

DOSSIÊ

Perspectivas em Psicologia Indígena no Brasil: desafios éticos e epistemológicos

Editor

Daniilo Silva Guimarães

Conflito de interesses

Os autores declaram não haver conflito de interesse.

Recebido

1 jul. 2023




Versão final

12 dez. 2023

Aprovado

5 mar. 2024

# Contribuições dos Saberes Indígenas para a Reterritorialização da Psicologia Social

Simone Alves de Almeida<sup>1</sup> , Rejane Nunes de Carvalho<sup>1</sup> , Rosane Azevedo Neves da Silva<sup>1</sup> 

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional. Porto Alegre, RS, Brasil. Correspondência para: R. A. N. SILVA. E-mail: <rosane.neves@ufrgs.br>.

Artigo elaborado a partir da tese de S. A. ALMEIDA, intitulada "A Cosmoecologia Mbyá-Guarani diante das Mudanças Climáticas e do Antropoceno: Uma Cartografia Multiespécies". Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2024, e da dissertação de R. N. CARVALHO, intitulada "Mulheres sementes, ình kósin vy ình maré konin Jé: experiências de mães indígenas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul". Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2023.

**Como citar esse artigo:** Almeida, S. A., Carvalho, R. N., & Silva R. A. N. (2024). Contribuições dos saberes indígenas para a reterritorialização da Psicologia Social. *Estudos de Psicologia* (Campinas), 41, e230068. <https://doi.org/10.1590/1982-0275202441e230068pt>

## Resumo

### Objetivo

Este artigo propõe repensar a psicologia social a partir dos saberes indígenas, considerando que eles interrogam as políticas de subjetivação derivadas da concepção binária de natureza e cultura que fundamenta a modernidade.

### Método

Trata-se de um artigo teórico que analisa as contribuições indígenas para a descolonização do pensamento psicológico, considerando o contexto das mudanças climáticas. É problematizada a abrangência do que se entende como social, assim como a quem a subjetividade é atribuída ou não na psicologia.

### Resultados

A psicologia reproduz as dicotomias ocidentais ao basear-se numa natureza fixa, externa a si, cujo social é concebido a partir do excepcionalismo humano. Para os povos que compreendem a vida como efeito de relações entre seres humanos e não-humanos, essas categorias não fazem o menor sentido.

### Conclusão

A complexidade dos saberes e o protagonismo indígena frente às lutas por terra e território num contexto de mudanças climáticas apontam para a urgência de reterritorialização da psicologia social.

**Palavras-chave:** Mudança climática; Povos indígenas; Psicologia ambiental; Psicologia social.

A divisão entre natureza e cultura é uma das principais noções que fundamentam a ciência moderna e o modo de vida ocidental. Ao lado da natureza estão os não-humanos: os animais, as plantas, os minerais, os rios, as florestas. Tudo aquilo que é tratado como fonte de recursos a serviço do bem-estar dos humanos. Essa categoria pode se estender também a determinados grupos considerados menos humanos que outros, para os quais historicamente se fez valer a exploração,

a escravização e o genocídio. Já a cultura pertenceria exclusivamente aos ditos humanos conforme o padrão ocidental; supostamente, os únicos dotados de racionalidade, e que, por esses atributos tidos como superiores, podem dominar tudo aquilo que pertence à categoria da natureza. Quando a natureza é separada da cultura; quando ela deixa de ter alma, segundo o antropólogo Philippe Descola, nada mais nos impede de explorá-la, e, assim, ela perde o seu valor material, passando a ter um valor abstrato; ou seja, valendo somente quando explorada (Descola, 2016).

Começamos a ter noção do custo dessa exploração para as diferentes espécies, para o solo, a água e o ar, assim como para nós mesmos, muito recentemente (Descola, 2016). As mudanças climáticas são hoje um consenso científico incontestável e envolvem não somente a temperatura como é percebida, mas a acidificação dos oceanos, as alterações no solo, a poluição química, a perda de biodiversidade, a escassez de água doce, o aumento das taxas de CO<sub>2</sub> na atmosfera, entre outros limites planetários – que é como são chamados esses indicadores no âmbito da climatologia. Nada disso ocorre isoladamente, mas de modo encadeado por ciclos de retroalimentação, o que confere uma grande parcela de imprevisibilidade à magnitude das consequências das mudanças climáticas, que ao mesmo tempo, não nos impedem de sabermos que a ameaça em curso é maior do que qualquer uma das crises que a história humana já conheceu. Todas essas transformações tornam a terra um ambiente insuportável para cada vez mais espécies, ao mesmo tempo que intensificam as já conhecidas desigualdades e fazem proliferar problemas sociais de toda ordem (Danowski & Castro, 2014).

Outro consenso científico é o carácter antrópico das mudanças climáticas atuais, e o conceito de Antropoceno vêm sendo amplamente discutido e utilizado para designar esta nova época, na qual a espécie humana tornou-se uma força geológica capaz de alterar as condições biotermodinâmicas do planeta (Fleury et al. 2019). O que aqui nos parece fundamental é que, nesse contexto, a noção binária de natureza e cultura vêm tendo suas fronteiras questionadas. Os humanos são agora vistos como uma força geológica capaz de modificar o funcionamento da Terra, o que aponta que já não estão apartados da natureza como chegaram a pensar. A Terra, por sua vez, evidencia sua potência, não podendo mais ser considerada passiva, imutável ou externa. Ela já não cabe na noção de natureza do pensamento ocidental. Segundo Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, nós esbarramos com a natureza depois de termos nos acreditado separados dela (Danowski & Castro, 2014).

