

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

31 jul. 2023

Versão final

25 jan. 2024

Aprovado

15 mar. 2024

Psicologia decolonial, contracolonial, por vir?

Ricardo Luiz Narciso Moebus¹ , Alexandre Franca Barreto² , Maristela de Melo
Moraes³ 

¹ Universidade Federal de Ouro Preto, Escola de Medicina, Departamento de Medicina de Família, Saúde Mental e Coletiva. Ouro Preto, MG, Brasil. Correspondência para: R. MOEBUS. E-mail: <ricardo.moebus@ufop.edu.br>.

² Universidade Federal do Vale do São Francisco, Colegiado de Psicologia. Petrolina, PE, Brasil.

³ Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Ciências Biológicas e da Saúde, Unidade Acadêmica de Psicologia. Campina Grande, PB, Brasil.

Como citar esse artigo: Moebus, R. L. N., Barreto, A. F., & Moraes, M. M. (2024). Psicologia decolonial, contracolonial, por vir?. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 41, e230087. <https://doi.org/10.1590/1982-0275202441e230087pt>

Resumo

Objetivo

Pensar a Psicologia, enquanto campo de saber e prática de cuidado, ainda que com sua rica polifonia, diversidade e multiplicidade, sabendo que encontra-se vinculada originalmente ao dualismo, ao individualismo, ao subjetivismo, ao cientificismo, ao eurocentrismo e ao profissionalismo. Por outro lado, trazer as contribuições inegáveis dos povos indígenas brasileiros, em sua imensa etnosociobiodiversidade de mais de 300 povos ainda sobreviventes, que apresentam saberes e práticas de cuidado e saúde a partir de seus diversos mas convergentes referenciais cosmopolíticos, integrais, integrativos, relacionais, comunitários, coletivos, ritualísticos, sacralizados, ancestrais, intuitivos, recíprocos e indisciplinados, pois tanto não reconhecem a fragmentação dos saberes em disciplinas, quanto não se colocam a serviço da “disciplinarização da vida”.

Método

Trata-se de uma revisão de escopo a partir da vasta produção realizada por pensadores indígenas brasileiros da atualidade, trazendo suas contribuições que, definitivamente, podem e devem ser reconhecidas pelo campo da psicologia como provenientes de grandes interlocutores nesse processo de fecundar e refundar o campo de uma psicologia que possa ser decolonial, anticolonial e por vir.

Resultados

Essas contribuições nos levaram a pensarmos em uma outra Psicologia a partir do referencial cosmopolítico dos povos originários do Brasil.

Conclusão

Vislumbramos uma virada do próprio campo psicológico, avançando desde uma Psicologia decolonial, contracolonial, até uma possível Psicologia por vir.

Palavras-chave: Diversidade cultural; Medicina tradicional indígena das américas; Psicologia.

A Psicologia, desde a “Invenção do Psicológico” (Figueiredo, 1994) até a atualidade, no sobejamente conhecido contexto do iluminismo, do racionalismo, do cientificismo, do eurocentrismo, do colonialismo, do imperialismo e do capitalismo, fundamenta-se, por isso mesmo, em concepções que, ao longo de seus séculos de existência, não consideram os saberes dos povos originários ameríndios como válidos e/ou equivalentes.

Ainda que a Psicologia enquanto campo de saber e prática de cuidado tenha avançado em muitas direções que buscam ultrapassar limites impostos pela colonização epistemológica que a funda e sustenta, a maioria das metodologias do “psicológico” colocam-na como sinônimo de “mental”, desconsiderando, na maior parte das vezes, a integração mente – corpo, humano – não humano, inseparabilidade entre humanos e os outros seres vivos que integram a Terra (incluindo animais, plantas e demais agentes, visíveis e invisíveis) enquanto não corporal, não físico, nem tampouco metafísico.

As várias faces dos processos de colonização das subjetividades, inclusive em suas vertentes acadêmicas, traçadas dentro da perspectiva particular universalista da ciência ocidental, desconsideraram, desde sempre, as formas étnicas ou comunitárias dos povos originários construírem seus saberes, seus fazeres, suas “ciências”, fazendo com que vários autores e autoras, ao pesquisarem as subjetividades dos povos originários do sul global, os colocassem sempre como o pesquisado e jamais como produtores autênticos de teoria e pesquisa.

