, memórias e protagonismos. Editora Piseagrama; Fiocruz: Belo Horizonte, 2022.

KRENAK, Ailton. Futuro Ancestral. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LINO, Tayane Rogeria; CASTRO, Ricardo Dias; MAYORGA, Claudia. DESOBEDIÊNCIAS EPISTÊMICAS: propostas feministas e antirracistas em direção a um projeto de ciência e sociedade decolonial. **Cadernos de Estudos Culturais**, v. 2, p. 209-226, 2020.

MARTINS, Catia Paranhos. “Desaprender 8 horas por dia”: psicologia e saúde indígena. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 33, n. 3, p. 192-198, 8 jan. 2022

NETO, José Maria Nogueira; Fernandes, Saulo Luders (Org.) Colonialidade, Psicologia e Povos Tradicionais. Curitiba: Editora CRV, 2020.

NUÑEZ, Geni. Descolonização do pensamento psicológico. **Revista Plural**, (2), 6-11, 2019. Disponível: https://crpsc.org.br/public/images/boletins/crp-sc_plural-agosto%20Geni.pdf

RODRIGUES, Edinaldo. O lugar da psicologia nas questões indígenas. In: CRP SP (Org.), Povos Indígenas e Psicologia: a procura do bem viver. São Paulo: CRP SP, 2016.

SANTOS, Antônio Bispo (et. All). Composto Escola: comunidades de sabenças vivas. São Paulo: Editora N-1, 2022. SANTOS, Antônio. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu/PISEAGRAMA, 2023.

SILVA, Edson. Índios organizados, mobilizados e atuantes: história indígena em Pernambuco nos documentos do Arquivo Público. **Revista de Estudos e Pesquisa**, v. 3, n. 1, p. 175-224, 2006.

SILVA, Elizângela Cardoso de Araújo. INDÍGENAS PANKARARU NO SERTÃO DE PERNAMBUCO: vida, deslocamentos e trabalho. Tese de Doutorado (Serviço Social), Universidade Federal de Pernambuco. 2020.

SILVA, Brisana Índio do Brasil de Macedo; MACEDO, João Paulo. Povos Indígenas no Brasil e a Descolonização da Psicologia. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 41, 2021.

TUXÁ, Itaynara. TERRITORIALIDADE E SUBJETIVIDADE: um caminho de retomada do

ser. In: Associação Brasileira de Indígenas Psicólogas (os). Pintando a Psicologia de Jenipapo e Urucum: Narrativas de Indígenas psicólogos(as) do Brasil. São Leopoldo: Casa Leiria, 2022.

CRONOGRAMA DE REALIZAÇÃO DAS ATIVIDADES – UFPE:

	DATA (DIA/MÊS)	CONTEÚDO	CARGA/HORÁRIA	
			Teórico	Texto
1.	DATA 1 10/11	Levantamento de expectativas sobre a disciplina – Integração da turma		Curadoria artística equipe docente
2.	DATA 2 17/11	<i>Unidade I - Psicologia e Povos Indígenas</i>		REFERÊNCIA BÁSICA KRENAK, Ailton. Quando o povo indígena descobriu o Brasil. In PONTES, A. L. M; HACON, V.; TERENA, L. E.; SANTOS, R. V.: Vozes Indígenas na saúde: trajetórias, memórias e protagonismos. Editora Piseagrama; Fiocruz: Belo Horizonte, 2022. REFERÊNCIA COMPLEMENTAR CARIE, Nayara; LIMA, Pablo. Da história dos índios às histórias indígenas: descolonizando o ensino de história. Educação, [S. l.], v. 43, n. 4, p. 773–790, 2018.
3.	DATA 3 24/11	<i>Unidade I - Psicologia e Povos Indígenas</i>		REFERÊNCIA BÁSICA SILVA, Elizângela Cardoso de Araújo. INDÍGENAS PANKARARU NO SERTÃO DE PERNAMBUCO: vida, deslocamentos e trabalho. Tese de Doutorado (Serviço Social), Universidade Federal de Pernambuco. 2020. 222 p.