Os povos indígenas falam disso há muito tempo. Do mesmo modo, tentam mostrar o quão nocivas são essas concepções em que a natureza é vista de uma perspectiva desencantada e nas quais a cultura é tida como um atributo excepcionalmente humano. Não existe essa distinção entre seres da natureza e seres da cultura para esses povos. Plantas e animais também são pessoas. Os não-humanos têm espírito e interesses particulares, por isso não podemos fazer com eles o que bem entendermos. O ser humano é parte da natureza e depende das mais diversas redes de reciprocidade, sem as quais sua vida não seria possível. Para os povos indígenas, tudo é natural e cultural ao mesmo tempo (Descola, 2016).

Por essa profunda compreensão relacional, as mudanças climáticas não são uma novidade para os povos indígenas. Ao contrário, essa é uma preocupação presente desde sempre. É para cuidar do que resta de floresta em pé que os povos indígenas tanto lutam pela demarcação e pela proteção de seus territórios. É também um dos motivos pelos quais se dirigem intencionalmente aos brancos para adverti-los. Em *A Queda do Céu*, o xamã Yanomami Davi Kopenawa traz um grande alerta quanto à catástrofe ambiental em curso, denunciando-a como consequência da obsessão predatória daqueles que ele chama de “o povo da mercadoria”, que coloca em perigo a vida de

humanos e não humanos em função de sua ganância (Kopenawa & Albert, 2015). Nessa obra, Davi fala sobre a *xawara*, o espírito maléfico dos metais, que, ao serem retirados de debaixo da terra e queimados, espalham doenças e morte. Segundo Alyne Costa, a descrição de Davi Kopenawa tem analogias tão abundantes com os diagnósticos científicos que é definida como uma tradução xamânica dos gases de efeito estufa pelo antropólogo Bruce Albert (Costa, 2021).

Ailton Krenak aponta que, apesar da força colonial que se lançou contra os povos indígenas, eles não se engajaram com esse modo “civilizado” de consumir o planeta e não dependem desse sistema predatório para existir. Isso porque eles têm uma profunda relação com os seres não humanos, e a destruição está relacionada a essa lógica de separação, de dominação, de “des”envolvimento. “Quando nós despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (Krenak, 2019, p. 50).

Diante das mudanças climáticas e do antropoceno, podemos perceber o quanto é necessário e urgente levar a sério o que dizem os povos indígenas (Danowski & Castro, 2014). Esses povos são imprescindíveis para este debate justamente por nos oferecerem outras formas de percebermos e de nos relacionarmos com o mundo à nossa volta e por nos permitirem entender as razões pelas quais as sociedades industrializadas produziram e produzem essas devastações. Isso porque eles têm conhecimento dos ecossistemas em que vivem pela maneira como se relacionam com os demais seres vivos em seus modos de vida; porque estão entre aqueles povos mais atingidos pelas transformações ambientais causadas pelas mudanças climáticas. Destaca-se, ainda, que tudo isso não faz com que os povos indígenas estejam somente numa posição de vítimas das consequências climáticas (Taddei et al., 2021). Eles estão na linha de frente das mudanças climáticas, sendo atingidos enormemente pelo desmatamento, pela mineração, pelo agronegócio e pelos impactos dessas mudanças, mas também são resistentes a tudo isso e vêm intencionalmente sustentando o céu, adiando o fim do mundo, interpelando o avanço do antropoceno.

Este artigo ecoa a importância e a urgência de aprender com os povos indígenas, como afirmam os autores aqui citados. Buscar-se-á, a seguir, articular o tema das mudanças climáticas com o campo da psicologia, tomando como questão a contribuição dos povos indígenas para repensar a psicologia social diante desse contexto.

## A Natureza da Psicologia Social

As mudanças climáticas têm complexas implicações e não podem ser vistas como um tema restrito às ciências naturais, inclusive porque elas afetam todos os aspectos da vida, forjando/afetando cada vez mais as subjetividades deste tempo. Por outro lado, como visto acima, as fronteiras entre aquilo que pertence ao natural e o que pertence ao cultural requerem uma franca revisão, pois não dão conta de compreender a existência em um mundo que é profundamente relacional. Assim, a questão impõe interrogações a todas as disciplinas e à fragmentação entre elas, bem como a necessidade de reconhecer a legitimidade de conhecimentos que estão para além de todas elas.

Trata-se de um tema do qual as ciências naturais se ocupam há mais tempo, e com elas temos muito o que aprender, sabendo que nenhuma área de conhecimento é ilimitada e suficiente para dar conta da complexidade que envolve a questão. Nas ciências sociais e humanas esse debate vem se proliferando, e o diálogo entre diferentes campos de conhecimento vem acontecendo. É um tema que força a interdisciplinaridade e a composição de alianças a acontecerem. Porém, temos bastante dificuldade na construção dessas composições. Nesse sentido, Taddei e Haines (2019) propõem um exercício especulativo baseado na etnologia indígena para abordar um tipo

de colaboração possível entre as diferentes disciplinas acadêmicas e, mais especificamente, entre as ciências do clima e as ciências sociais. Os autores argumentam que a interdisciplinaridade desejada costumeiramente desde um viés platônico muitas vezes é frustrada pela incapacidade de produção de uma “sintonização perfeita”. Ao explorar o espaço de fronteira entre as disciplinas tendo como inspiração as ideias de “conflito” e de “inimigo” nos mundos dos povos amazônicos, eles argumentam que esse espaço não seria – e não precisaria ser – habitado pela “plenitude e felicidade” de todos os envolvidos. Que poderia ser, contudo, tratado por meio de uma abordagem relacional capaz de compreender a dimensão produtiva do conflito. Assim, os autores defendem a abordagem da interdisciplinaridade como uma aliança entre “inimigos” desde uma perspectiva em que as diferenças são profundamente valorizadas, consideradas constitutivas e produtoras de realidade. A exemplo dos xamãs, que transitam entre mundos, abordam ainda a necessidade de agentes capazes de navegar entre áreas de conhecimentos distintas, entre as quais seriam necessárias pontes que conectassem pessoas diferentes agindo juntas sem que seja preciso pensar da mesma maneira (Taddei & Haines, 2019).