Esse modus operandi reafirma continuamente os privilégios do chamado Primeiro Mundo, mas nunca ou quase nunca considera outros povos e modos de produção de saberes, como um esforço de negação de uma “esfera subjetiva” a esses povos, configurando a “autoconsciência psicológica” como um privilégio da civilização europeia e de sua extensão estadunidense (Pavón-Cuéllar, 2022).

No plano epistêmico que concerne à história da psicologia, vê-se como essa disciplina, em sua herança colonial, tece uma narrativa que remete seu surgimento aos gregos à revelia de sua ancestralidade no xamanismo, além de sistematicamente se apropriar de diferentes técnicas que auxiliam nos manejos de estados de consciência, afetos e atenção historicamente adotados pelos xamãs (Barreto, 2021).

A chamada dupla fratura na modernidade, colonial e ambiental, pode ser entendida como base dessa questão e do problema central da crise ecológica da atualidade: o colonizador, sua história, seus desejos e valores estão no topo da hierarquia e a eles estão subordinadas as vidas, as terras, os corpos e as ideias dos colonizados ou ex-colonizados. A fratura colonial, sustentada pelas várias formas racistas de eurocentrismo (religioso, cultural, étnico), se manifesta na escravização de povos originários e em outros múltiplos crimes contra a humanidade, enquanto a fratura ambiental, que opõe natureza e cultura, meio ambiente e sociedade, estabelecendo hierarquicamente os humanos como estando acima da natureza, cria condições de possibilidades para os ataques contínuos ao chamado “meio ambiente” e a todas as vidas que nele habitam (Ferdinand, 2022).

Como desdobramento dessa dupla fratura, a complexa crise difusa da contemporaneidade – ao mesmo tempo ambiental, climática, cultural, sanitária, econômica e civilizacional – coloca todos diante da necessidade inadiável de superação do chamado antropoceno, como cisão fundamental entre o humano e o não humano que tem permitido e justificado a dominação, a exploração predatória, a submissão e a devastação de tudo que não seja humano.

Salienta-se que essa linha divisória se constrói histórica e politicamente, de modo que nem todos estarão todo o tempo incluídos nesse seleto clube dos humanos.

No campo chamado “psi”, que se fundamenta a partir da fragmentação do saber em disciplinas ou áreas do conhecimento e sustenta a prática psicológica a partir da lógica das profissões, esses recentes diálogos, gerados inclusive por teóricos/as de fora do circuito eurocentrado ou dos Estados Unidos, impulsionados em certa medida pela presença de indígenas na psicologia e de profissionais de psicologia atuando junto às populações indígenas, produzem tensionamentos crescentes que, ao mesmo tempo, se propõem a uma captura discursiva para a legitimidade e a uma

legitimação da atuação profissional contextualizada e que geram o contraponto da colonização da chamada “saúde mental”, trazendo essa “novidade” para culturas que antes não tinham essa visão fragmentada da saúde; essa visão dicotômica de saúde do corpo/saúde da mente.

É necessário considerar, obviamente, que a chamada “psicologia indígena” já tenha meio século no continente asiático, que a psicologia africana também tem uma longa história e que, na América-latina, a psicologia ancestral indígena colombiana também tenha seu reconhecimento, mas é significativo que a indigenização da psicologia latino-americana ainda seja mais marginal e minoritária, em comparação com outros continentes, impacto inegável do processo histórico-social de colonização.