			REFERÊNCIA COMPLEMENTAR SILVA, Edson. Índios organizados, mobilizados e atuantes: história indígena em Pernambuco nos documentos do Arquivo Público. Revista de Estudos e Pesquisa, v. 3, n. 1, p. 175-224, 2006.
4.	DATA 4 01/12	Unidade I - Psicologia e Povos Indígenas	REFERÊNCIA BÁSICA RODRIGUES, Edinaldo. O lugar da psicologia nas questões indígenas. In: CRP SP (Org.), Povos Indígenas e Psicologia: a procura do bem viver. São Paulo: CRP SP, 2016. REFERÊNCIA COMPLEMENTAR SILVA, Brisana Índio do Brasil de Macedo; MACEDO, João Paulo. Povos Indígenas no Brasil e a Descolonização da Psicologia. Psicologia: Ciência e Profissão, v. 41, 2021.
5.	DATA 5 15/12	Unidade I - Psicologia e Povos Indígenas	REFERÊNCIAS BÁSICAS TUXÁ, Itaynara. TERRITORIALIDADE E SUBJETIVIDADE: um caminho de retomada do ser. In: Associação Brasileira de Indígenas Psicólogas (os). Pintando a Psicologia de Jenipapo e Urucum: Narrativas de Indígenas psicólogos(as) do Brasil. São Leopoldo: Casa Leiria, 2022. CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Referências Técnicas para atuação de psicólogas(os) junto aos povos indígenas. Introdução. Brasília: CFP, 2022.

6.	DATA 6 22/12	Respiro		Curadoria artística da turma
7.	DATA 7 02/02/ 2024	Unidade II - Psicologia Social e Estudos Decoloniais		Curadoria artística da equipe docente
8.	DATA 8 09/02/ 2024	Psicologia Social e Estudos Decoloniais		REFERÊNCIA BÁSICA NUÑEZ, Geni. Descolonização do pensamento psicológico. Revista Plural, (2), 6-11, 2019. https://crpsc.org.br/public/imagens/boletins/crp-sc_plural-agosto%20Geni.pdf REFERÊNCIA COMPLEMENTAR LINO, Tayane Rogeria; CASTRO, Ricardo Dias; MAYORGA, Claudia. DESOBEDIÊNCIAS EPISTÊMICAS: propostas feministas e antirracistas em direção a um projeto de ciência e sociedade decolonial. Cadernos de Estudos Culturais, v. 2, p. 209-226, 2020.
9.	DATA 9 16/02/ 2024	Psicologia Social e Estudos Decoloniais		REFERÊNCIA BÁSICA CARVALHO, Rejane. Kanhgág êg my há: para uma psicologia Kaingang. Porto Alegre: ABRAPSO, 2021. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR MARTINS, Catia Paranhos. “Desaprender 8 horas por dia”:

			psicologia e saúde indígena. Fractal: Revista de Psicologia, v. 33, n. 3, p. 192-198, 8 jan. 2022
10.	DATA 10 23/02/ 2024	Psicologia Social e Estudos Decoloniais	BIBLIOGRAFIA BÁSICA ALMEIDA, Diádiney. Só depois de aprender a tradição: Uma perspectiva histórica da resistência indígena contra a colonização dos saberes em saúde. In: Coletivo Vozes Indígenas na Saúde (Org.), Vozes indígenas na produção do conhecimento: para um diálogo com a saúde coletiva. São Paulo: Hucitec, 2022 BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR FARIA, Lucas Luis; MARTINS, Catia Paranhos. “Terra é Vida, Despejo é Morte”: Saúde e Luta Kaiowá e Guarani. Psicologia: Ciência e Profissão, v. 43, p. 1-17, 2023
11	DATA 11 01/03/ 2024	Respiro	Curadoria artística da turma
12	DATA 12 08/03/ 2024	Unidade III - Psicologia Social, Povos Indígenas e Estudos Decoloniais: diálogos inter-epistêmicos e atuações em confluência solidárias	BIBLIOGRAFIA BÁSICA: KRENAK, Ailton. Futuro Ancestral. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. (PARTE 1)

13	DATA 13 15/03/ 2024	Psicologia Social, Povos Indígenas e Estudos Decoloniais: diálogos inter-epistêmicos e atuações em confluência solidárias		BIBLIOGRAFIA BÁSICA KRENAK, Ailton. Futuro Ancestral. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. (PARTE 2)
14	DATA 14 22/03/ 2024	Psicologia Social, Povos Indígenas e Estudos Decoloniais: diálogos inter-epistêmicos e atuações em confluência solidárias		BIBLIOGRAFIA BÁSICA SANTOS, Antônio. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu/PISEAGRAMA, 2023.
15	DATA 15 29/3/ 2024	Apresentação dos ateliês		
16	DATA 16 30/03/ 2024 (sábado)	Encontro de avaliação da disciplina		
17	DATA 17	Realização de Exame Final		
			TOTAL	72h