Nesta seção nos interessa pensar a aproximação da psicologia com o tema das mudanças climáticas, e, de modo geral, com aqueles tidos como “da natureza”. Por que a psicologia permanece tão distante desses temas?

A psicologia é filha da expansão colonial, assim como as demais disciplinas modernas, e reproduz essa noção dicotômica entre natureza e cultura cunhada pelo ocidente. O excepcionalismo humano abarca essas noções, compreendendo, de um lado, uma vida humana social, qualificada, política e cultural, e, de outro, a vida desqualificada, biológica, inarticulada (Süssekind, 2018). Subsidiária de um mesmo modelo de racionalidade das ciências naturais, a psicologia compartilha da mesma ideia de natureza mecânica. Mesmo quando a psicologia se coloca de maneira crítica a determinados aspectos do pensamento ocidental, como, por exemplo, o determinismo biológico que embasa algumas concepções de saúde mental, reivindicando uma perspectiva mais integradora que considere aspectos políticos, sociais, econômicos etc, ela ainda está operando a partir desse binarismo. Isso porque a psicologia não questiona a divisão entre essas categorias e as concepções de uma e de outra; apenas se posiciona em um dos lados. A natureza, e tudo aquilo que é visto como pertencente a ela, é tratada como coisa fixa e passiva, enquanto o social, na psicologia, é abordado como atributo exclusivamente humano, “demasiadamente humano”.

A natureza, portanto, não será objeto da psicologia social, exceto como parte de experiências sociais e culturais de grupos exclusivamente humanos que compartilham entre si uma natureza externa objetiva (Süssekind, 2018); ou seja, o foco é sempre os seres humanos em interação com a natureza, com os animais, com as plantas, o que demonstra o antropocentrismo reproduzido pelo campo da psicologia social. Diante disso, o que escapa da compreensão da psicologia social é que não é a natureza que é dada, fixa, imutável e que se opõe ao social, mas uma concepção específica e situada de natureza, aquela concebida pelo ocidente – o que demonstra também o quanto essas e outras categorias são tomadas como universais no campo da psicologia. Se considerarmos como referência epistemologias indígenas e as tomamos aqui como alteridade privilegiada, essas divisões não fazem o menor sentido. Esses seres considerados como “da natureza” são dotados de cultura, de socialidade, de subjetividade, de interesse e de agência política (Descola, 2016).

O tema das mudanças climáticas é complexo e interdisciplinar. Afeta e afetará cada vez mais as nossas vidas nos mais amplos aspectos, inclusive no campo da produção da subjetividade. Não há como essa questão não se colocar para a psicologia nas suas práticas nos mais diferentes campos de atuação. Constituir subáreas específicas dentro do campo da psicologia para debater

esse assunto ou para tomá-lo como mais uma especialidade profissional também não nos parece suficiente diante de um problema dessa magnitude, pois a questão afeta e afetará cada vez mais todos aqueles que vivem na Terra, atingindo primeiro aqueles que já sofrem com as desigualdades extremas, sobre os quais recaem as injustiças climáticas e o racismo ambiental.

Neste estudo não estamos nos perguntando sobre o que a psicologia tem a contribuir com este debate. Embora a questão seja importante, prefere-se inverter a pergunta, tomando como questão: como a condição das mudanças climáticas e do Antropoceno interrogam a psicologia? Nos reportamos, ainda, às vozes indígenas, pois são elas que há muito vêm nos alertando para o problema.

Os povos indígenas vêm contribuindo para o enfrentamento da destruição ambiental a partir de suas próprias existências. Atentos ao seu entorno político, sua luta se dá através do canto, da dança, da reza, do compartilhamento da sua visão de mundo. De diversas formas, eles vêm barrando grandes projetos de especulação imobiliária, de mineração, de desmatamento. Defendendo seus territórios, eles protegem áreas que beneficiam toda a biodiversidade no entorno das terras que ocupam e para muito além delas (Goulart & Farias, 2023). É desse modo que eles vêm segurando o céu no lugar, enquanto, ao contrário, o sistema mundo colonial capitalista continua provocando sistematicamente as causas de sua queda.

Assim, esse não é um debate apenas interdisciplinar ou restrito aos espaços acadêmicos. Trata-se de uma questão política – o que não quer dizer somente governamental. Sobretudo, é uma questão ética, sobre a qual os povos indígenas, assim como os outros povos e as comunidades tradicionais, são os grandes especialistas (Taddei et al., 2021). De que modo os saberes indígenas contribuem para interrogar a psicologia social, considerando os desafios da nossa contemporaneidade que envolvem sobretudo a emergência climática?

## **A Psicologia Pintada de Jenipapo e Urucum**

Há uma significativa visibilidade para as “psicologias indígenas” neste momento histórico e elas suscitam reflexões para o campo da psicologia de modo geral. A tarefa delas é dialogar com os povos indígenas para, assim, reconhecer demandas sociais contemporâneas que são dimensões ainda vedadas de sua experiência (Guimarães, 2022). A aproximação da psicologia com os povos indígenas é muito recente e tem ocorrido, em parte, em função da inserção de psicólogos nas políticas públicas de atenção à população indígena e dos complexos desafios interculturais que daí decorrem (Silva & Macedo, 2021).

Considera-se ainda a importância do protagonismo de indígenas profissionais de psicologia para que esse debate se ampliasse nos últimos anos, a exemplo da Articulação Brasileira dos (as) Indígenas Psicólogos(as) (ABIPSI), organizadores da coletânea *Pintando a Psicologia de Jenipapo e Urucum* – que aqui nos é referência inclusive para o título desta seção (ABIPSI, 2022). Além disso, o ingresso de indígenas na universidade foi e tem sido fundamental para que mudanças muito importantes estejam acontecendo.