No Brasil, o reflorescimento dos saberes ancestrais de diferentes povos originários, especialmente os saberes indígenas e quilombolas brasileiros, sobretudo no campo da saúde, tem sido a um guia de navegação por mares próximos. Destaca-se o papel do Conselho Federal de Psicologia com o documento *Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os) junto aos Povos Indígenas*, produzido no âmbito do Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas e publicado em 2022 (Conselho Federal de Psicologia [CFP], 2022), dois anos depois das *Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os) com Povos Tradicionais*, publicadas em 2019 como esforço da demarcação dos compromissos da Psicologia “na garantia de condições de vida dignas a todos os povos que constituem a sociedade brasileira” (CFP, 2019, p. 7), mas ainda sem ampliar esse debate para as consequências possíveis desses encontros de saberes ao repensar as práticas psicológicas como um todo e não apenas as práticas psicológicas especificamente junto aos povos indígenas ou tradicionais.

Ou seja, as problematizações epistemológicas e o reconhecimento das limitações que a cosmovisão e a cosmologia colonizadoras impõem sobre esse campo ainda não foram suficientes, mesmo que configure um enorme avanço considerar a necessidade explícita de “descolonizar a própria psicologia”, reconhecendo sua infeliz contribuição para o projeto civilizatório etnocêntrico que construiu um sujeito psicológico em “convergência com a racionalidade eurocêntrica, em um processo de colonização subjetiva que impõe ao outro, dito como diferente, o modelo do dominador na maneira de entender-se e caracterizar-se” (CFP, 2019, p. 58).

Nesse sentido, pensar/agir a partir de uma psicologia referenciada também cosmopoliticamente a partir dos povos originários do Brasil exige uma virada do próprio campo psicológico, avançando desde uma Psicologia decolonial, contracolonial, até uma possível Psicologia por vir, que contribua efetivamente para a construção de outros saberes e fazeres, de modo transdisciplinar ou indisciplinar.

O presente artigo se propõe a refletir sobre algumas possíveis contribuições de saberes e práticas de povos originários do Brasil partindo, para isso, de alguns dos mais importantes pensadores indígenas brasileiros.

Ao mesmo tempo, os autores do presente artigo declaram estarem fortemente estimulados, influenciados pelo frutífero convívio direto com diferentes povos indígenas do Brasil nos últimos anos.

Método

Trata-se de uma revisão de escopo a partir da vasta produção realizada por pensadores indígenas brasileiros da atualidade, trazendo suas contribuições que, definitivamente, podem e devem ser reconhecidas pelo campo da psicologia como provenientes de grandes interlocutores nesse processo de fecundar e refundar o campo de uma psicologia que possa ser decolonial, anticolonial e por vir.

Somam-se aos pensadores indígenas, centrais neste artigo, alguns autores que constroem um importante diálogo e uma interlocução com eles, auxiliando na explicitação das ideias ou das contribuições teóricas originais dos pensadores indígenas.

Participantes

A produção escrita e publicada de autores indígenas brasileiros tem crescido enormemente. No entanto, para os fins que aqui se destinam, foram selecionados apenas autores que tratam detidamente da questão do cuidado de si e do outro/território/planeta, na verdade, desconstruindo essa própria premissa de separação entre um cuidado de si e um cuidado da alteridade, superando também essa cisão, essa dicotomia, na direção de um cuidado integrativo.

Foram selecionados então, como importantes pensadores, interlocutores indígenas brasileiros da atualidade, reconhecidos nacional e internacionalmente pela importância de suas contribuições teóricas, como Ailton Krenak, possivelmente o maior pensador indígena atual, recentemente admitido como o primeiro indígena membro da Academia Brasileira de Letras e da Academia Mineira de Letras, além de ter recebido o título Doutor Honoris Causa de várias Universidades.

Incluiu-se também Davi Kopenawa Yanomami, cuja produção teórica renovou o campo do pensamento antropológico, tendo sido admitido como o primeiro indígena membro da Academia Brasileira de Ciências, considerado como “tendo uma importante atuação nos debates acerca do reconhecimento dos saberes indígenas para refletir e atuar sobre a crise ambiental e humana enfrentada pelo mundo contemporâneo” (<https://www.gov.br/int/pt-br/assuntos/int-na-midia/davi-kopenawa-e-eleito-membro-da-academia-brasileira-de-ciencias>).