11 ANEXO III - PLANO DE ENSINO UFGD

Curso: PSICOLOGIA - BACHARELADO

Período Letivo: 2024 / 1

Disciplina: TÓPICOS EM PSICOLOGIA SOCIAL **Depto:** FCH

Professor(es): CATIA PARANHOS MARTINS E LUCAS LUIS DE FARIA

Turma: T1

C.H.: 36 horas

Duração: 1 Semestre

1. Objetivos:

Refletir sobre as potencialidades do diálogo inter-epistêmico entre Psicologia Social, Povos Indígenas Estudos Decoloniais;
Contribuir para ampliação da formação profissional intercultural e de(s)colonial;
Fortalecer o compromisso social na Psicologia pelos direitos dos povos indígenas e demais comunidades tradicionais.

2. Ementa:

Estudo de temas na área de psicologia social.

3. Conteúdo Programático:

Unidade I - Povos Indígenas

- (re)Conhecendo os Povos Indígenas: diversidade étnica, linguística e cosmológica;
- Povos Indígenas originários do MS;
- Indígenas em Movimento e Movimentos Indígenas;

Unidade II - Psicologia Social e Estudos Decoloniais

- Introdução aos Estudos Decoloniais: modernidade/colonialidade;
- Descolonização do pensamento psicológico
- Feminismo decolonial;
- Epistemicídio e Desobediência epistêmica;

Unidade III - Psicologia Social, Povos Indígenas e Estudos Decoloniais: diálogos inter-epistêmicos e atuações em confluência solidárias

- A luta pela terra e território, a luta pela sobrevivência;
- Saúde(s) Indigenista(s) e Indígena(s): questões para a atuação psi

Coletivo Vozes Indígenas na Saúde (Org.), Vozes indígenas na produção do conhecimento: para um diálogo com a saúde coletiva. São Paulo: Hucitec, 2022

CARIE, Nayara; LIMA, Pablo. Da história dos índios às histórias indígenas: descolonizando o ensino de história. Educação, [S. l.], v. 43, n. 4, p. 773–790, 2018.

CARVALHO, Rejane. Kanhgág êg my há: para uma psicologia Kaingang. Porto Alegre: ABRAPSO, 2021.

CHAMORRO, G.; COMBÈS, I. POVOS INDÍGENAS EM MATO GROSSO DO SUL: HISTÓRIA, CULTURAS E TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS. Caminhos - Revista de Ciências da Religião, Goiânia, Brasil, v. 17, n. 1, p. 397–403, 2019.

COLMAN, R. S., & MARQUES PEREIRA, L. Os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul e suas Incansáveis Lutas pelos Tekoha frente às Transformações Territoriais, Ambientais e Formas de Mobilidade. Revista De Estudos E Pesquisas Sobre As Américas, 14(3), 57–76, 2021.

DUTRA, Juliana Cabral; MAYORGA, Claudia. Mulheres Indígenas em Movimentos: possíveis articulações entre gênero e política. Psicologia: Ciência e Profissão, v. 38, n. spe, p. 113-129, 2019.

FARIA, Lucas Luis; MARTINS, Catia Paranhos. “Terra é Vida, Despejo é Morte”: Saúde e Luta Kaiowá e Guarani. Psicologia: Ciência e Profissão, v. 43, p. 1-17, 2023.

KRENAK, Ailton. Quando o povo indígena descobriu o Brasil. In PONTES, A. L. M; HACON, V.; TERENA, L. E.; SANTOS, R. V.: Vozes Indígenas na saúde: trajetórias, memórias e protagonismos. Editora Piseagrama; Fiocruz: Belo Horizonte, 2022.

KRENAK, Ailton. Futuro Ancestral. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

Kuñangue Aty Guasu. Disponível em: <https://www.kunangue.com/>

Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/>

LINO, Tayane Rogeria; CASTRO, Ricardo Dias; MAYORGA, Claudia. DESOBEDIÊNCIAS EPISTÊMICAS: propostas feministas e antirracistas em direção a um projeto de ciência e sociedade decolonial. Cadernos de Estudos Culturais, v. 2, p. 209-226, 2020.