Quando as primeiras indígenas ingressaram em cursos de psicologia no Brasil, depararam-se com muitas dificuldades – entre elas, com um modelo de formação e uma estrutura curricular eurocêntricos, que não reconhecem os saberes de seus povos como modo de conhecimento. Além disso, a temática indígena não costuma aparecer durante a formação dos profissionais da psicologia, contribuindo com o apagamento histórico que atinge esses povos. A presença de estudantes indígenas na sala de aula promove outros modos de pensar entre professores e estudantes,

tensionando o funcionamento acadêmico em vários âmbitos, inclusive na lógica dos processos formativos e na hegemonia da produção de conhecimento (Carvalho, 2023).

O conhecimento não se dá por uma única via, e os povos indígenas têm seus próprios modos de conhecer. Integrados a cada aspecto da vida, os modos de conhecer do povo Kaingang, por exemplo, ocorrem desde a barriga da mãe, quando ainda vivem o mundo dos pais. É no coletivo que se dá o desenvolvimento enquanto sujeito. Hoje, o *vême* (histórias kaingang) não é contado apenas ao redor do *pin ró nî* (fogo) pelos *kanhgág kófa* (velhos sábios) ou pelo *kujá* (médico espiritual), pois, ao se apropriar da escrita, tomando-a como instrumento de luta para registrar suas histórias, esse povo busca multiplicar os meios de preservação e valorização de metodologias ancestrais de ensino e aprendizagem.

Nas práticas da psicologia, nota-se a insuficiência da perspectiva ocidental que fundamenta a formação e a violência colonial, que reproduz pressupostos de uma ciência branca, etnocêntrica e racista. Cabe ressaltar que o conhecimento construído sobre os povos indígenas foi guiado historicamente pela busca daquilo que se julgava faltar a eles quando comparados a outra sociedade, desprovidos daquilo que era relevante, a cultura, sempre em comparação a uma determinada sociedade, a uma determinada organização, a determinados costumes. Em comparação a esses, os indígenas eram considerados atrasados, primitivos e inferiores. Por isso, deveriam ser amparados, instruídos e, por fim, integrados. Essa é a lógica da psicologia colonial que, em maior ou em menor grau, esteve e ainda pode estar presente nas práticas da psicologia e para as quais é necessário estar atento (Lopes & Sathler, 2022).

Os autores citados nos lembram que o Brasil foi berço de teses eugenistas, de limpeza étnica e racial como condição para o progresso racial. Que essas concepções foram difundidas pela psicologia buscando promover a evolução psíquica da espécie humana. Tudo isso marca uma psicologia colonialista, que “desperdiça a experiência dos outros” à medida que desconsidera seus mundos e suas “significações de cosmos” (Lopes & Sathler, 2022).

Desse modo, não tem como a psicologia operar a partir daqueles aspectos fundamentais que deveriam constituir o seu fazer, como a escuta, o acolhimento, a compreensão da realidade a partir do território e de sua complexidade – o que ocorre quando a psicologia, por exemplo, parte de uma determinada perspectiva de saúde mental, desconsiderando o próprio sistema de concepção e de práticas de cuidado que esses povos dispõem para enfrentar suas fragilidades psicossociais, ou mesmo quando ela desconsidera a colonialidade, que, de diferentes maneiras, é responsável pelos processos de sofrimento. O próprio termo “saúde mental” carrega a perspectiva da sociedade dominante e não é uma expressão reconhecida e utilizada pelos indígenas (ABIPSI, 2022).

Diante disso, observa-se que há muito a se desaprender na psicologia, que passa por questionar o universalismo e o etnocentrismo que ainda estão presentes nela (Martins, 2021). Indígenas profissionais de psicologia vêm questionando as referências teóricas que ocupam a centralidade na construção dos saberes psi, como se não houvesse outras tantas referências legítimas. Diante do arcabouço teórico hegemônico, a psicologia compreende os processos de subjetivação de determinados lugares e não de outros. O problema está em tratar esses lugares que são sempre determinados, situados em um lugar específico, como se eles fossem universais; como se eles estivessem em lugar nenhum, ou em todos os lugares ao mesmo tempo. Silenciamentos, invisibilidades e violências contra a diversidade constitutiva da subjetividade humana se dão a partir disso, o que resulta na ineficácia das práticas psi nos territórios em que atuam, além de se tratar de uma profunda violência epistêmica (ABIPSI, 2022).

Entre as contribuições das indígenas psicólogas está a problematização de que as ciências ocidentais se estruturam em uma lógica que transforma tudo o que é vivo em objeto, e a psicologia não fica fora disso. Não se costuma pensar na terra, nos animais, nas plantas, nos rios e nas montanhas como seres com os quais compartilhamos nossas existências e compõem nossas subjetividades, muito menos como seres que têm sua própria subjetividade. Em nossas disciplinas, cada coisa é vista desde um lugar separado. Edilaise (Nita Tuxá), indígena psicóloga do povo Tuxá, conta o depoimento de um pajé Kaingang que dizia que o mundo do homem branco é quadrado, pois eles moram em caixas, trabalham em outras caixas e vão de uma caixa para outra dentro de caixas que andam. Por isso, veem tudo separado: porque são o povo das caixas (Vieira, 2022).

Os povos indígenas nos mostram outras relações com seus territórios. Outras territorialidades, que são fundamentalmente relacionais e não se caracterizam pelo domínio. Ao contrário, são caracterizadas por respeito e envolvem a consciência da interdependência entre os distintos seres, humanos e não humanos. Diante disso, percebe-se que seus mundos não se dão em caixas, mas que, por estarem conectados, constituem outras formas. Não havendo, como já foi dito, divisões entre natureza e cultura, não há como compreender questões psicossociais sem levar em conta as territorialidades.