Foi Incluído ainda João Paulo Lima Barreto Tukano, cujo trabalho *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma 'teoria' sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro* foi eleito a melhor tese de Antropologia e Arqueologia de 2022 pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, além de ter sido o idealizador do inovador e primeiro “Bahserikowi – Centro de Medicina Indígena”, aberto para atendimentos ao público em geral na cidade de Manaus.

Optou-se por restringir o escopo do artigo a esses três autores: primeiro, pela importância e amplitude das contribuições que eles trazem, portanto, já configurando um amplo quadro de interpelações ao campo da psicologia, que exige uma verdadeira reinvenção; segundo, por serem eles referências notórias para seus próprios pares, sendo continuamente citados pelos demais autores, pensadores e lideranças indígenas nos mais diversos contextos; terceiro, por terem reconhecimento notório também da ciência oficial hegemônica – no caso, da Academia Brasileira de Letras, da Academia Brasileira de Ciências e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, além de diversas universidades nacionais e internacionais; quarto, pela reconhecida trajetória de engajamento e militância e pelo reconhecimento, por parte dos não indígenas, dos saberes, fazeres e das ciências ancestrais indígenas.

Desse modo, considera-se que os autores aqui selecionados já se mostraram suficientes e representativos para configurar a relevância e a amplitude das contribuições do pensamento indígena brasileiro para repensar a psicologia.

Procedimentos

A partir da produção teórica oral em inúmeros seminários, debates etc, assim como da produção escrita dos pensadores indígenas selecionados, foram sendo construídos alguns

conceitos-chave que posteriormente se desdobram em possíveis propostas concretas que podem potencialmente agregar modos indígenas de produção de cuidado às práticas de cuidado em psicologia, criando um possível campo de hibridismo e mestiçagem.

Ao mesmo tempo, esta reflexão teórica é alimentada e fecundada por autores que dialogam e explicitam alguns dos conceitos ou ideias-força trazidos pelos pensadores indígenas aqui elencados.

Resultados

A primeira contraposição que se coloca como conceito-chave diferencial nos modos indígenas de produção de cuidado é a pertinência do próprio tema de uma saúde fragmentada, em física ou corporal por um lado, e mental por outro, apontando um dualismo saúde física/saúde mental certamente tributário cartesiano. Um dualismo que não condiz com a perspectiva integrativa dos povos originários. Ailton Krenak, em sua participação no 5º Fórum de Direitos Humanos e Saúde Mental, realizado de 3 a 7 de setembro de 2021, na Universidade Federal de Ouro Preto, aponta:

A ideia da saúde mental ela é uma ideia quase estranha para o pensamento dos povos originários, porque o nosso estado natural é com saúde. [...] Essa ideia que o ocidente instituiu, que a colonialidade instituiu, de um corpo doente, a ideia de um corpo doente, tão estabilizada na cultura dos brancos ocidentais, ela não é natural e ela não é percebida por nós como alguma coisa inerente à experiência social, à experiência de viver. A vida é para ser experimentada como fruição, a experiência da vida é entendida como uma dança cósmica, ela não se dá em fragmentos, em pedaços, em estágios; ela se dá como uma ampla movimentação de energia que inclui o fogo, a terra, a água e o vento, são todos elementos curativos, nós recorremos a eles. As plantas, os banhos, os sopros são práticas da saúde que nós movimentamos desde sempre. Nós nos reconhecemos nesse contexto como produtores de estados vitais. O nosso corpo não produz doença, o nosso corpo produz vida e a ideia de um mundo doente ela só se inaugurou para nós com o evento da colonização. [...] Para nós, para a maioria dos povos nativos, daqui do país e do continente a ideia de desequilíbrio, essa ideia de um mal-estar no corpo ela está sempre relacionada com algum evento mágico, você só se adoeca porque alguém externo ao seu corpo te mandou alguma coisa que vai causar esse desconforto. A gente não precisa ficar o tempo inteiro recorrendo a tudo quanto é recurso terapêutico para estar saudável. É uma experiência, parece que muito diferente da ideia que foi exposta aqui pelo Dr. Adalberto, onde comunidades tiveram suas vidas assoladas pela violência, pela segregação, pelo racismo e pelo empobrecimento, essa experiência de sair do convívio com a terra, a fartura, a prosperidade e viver um mundo de carências é adoecedor. Esse mundo de carências ele tem sido o ambiente de bilhões de pessoas do planeta, descoladas de uma ideia de que são filhos da terra, vivendo uma experiência de alienação. A experiência de alienação da cultura, a experiência da alienação de si, essa ausência de identidade, ela é causadora de doença. [...] As pessoas, então, adoecem porque estão descoladas da sua própria noção de pessoa, de identidade, de pertencimento, de cultura. Para a maioria dos nossos parentes que sobreviveram a toda violência colonial ainda existem muitos recursos próprios de cada cultura, de cada comunidade, que Fármacos, Remédios, Medicamentos: o que a Educação tem com isso? vai desde usar as plantas de poder para poder instituir, desde pequeno, um ser capaz de enfrentar as dificuldades do cotidiano, da vida, até tratar disso de uma maneira que não adoça o ser. A ideia de saúde mental, ela é uma ideia moderna e ela é uma ideia profundamente implicada com a experiência urbana, porque para as pessoas que vivem na floresta, que vivem nos seus territórios, que comem alimentos saudáveis, que vivem uma experiência cotidiana ritualizada, a cura vem de todo esse entorno, vem de uma ecologia profunda, onde o corpo e a terra, o território, se harmonizam, buscam o tempo inteiro experiências de equilíbrio e não de dissociação. Parece que a ideia mesma da saúde mental, ela só foi atinada ou percebida quando as comunidades humanas passaram a viver essa experiência de deslocamento, de migrações e de perda mesmo do seu contato sensível com os