MARTINS, Catia Paranhos. “Desaprender 8 horas por dia”: psicologia e saúde indígena. Fractal: Revista de Psicologia, v. 33, n. 3, p. 192-198, 8 jan. 2022.

NETO, José Maria Nogueira; Fernandes, Saulo Luders (Org.) *Colonialidade, Psicologia e Povos Tradicionais*. Curitiba: Editora CRV, 2020.

NUÑEZ, Geni. Descolonização do pensamento psicológico. *Revista Plural*, (2), 6-11, 2019. https://crpsc.org.br/public/images/boletins/crp-sc_plural-agosto%20Geni.pdf

PEREIRA, Lucia. As políticas públicas para a saúde indígena e a política de saúde das mulheres kaiowá da reserva de Amambai, MS: aproximações e impasses. Dissertação (Programa de Antropologia). Dourados, MS: UFDG. 2020.

RODRIGUES, Edinaldo. O lugar da psicologia nas questões indígenas. In: CRP SP (Org.), *Povos Indígenas e Psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP SP, 2016.

TERENA, Naine; DE CARVALHO FREIRE, Gabriela; PÉREZ GIL, Laura. Véxoa: nós sabemos e a cura indígena da arte brasileira - Entrevista com Naine Terena. *Campos - Revista de Antropologia*, [S.l.], v. 23, n. 2, p. 171-186, dez. 2022. ISSN 2317-6830.

SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu/PISEAGRAMA, 2023.

SILVA, Brisana Índio do Brasil de Macedo; MACEDO, João Paulo. Povos Indígenas no Brasil e a Descolonização da Psicologia. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 41, 2021.

TUXÁ, Itaynara. TERRITORIALIDADE E SUBJETIVIDADE: um caminho de retomada do ser. In: Associação Brasileira de Indígenas Psicólogas (os). *Pintando a Psicologia de Jenipapo e Urucum: Narrativas de Indígenas psicólogos(as) do Brasil*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2022.

7. Avaliação:

Atividade 1- Pequenos grupos irão compartilhar com a turma uma produção artística e/ou intelectual indígena. Ao longo das aulas, após o intervalo, estudantes farão breve apresentação do material escolhido e seguida de roda de conversa.

Atividade 2- Texto pessoal e avaliativo. Questões orientadoras: O que aprendi com a disciplina? Quais textos li? Qual nota atribuo para minha participação ao longo do semestre? O que penso após os conteúdos ofertados sobre desafios da Psicologia na atuação com os povos indígenas e demais comunidades tradicionais? Como construir uma psicologia que caminha junto com os povos indígenas?

CRONOGRAMA DE REALIZAÇÃO DAS ATIVIDADES

	DATA (DIA/MÊS)	CONTEÚDO	CARGA/HORÁRIA	
			Teórico	Texto
	DATA 1 22/05	1. Apresentação coletiva; 3. Primeiro mergulho (habitar territórios indígenas) 4. Documentário Guerras do Brasil 2. Localização da proposta;		REFERÊNCIA BÁSICA: TEXTO 1: FARIA, Lucas Luis de; MARTINS, Catia Paranhos. Autoetnografia e a potência do habitar e (des)aprender com territórios indígenas: contribuições para de(s)colonizar a Psicologia. Teoria e Cultura, v. 17, n. 3. p. 91-107, 2022. TEXTO 2: RODRIGUES, Paula(Kuña Ta'i Poty Reñoi). Costuras de Luta e encontro de tempos, caminhando com as Ñandesy: carta de uma discente da ancestralidade Guarani e Kaiowá. In: MARTINS, Catia Paranhos; MENEZES, Jaileila Araújo (Org.). Insubmissas práticas psicossociais: tarefas do presente, questões urgentes. 1. ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2024.