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 nesses contextos. (Vieira, 2022, p. 131)

Para os povos indígenas, os modos como se vive, se pensa, como se constituem identidades e como se dão os processos subjetivos estão vinculados aos territórios e são construídos na relação com ecossistemas específicos ou mesmo com os tipos de violência e exploração que se impõem contra esses territórios de modo particular. Do mesmo modo, dentro dos mundos aos quais cada povo pertence em sua especificidade existem sistemas de autocuidado, de atenção psicossocial milenares que se sustentam por uma relação coletiva e recíproca com tudo o que é vivo, humano ou não humano. Esse ponto é, aqui, fundamental: as relações estabelecidas por esses povos não se restringem às humanas. Ao abarcarem seus territórios, englobam também os inúmeros seres, visíveis e invisíveis, com os quais partilham a existência, definem sua identidade, compõem sua subjetividade e constroem mundos em conjunto. Nesse sentido, indígenas psicólogas vão contribuir para que se pense em uma psicologia mais integral, mais complexa, considerando que não há saúde deslocada da compreensão de território, de espiritualidade e de ancestralidade (ABIPSI, 2022).

Ao pensar sobre a psicologia Kaingang pode-se ver que ela está nos rituais cotidianos, nos benzimentos, nas ervas medicinais. Nota-se que essa psicologia reside nas florestas, nos rios. Que todo problema de saúde, bem como qualquer outro fenômeno, é visto por esse povo de forma ampla e coletiva. Na explicação de tudo está englobado o corpo, a mente, o território, a espiritualidade e são consideradas as dimensões do ambiente natural e sobrenatural. Os processos de cura se utilizam de plantas, cantos, danças e rezas. Há toda uma complexidade de compreensões vinculadas aos espíritos que estão presentes em sua cotidianidade (Carvalho, 2021).

Ouvir vozes, conversar com os rios e pedir permissão à terra são práticas que fazem parte da conexão que o povo Kaingang mantém com outros mundos e outros seres. Como, então, falar de uma psicologia europeia ocidental, baseada em um modo de diagnosticar doenças que possui uma lógica tão distinta de tudo isso, para um povo que tem suas próprias concepções sobre esses processos e seus próprios rituais de cura? Quando falamos em constituição do sujeito, podemos ver que, para o povo Kaingang, isso se dá de outra forma. O sofrimento é espiritual e a espiritualidade

está presente na natureza. O adoecimento é coletivo, pois, quando uma pessoa adocece, isso revela e afeta questões do todo, pois ele está estreitamente relacionado ao território. Da mesma forma, o território está vinculado a uma história colonial que é preciso levar em conta para compreender as doenças espirituais de hoje. Para o povo Kaingang, o adoecimento se dá porque os seus territórios não são demarcados, porque os rios estão poluídos, porque as ervas medicinais, as comidas típicas e a caça tornaram-se raras. Se o território é sagrado, quando ele adocece, seu povo também adocece, porque somos natureza (Carvalho, 2021).

*Kanhgág êg my há* é “o que faz bem para o povo Kaingang” e o que uma psicologia Kaingang precisa considerar. O modo de vida desse povo, suas práticas ancestrais de cuidado. Essa perspectiva também vem sendo chamada de uma “psicologia das florestas” por Rejane *Paféj Kanhgág*. A tomada da consciência da potência desses saberes pelo seu próprio povo é uma das formas de romper com complexos de inferioridade que há séculos vêm produzindo os adoecimentos de hoje. Indígenas psicólogas de diferentes etnias apontam como uma questão de saúde mental a necessidade de superar essa inferioridade, assim como a afirmação da identidade, da cultura e dos saberes dos povos. Uma psicologia indígena deve ser capaz de enfrentar os problemas da colonização que se perpetuam até hoje através do fortalecimento da sabedoria presente em cada povo (Carvalho, 2021).

Assim, ressalta-se a fogueira como um espaço terapêutico para o povo Kaingang, o território como o espaço da vida e o modo consciente de usar a terra, evitando que os resultados das ações sejam prejudiciais. Técnicas de manejo que remontam há séculos, tendo como elemento-chave a proteção e o cuidado. Ao redor do fogo cada pessoa se desenvolve enquanto sujeito. Aprende os grafismos – seja para luta ou para festa –, a dançar, os ritos e a medicina tradicional, a cuidar do coletivo, a preparar os alimentos tradicionais. Após passar por um ritual com o *kujà* (xamã), segue-se uma dieta na qual as comidas do *fóg* (não indígena) são totalmente descartadas, sendo consumidas apenas as comidas típicas; o fogo, a fumaça, a cinza em conjunto com a água são ingredientes indispensáveis. O peixe e o bolo assados na taquara (*krêkufâr kénpu* e *êmi kénpu*, respectivamente), o kumî (folha da mandioca brava). Na visão *kanhgág*, não existe o individual, pois vive-se em coletivo – seja para a saúde, a educação ou mesmo para silenciar e apreciar a vida. O vínculo com o território é umbilical. É desse modo que a psicologia pode ser compreendida.

É importante salientar que deve-se ter muito cuidado para não estigmatizar as práticas e rituais indígenas e muito menos generalizá-los, pois ainda permanece um imaginário controverso que remete as existências indígenas ao passado, a lugares afastados ou remotos e a estereótipos típicos do pensamento colonial: o “índio” como um ser primitivo, infantil e atrasado; o “índio” despido, de cabelos lisos e cocar, sem diferença entre as especificidades culturais de cada etnia e para sempre congelado no tempo. Lembremos que “índio” é um termo pejorativo, enquanto indígena quer dizer originário da terra. Como consequência desse imaginário empobrecedor que reproduz a ideia de que indígenas são todos iguais, suas identidades têm sido constantemente apagadas e negadas. Os tempos mudam e os povos indígenas também, pois suas tradições são vivas. Se o *fóg* (não indígena) não é igual ao seu tataravô, os indígenas também não são iguais aos seus. Agregar novos hábitos, vestimentas e tecnologias não faz de um indígena menos indígena. Do mesmo modo, a experiência na selva de pedras (cidade), seja em função de moradia, para a venda de artesanato ou para frequentar a universidade, tem sido um dos modos pelo qual os indígenas têm retomado seu território-corpo, porque esses espaços também são território indígena. Essas retomadas são importantes, pois têm possibilitado novos rumos em relação às suas comunidades, contribuindo para o fortalecimento da identidade e da luta pelos direitos indígenas (Carvalho, 2023).