seus territórios. [...] O que mobiliza nossos povos é uma ideia sensível de permanecer vivo, num corpo vivo, numa terra viva. [...]. Esses povos conseguiram até agora prevalecer em suas culturas e em suas práticas próprias com pouca dependência desse mundo medicamentoso. (Krenak, 43:44'-54:59', 2021)

Aqui e em muitos outros debates fica explícita uma contraposição da visão dualista entre corpo e mente, da qual a própria psicologia é, em grande parte, tributária. O que entra em questão aqui é nada menos que a divisão entre uma saúde física, corporal, e outra saúde, que seria a saúde mental. Essa divisão é ultrapassada por uma visão integracionista e integral, a saúde sendo vista como necessariamente integral, superando definitivamente o eterno dilema da psicologia, hesitante entre psicogênese e neurogênese; entre o cerebral e o campo propriamente mental.

Também encontramos essa integração mente/corpo também é encontrada na perspectiva indígena descrita por João Paulo Lima Barreto (2022, p. 71):

Todas essas forças ou elementos do corpo são chamados de *Kahtise*, essenciais para o bom funcionamento e para o equilíbrio da pessoa. Seu desequilíbrio pode gerar distúrbios ou até mesmo levar a pessoa à morte. Por essa razão, é muito importante o cuidado do corpo para o bem-estar e seu cuidado é feito equalizando os elementos imateriais que compõem o corpo. Para prevenção, proteção, abrandamento das dores e cura é feito o *bahsese* para potencializar os elementos imateriais que constituem o corpo. [...] Entre os seis *kahtise* constitutivos do corpo que serão abordados nesse tópico, o *mahsã kahtiro* (humano/vida), conforme veremos, é uma dimensão metafísica que qualifica humano/pessoa/gente como um agente com capacidade de manejar e manipular outros elementos. Suas qualidades são tomadas como instrumentos de ataque, de defesa e como *sutiro* para realizar certas atividades. Essa capacidade é que o diferencia dos outros seis tipos de *kahtise*, isto é, sua presença é fundamental para diferenciar um corpo.

Essa passagem da importante obra de Lima Barreto evidencia como o “corpo”, na perspectiva indígena, envolve toda a pessoa com seus elementos imateriais, inclusive metafísicos; ou seja, é uma forma integrada de pensar o corpo/pessoa/vida e o respectivo cuidado sem fragmentação ou divisão, perdendo completamente o sentido de uma divisão dualista, dicotômica, entre um cuidado mental e outro cuidado corporal.