	DATA 2 29/05	1. Os povos indígenas do Mato Grosso do Sul;		REFERÊNCIA BÁSICA: TEXTO 1: BENITES, Eliel; PEREIRA, Levi. Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani. Revista Tellu, n. 44, 2021. TEXTO 2: XAMIRINHUPOTY/VERÓN, Valdelice; REZENDE, Maria Aparecida. Nhande rekoha nhe' e ayvu arandu: para o bem viver da humanidade na cosmovisão Kaiowá. In: CRP - SP, Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver. 2016.
	DATA 3 05/06	1. Psicologia em diálogo com os povos indígenas; 2. indígenas psicólogas/os 3. Visita à ogapysy da FAIND		REFERÊNCIA BÁSICA: TEXTO 1: NUÑEZ, Geni. Descolonização do pensamento psicológico. <i>Revista Plural</i>, (2), 6-11, 2019. https://crpsc.org.br/public/imagens/boletins/crp-sc_plural-agosto%20Geni.pdf TEXTO 2: RODRIGUES, Edinaldo. O lugar da psicologia nas questões indígenas. In: CRP SP (Org.), Povos Indígenas e Psicologia: a procura do bem viver. São Paulo: CRP SP, 2016.

	DATA 4 12/06	1. Territorialidade e Subjetividade; 2. Terra e vida. 3. Poesia Fabinho	REFERÊNCIAS BÁSICAS TEXTO 1: TUXÁ, Itaynara. TERRITORIALIDADE E SUBJETIVIDADE: um caminho de retomada do ser. In: Associação Brasileira de Indígenas Psicólogas (os). Pintando a Psicologia de Jenipapo e Urucum: Narrativas de Indígenas psicólogos(as) do Brasil. São Leopoldo: Casa Leiria, 2022. TEXTO 2: PERALTA, Anastácio. Tecnologias espirituais : reza, roça e sustentabilidade entre os Kaiowá e os Guarani. / Anastácio Peralta. – Dourados, MS : UFGD, 2022
	DATA 5 19/06	1. Indígenas estudantes na universidade, indígenas estudantes na psicologia. 2. Tecnologias afetivas para discutir e enfrentar violências;	REFERÊNCIA BÁSICA: TEXTO 1: CARVALHO, Rejane. Kanhgág êg my há: para uma psicologia Kaingang. Porto Alegre: ABRAPSO, 2021. TEXTO 2: RODRIGUES, Bárbara et al. Mulheres Kaiowá e Guarani: Aprendizagens, Lutas e Sonhos. In: Mulheres guarani e kaiowá: modos de existir e produzir territórios: 2023 volume 4 / Antonio Augusto Rossotto Ioris, Lauriene Seraguza, Elaine da Silva Ladeia (org.). – 1. ed. – Curitiba : Appris, 2023. SUGESTÃO ESTÉTICA: Rap Feminicídio - MC Anarandá (https://www.youtube.com/watch?v=ZPND6plG4Zo)

	DATA 6 26/06	1. Saúde indígena e a experiência da Residência em saúde indígena		REFERÊNCIA BÁSICA: TEXTO 1: MARTINS, Catia Paranhos. “Desaprender 8 horas por dia”: psicologia e saúde indígena. Fractal: Revista de Psicologia, v. 33, n. 3, p. 192-198, 8 jan. 2022 TEXTO 2: TUKANO, João Paulo; SCHWEICKARDT, Júlio Cesar; BARRETO, Ivan Menezes; FERNANDES, Durvalio Moura; BARRETO, Anacleto Lima; ABTIBOL, Anacleto Lima; BARÉ, Mariazinha. Práticas de medicina indígena nos territórios da Amazônia: Convivendo com especialistas e conhecedores. In: J. L. Schweickardt e J. P. Barreto (Orgs.). Porto Alegre: REDE UNIDA, 2023. SUGESTÃO AUDIOVISUAL: Ciência na Amazônia Yupuri, a luta do cientista João Paulo Lima Barreto <u>Ciência na Amazônia Yupuri, a luta do cientista João Paulo Lima Barreto</u>
	DATA 7 03/07/ 2024	1. Formação de alianças afetivas; 2. Avaliação sobre a experiência da disciplina		REFERÊNCIA BÁSICA: TEXTO ÚNICO: KRENAK, Ailton. Futuro Ancestral. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

	DATA 8 10/07/ 2024	1. SUB; 2. Prazo final de entrega atividade avaliativa (memória) 3. Resposta do Formulário de Autoavaliação		
	DATA 9 13/07/ 2024	<i>Data máxima para possíveis entrega de atividades.</i>		
		Subtotal	36h	
		TOTAL	36h	