Ainda sobre a contribuição indígena para repensar o campo da psicologia social, Geni Núñez, psicóloga e ativista Mbyá-Guarani, propõe pensar a dimensão subjetiva da colonização.



Reconhecer que a colonização incidiu não apenas sobre o território geográfico, mas também sobre o território-corpo. Assim, se nos importa a escuta dos processos que envolvem o sofrimento psíquico, não há como entendê-los sem considerar profundamente os processos históricos que construíram o território em que vivemos. Geni Núñez nos remete às feridas coloniais que se manifestam nas dores desses corpos-territórios, para as quais precisamos criar condições de nomear essas violências como o primeiro passo para repará-las e também como processo de descolonização da própria psicologia – o que significa, entre outras coisas, ir além da divisão binária de mente e corpo (Núñez, 2017).

Geni nos lembra que, historicamente, a mente, o lugar da razão, foi reservada a pessoas brancas, a homens cisgêneros e a pessoas com educação formal, enquanto pessoas racializadas, mulheres, pessoas LGBTQIA+ ou não escolarizadas foram reduzidas a meros corpos por violências coloniais que há mais de 500 anos vêm definindo as vidas que importam e as que não importam. É nesses territórios-corpos que operam os processos de subjetivação que formam quem somos, como nos sentimos e nos relacionamos (Núñez, 2017).

Essa divisão entre mente e corpo da qual Geni fala é compatível com a divisão entre cultura e natureza já abordada neste artigo, pois trata-se da mesma estrutura binária que serve como pilar da modernidade e da colonialidade, sendo que as vidas que menos importam são os corpos-territórios daqueles sujeitos que não se apartaram suficientemente da natureza como fez o homem-branco-hetero-cisgênero-europeu tomado como modelo de racionalidade. Portanto, a descolonização da psicologia está necessariamente relacionada à problematização e à ruptura dessas dicotomias.

## Reterritorializar a Psicologia

Até aqui já vimos que a psicologia social é tributária de uma noção colonial e moderna de natureza e cultura, corpo e mente. Que nela se reproduz uma noção mecânica e externa de natureza, enquanto o social é visto como condição “excepcionalmente humana”. Conforme a psicologia social adota essa perspectiva, ela também a cria. Temos então, uma psicologia separada da natureza. Uma psicologia abstrata. Fora da terra. Sem chão. No ar. Desterritorializada.

Em contraponto, poderíamos nos perguntar: qual natureza é fixa? Não é a natureza um lugar de constantes e complexas transformações? Não foram justamente essas variações que permitiram que a vida humana surgisse como fruto das trocas entre espécies diversas? Não são mais transformações que se colocam diante de nós com as mudanças climáticas? O campo dos estudos multiespécies nos mostra que o social e o biológico não são instâncias separadas (Süssekind, 2018). Se somos produzidos em relações intrincadas, seres vivos de qualquer espécie são sociais, com ou sem humanos fazendo parte da relação. “Como pode ter ocorrido a alguém que outras coisas vivas além dos humanos não são sociais? O que não é socialidade? E quanto mais pensamos nisso, mais ridícula se transforma a oposição entre humano/não-humano” (Tsing, 2019, p. 119).

Já os saberes indígenas abarcam compreensões profundas sobre humanos, animais, plantas, ciclos da natureza e reciprocidades, sendo, por isso, referências privilegiadas para esta discussão (Süssekind, 2018). Ailton Krenak nos diz que é necessário abandonar o antropocentrismo e perceber que há muito mais vida para além de nós. Que, quando seu povo diz que a terra é nossa mãe, não é porque estão fazendo poesia, mas porque é a experiência concreta de suas vidas. Eles estão agarrados ao corpo da terra e dela dependem; quando ela é machucada, todo o seu mundo se desorganiza (Krenak, 2019).

Um relato desses não deveria ser escutado ou lido de modo trivial, menos ainda num contexto como este em que estamos sentindo os efeitos das mudanças climáticas globais de um

modo cada vez mais acelerado. Essas palavras se repetem nas vozes indígenas o tempo todo: floresta, terra, rio, montanha, céu, brancos, destruição. Não importa sobre qual caixa eles forem interrogados: saúde, ambiente, educação. Há uma relacionalidade e uma interdependência muito evidente e, sobretudo, há vida, espírito, cultura e subjetividade em cada corpo-território-ser.

Que implicações isso traz para a psicologia social e o campo dos processos de subjetivação? Consideramos fundamental movimentar essa pergunta, ainda que não se tenhamos a pretensão de respondê-la. Acreditamos que esses aspectos são fundamentais para a descolonização do pensamento psicológico (Núñez, 2017) e para o que se entendemos como necessidade de “reterritorialização da psicologia social”.

Hoje são milhares as espécies em extinção; não só os animais, mas também as vegetais, e é bom lembrar-se delas também porque elas têm um papel primordial na manutenção dessa delicadeza que é a habitabilidade da vida humana neste planeta. Muitas vidas já se perderam no rastro do Antropoceno sem que a maioria de nós sequer tomasse conhecimento da existência delas. Em geral, não estamos tão atentos a outras formas de vida, mas nossos companheiros indispensáveis estão morrendo (Tsing, 2019).