A primeira contribuição dos saberes indígenas para uma psicologia por vir aparece, então, como um desafio categórico extremo: a saúde mental não existe, nem a doença mental. Assim como também inexistem uma saúde, uma doença especificamente corporal, cerebral. A superação desse dualismo aponta para sua invenção histórica, social, cultural e étnica, sendo possível pensar em um processo saúde/doença que seja integral, indivisível e inseparável.

Mas outros desafios também se colocam na já citada acima fala de Ailton Krenak, fartamente desenvolvidos na produção teórica *Ideias para Adiar o fim do Mundo* (Krenak, 2019, pp. 10-24), sendo um deles o de superar a própria divisão instaurada pela invenção de uma humanidade:

[...] como é que nos últimos 2 mil ou 3 mil anos, nós construímos a ideia de humanidade? Será que ela não está na base de muitas das escolhas erradas que fizemos, justificando o uso da violência?

Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso - enquanto seu lobo não vem -, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza

A ideia de nós, os humanos, nos deslocarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo

Para citar o Boaventura de Sousa Santos, a ecologia dos saberes deveria também integrar nossa experiência cotidiana, inspirar nossas escolhas sobre o lugar em que queremos viver, nossa experiência

como comunidade. Precisamos ser críticos a essa ideia plasmada de humanidade homogênea na qual há muito tempo o consumo tomou o lugar daquilo que antes era cidadania

Tem-se aqui a necessidade de superar a própria divisão que instaura o “clube” da humanidade, por estar essa intimamente relacionada com a perspectiva de um mundo servil, de “recursos naturais”, à disposição, a serviço dessa humanidade fora do mundo, fora da natureza, fora de contexto; humanidade transcendente, que poderia saquear livremente e impunemente o mundo, a natureza. Tudo que não seja humanidade estaria a serviço dessa última.

Assim, é possível caracterizar a integração indissociável homem/mundo como sendo uma segunda contribuição decisiva dos saberes ancestrais para que se pense em uma Psicologia por vir que não seja fundada e tributária da ideia de humano. Uma Psicologia que possa expandir sua própria visão de mundo, considerando a relação indissociável entre tudo que existe; uma perspectiva que, ao mesmo tempo que desconstrói o humano, desconstrói também o natural, a natureza; portanto, uma Psicologia por vir que seja absolutamente relacional, onde nada seja especificamente humano, nem tampouco natural; uma Psicologia que não seja fundada na “espécie humana”, na qual desaparece o próprio conceito de espécie, que fundamenta a categorização tradicionalmente científica do mundo.

É possível pensar em uma psicologia para o “superar-homem”?

Mas, o mais sábio dentre vós não passa de uma discrepância e de um híbrido de planta e de fantasma. Mas vos mando eu, porventura, tornar-vos fantasmas ou plantas? Vede, eu vos ensino o super-homem! O super-homem é o sentido da terra (Nietzsche, 2007, p. 36).

E nesse *para além do humano* é possível reencontrar conexões perdidas – é o que aparece em seguida em *Ideias para Adiar o fim do Mundo* (Krenak, 2019, pp. 26-57):

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida.

A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos.

Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades - as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado. Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência.

Krenak é a herança que recebemos dos nossos antepassados, das nossas memórias de origem, que nos identifica como “cabeça da terra”, como uma humanidade que não consegue se conceber sem essa conexão, sem essa profunda comunhão com a terra. Não a terra como um sítio, mas como esse lugar que todos compartilhamos, a do qual nós, os Krenak, nos sentimos cada vez mais desarraigados - desse lugar que para nós sempre foi sagrado, mas que percebemos que nossos vizinhos têm quase vergonha de admitir que pode ser visto assim.

Talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo. Quem disse que a gente não pode cair? Quem disse que a gente já não caiu?