Os povos indígenas nos convidam a olhar para outras formas de vida. É imprescindível reconhecer suas existências de maneira viva, admitir sua importância, suas agências, sua subjetividade. A colonialidade, que negou que os povos indígenas tivessem alma, e depois tentou assimilá-los ao projeto moderno, foi a mesma que retirou a alma de suas “espécies companheiras”. A lógica da monocultura se estende a todo tipo de gente, humanos e não-humanos. Plantas, bichos, rios e montanhas, todos considerados destituídos de vida qualificada (Süssekind, 2018). Separados, isolados, classificados, intoxicados; muitos refugiados, outros desaparecidos.

Agora imaginemos isso em termos de devir. Os incontáveis devires já extintos, aqueles pontos de vista com os quais não poderemos nunca compartilhar. Os que permanecem inativos num mundo colonial baseado na monocultura, onde só um mundo é legítimo e todas as outras vidas não importam. Onde não interessa a perspectiva das abelhas, ainda que sem elas não tenhamos alimento. Para onde vão os devires quando só uma perspectiva importa? O sistema de *plantation* se apropriou da terra enquanto os nativos eram mortos. Os escravizados recém trazidos foram isolados longe de sua terra, assim como a cana-de-açúcar. Diante desse sistema, paisagens foram refeitas a partir de ecologias simplificadas, nas quais os seres vivos foram transformados em recursos, removidos de seus mundos de vida. No entanto, como refere Tsing, nossa sobrevivência depende de conseguirmos manter ou não as ecologias complexas, pois são elas que sustentam a vida (Tsing, 2019).

Já vimos que os povos indígenas não toparam o projeto ocidental e resistem agarrados à terra do jeito que podem. No contato com eles, a psicologia tem sido questionada, especialmente quanto ao etnocentrismo e ao universalismo, e isso é fundamental. Não podemos partir do mundo do branco como o padrão, como modelo de mundo. É necessário admitir que existem outros mundos e é preciso fazer isso para além de um relativismo cultural. Os povos indígenas não estão dizendo apenas “nós somos diferentes e vocês precisam nos respeitar”; eles estão questionando os nossos próprios pressupostos de igualdade. Porém, parece que a questão do antropocentrismo precisa receber mais atenção por parte da psicologia. Isso porque os povos indígenas insistentemente nos dizem também: “esse mundo de vocês aí é um problema, está devorando o nosso mundo e o de vocês também” e “A ideia de natureza de vocês é problemática para nós e até para vocês mesmos”, que nos remete à questão dos não humanos mais uma vez. Quando se ouve indígenas falando sobre a montanha, é preciso legitimar não só quem está falando, mas também a montanha. Há um interesse e uma preocupação muito grandes dos povos indígenas de que esses outros seres sejam

reconhecidos e respeitados. Uma preocupação cosmoecológica que fica evidente nas palavras do xamã Davi Kopenawa Yanomami (Kopenawa & Albert, 2015).

As mudanças climáticas e o Antropoceno nos apontam para algumas emergências. É imprescindível furar a bolha dos campos de produção de conhecimento, e, por isso, é necessário que a psicologia social possa dialogar com a ecologia, com a climatologia, com a antropologia etc. Conforme a antropóloga Anna Tsing, se as portas estavam fechadas para os pesquisadores das ciências naturais e das humanidades, esse momento foi ou precisa ser interrompido pelas preocupações sobre o Antropoceno, pois um interesse comum na habitabilidade torna necessária uma nova mutualidade (Tsing, 2019).

Os povos indígenas são aqueles que falam das mudanças climáticas há muito tempo. Falam sobre o Antropoceno também, pois há muito eles apontam as causas antrópicas dessas mudanças quando acusam, com assertividade, o povo da mercadoria, o modo de vida dos brancos, o *fóg*, o *jurua-rekó*, pela destruição da Terra. Eles nos convocam para ver que a floresta é viva, que os animais e as plantas têm espírito, que não é possível que se faça o que se bem entende com o rio e com as árvores sem encarar as consequências. Eles nos convidam a perceber a política e a subjetividade que há por toda a Terra.

Assim, percebe-se que os povos indígenas trazem importantes contribuições para a reterritorialização da psicologia. É preciso aterrar a psicologia. Fazer com que ela volte de onde esteve ou reconheça onde está: na Terra. Que “incorpore a natureza”. É preciso sair da abstração de uma “natureza externa a si” que só existe no imaginário ocidental, cuja finalidade última seria “servir ao homem”, porque não há psicologia fora da natureza; há apenas, isso sim, psicologias que negam a natureza e, por isso, buscam se afastar dela. Os povos indígenas nos mostram que nada é mais mutável que a natureza. Que a natureza é social tanto quanto o social é a natureza.

Estamos sendo convocados a fazer alianças, não só entre diferentes áreas de conhecimento, algumas com as quais nunca conversamos e de quem pouco ou nada sabemos, mas também com diferentes povos e mais. Estamos sendo convocados a fazer alianças com divindades, com rios, florestas, animais, rochas, plantas, fungos. Porém, mais uma vez, como nos lembra Tsing (2019), não somos muito bons em fazer alianças. Por isso, seria importante começar admitindo que nós humanos somos incapazes de sobreviver sem outras espécies. Que fazemos parte de teias ecológicas (Tsing, 2019). Os povos indígenas carregam muito dessa consciência, o que tem implicações em seus modos de vida e refletem cosmoecologias muito profundas, com as quais temos muito a aprender em tempos tão difíceis e de tantas urgências.

Ante o exposto e no movimento de pensar a reterritorialização da psicologia social, ou de construir um chão para a continuidade destas reflexões, segue-se na experimentação das perguntas: quem está incluído no social da psicologia social?

## Conclusão

Como as mudanças climáticas e o Antropoceno interrogam a psicologia? De que modo os saberes indígenas contribuem para repensar a psicologia social, considerando esses como os principais desafios da nossa contemporaneidade?

Para movimentar essas perguntas, problematizamos “a natureza da psicologia social”, refletindo sobre a reprodução das noções ocidentais de natureza e cultura, que implicam, por um lado, num afastamento da psicologia daquilo que é tido como “da natureza”, e, por outro, no excepcionalismo humano de sua concepção de social.

Foram percorridas várias contribuições indígenas, que envolvem necessariamente a ruptura com a universalidade e o etnocentrismo, para repensar a psicologia. Demos ênfase ao problema do antropocentrismo devido à importância das relações humanas e não humanas presentes nas cosmoecologias indígenas, fundamentais diante das mudanças climáticas e do Antropoceno, e elucidadas pelos estudos multiespécies.

Este estudo não encerra as questões apresentadas; porém, ainda que não tenhamos aqui pontuações conclusivas, compreendemos que compartilhar esses questionamentos é necessário e urgente.

Propomos a reterritorialização da psicologia no sentido de “voltar-se para a terra”, de construir um chão, de saber onde se está pisando. Queremos dizer com isso que há coisas a reconhecer, e sobre elas os povos indígenas têm muito para ensinar. Entre essas coisas, está o fato de que viver na terra é uma composição e que nossas vidas dependem de outras, que não humanas. Admitir outras socialidades, outras subjetividades; reconhecer que as mudanças climáticas dizem respeito à psicologia social e que precisamos dialogar com muitas áreas de conhecimento e conhecimentos de muitos tipos são algumas das questões aqui debatidas. Estamos sendo convocados a fazer alianças com divindades, com a floresta e com os rios e a aprender com as cosmoecologias indígenas.

## Referências

- Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as). (2022). *Pintando a psicologia de Jenipapo e Urucum: narrativas de indígenas psicólogos (as) do Brasil* (Vol. 5). Editora Casa Leiria.
- Carvalho, R. N. (2021). *Kanhgág êg my há: para uma psicologia Kaingang*. Editora Abrapso.
- Carvalho, R. N. (2023). *Mulheres sementes, ình kósin vy ình maré konìn Jé: experiências de mães indígenas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul* [Dissertação de mestrado não publicada]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Costa, A. C. (2021). Da verdade inconveniente à suficiente: cosmopolíticas do antropoceno. *Revista Eletrônica de Filosofia*, 18(1), 37-49. <https://doi.org/10.23925/1809-8428.2021v18i1p37-49>
- Danowski, D., & Castro, E. V. (2014). *Há mundos por vir? Ensaio sobre os medos e os fins* (2nd ed.). Instituto SocioAmbiental.
- Descola, P. (2016). *Outras naturezas, outras culturas*. Editora 34.
- Fleury, L., Miguel, J. C., & Taddei, R. (2019). Mudanças climáticas, ciência e sociedade. *Sociologias*, 21(51), 18-42. <http://dx.doi.org/10.1590/15174522-0215101>
- Goulart, M., & Farias, J. M. (2023). Ensaio Manifesto – Estética de existência: presença indígena em Porto Alegre – para que não desabe o céu. *Modos: Revista de História da Arte*, 7(1), 399-428. <https://doi.org/10.20396/modos.v7i1.8670590>
- Guimarães, D. (2022). A tarefa histórica da psicologia indígena diante dos 60 anos da regulamentação da psicologia no Brasil. *Psicologia Ciência e Profissão*, 42, e263587. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003263587>
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. Companhia das Letras.
- Lopes, D., & Sathler, C. (2022). O papel do(a) psicólogo(a) na saúde indígena. *Psicologia Ciência e Profissão*, 42, e240841. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003e240841>
- Martins, C. P. (2021). “Desaprender 8 horas por dia”: psicologia e saúde indígena. *Fractal: Revista de Psicologia*, 33(3), 191-198. <https://doi.org/10.22409/1984-0292/v33i3/5846>
- Núñez, G. (2017). Descolonização do pensamento psicológico. *Revista Plural*, 2, 7-11. [https://crpsc.org.br/public/images/boletins/crp-sc\\_plural-agosto%20Geni.pdf](https://crpsc.org.br/public/images/boletins/crp-sc_plural-agosto%20Geni.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>
- Süssekind, F. (2018). Sobre a vida multiespécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, 159-178. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p159-178>
- Taddei, R., & Haines, S. (2019). Quando os climatologistas encontram cientistas sociais: especulações etnográficas sobre equívocos interdisciplinares. *Sociologias*, 21(51), 186-209. <http://dx.doi.org/10.1590/15174522-0215107>
- Taddei, R., Oliveira, J. C., & Scaramuzzi, I. (2021). Povos indígenas, populações tradicionais e mudanças climáticas. In E. Grandisoli, P. H. C. Torres, P. R. Jacobi, R. F. Toledo, & S. M. V. Coutinho (Orgs.), *Novos temas em emergência climática: para os ensinos fundamental e médio*. IEE-USP. <https://doi.org/10.11606/9786588109083>
- Tsing, A. L. (2019). *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Editora Mil Folhas do IEB.
- Vieira, E. (2022). De onde falo, porque 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) do Brasil* (Vol. 5, pp. 110-136). Editora Casa Leiria.

## Contribuição

Conceitualização: S. A. ALMEIDA e R. N. CARVALHO. Metodologia: S. A. ALMEIDA e R. N. CARVALHO. Redação original: S. A. ALMEIDA e R. N. CARVALHO. Supervisão: R. A. N. SILVA. Análise formal: R. A. N. SILVA. Redação-revisão e edição: S. A. ALMEIDA, R. N. CARVALHO e R. A. N. SILVA.