Na produção de Ailton Krenak é possível encontrar um forte posicionamento ético-estético-político diante da experiência de estar vivo, de fruição da vida, baseada na diferença, na diversidade, na multiplicidade, na inventividade, na capacidade infinita de criar e recriar modos autênticos, inovadores e insuspeitados de viver, refletindo a própria potência criativa da vida; a metamorfose autopoietica permanente da vida de se reinventar a cada corpo, de se recriar e de se experimentar sempre em novas formas, modos e possibilidades. A construção permanente do território existencial, mais que identitário, mais que espaço-tempo-relação; construção de pertencimento, compartilhamento e habitabilidade do tempo vital, no sentido de ritualização da vida como estratégia de habitar o tempo.

Tem-se aqui uma forte proposta de reposicionamento diante da própria compreensão de humanidade, de revisão dessa aposta fundamental de separação, de cisão subjetiva entre a humanidade, por um lado, e todo o resto, por outro lado. E, mais ainda, essa proposta avança na evocação de uma transvaloração de todos os valores – para usar essa clássica expressão de Nietzsche (2007); um reposicionamento de toda a escala de valores atualmente calcada na exploração do mundo, da vida e, claro, do outro. Centrada no império da mercadoria e da economia.

Esses mesmos temas seguem sendo desenvolvidos no livro *A Vida Não é Útil* (Krenak, 2020), cujo título em si já é uma provocação; um enfrentamento da ideia de utilitarismo, tão cara à boa parte de uma certa psicologia comportamental, além de ser um certo trocadilho com o termo fortemente usado para todo tipo de mercadoria: a vida útil de cada utensílio que é comprado, usado, descartado. Os utensílios, a vida útil, os utilitários, o sentido mesmo de usar e descartar, o que nos serve, o que pode nos servir; vida útil como a máxima operante do império da mercadoria: a vida que pode nos servir.

Em lugar da vida como mercadoria, da vida útil, encontra-se em Krenak a preconização de que a vida existe para si mesma, por si mesma, como fruição do gozo de viver; não está a serviço de nada, a não ser do *continuum* da própria vida extensiva e intensivamente, biosfera pulsante, proliferante. Nada existindo como serviçal do humano.

Ao longo da história, os humanos, aliás, esse seleto clube exclusivo da humanidade - que está na declaração universal dos direitos humanos e nos protocolos das instituições -, foram devastando tudo ao seu redor. É como se tivessem elegido uma casta, a humanidade, e todos que estão fora dela são a sub-humanidade. Não só os caiçaras, quilombolas e povos indígenas, mas toda vida que deliberadamente largamos à margem do caminho. E o caminho é o progresso: essa ideia prospectiva de que estamos indo para algum lugar. Há um horizonte, estamos indo para lá, e vamos largado no percurso tudo que não interessa, o que sobra, a sub-humanidade - alguns de nós fazemos parte dela. Se uma parte de nós acha que pode colonizar outro planeta, significa que ainda não aprenderam nada com a experiência aqui na Terra. Eu me pergunto quantas Terras essa gente precisa consumir até entender que está no caminho errado.

Foi ali que eu atinei que tinha algo na perspectiva dos povos indígenas, em nosso jeito de observar e pensar, que poderia abrir uma fresta de entendimento nesse entorno que é o mundo do conhecimento. Essa experiência de uma consciência coletiva é o que orienta as minhas escolhas. É uma forma de preservar nossa integridade, nossa ligação cósmica. Estamos andando aqui na Terra, mas andamos por outros lugares também. A maioria dos parentes indígenas faz isso. É só você olhar a produção dos mais jovens que estão interagindo com o campo da arte e da cultura, publicando, falando. Você percebe neles essa perspectiva coletiva. Não conheço nenhum sujeito de nenhum povo nosso que saiu sozinho pelo mundo. Andamos em constelação.

A ideia dos Krenak sobre a criatura humana é precária. Os seres humanos não têm certificado, poderiam dar errado. Essa noção de que a humanidade é predestinada é bobagem. [...] Os Krenak

desconfiam desse destino humano, por isso que a gente se filia ao rio, à pedra, às plantas e a outros seres com quem temos afinidade. Foi esse ponto de observação que me fez afirmar que nós não somos a humanidade que pensamos ser.

Alguns povos têm um entendimento de que nossos corpos estão relacionados com tudo o que é vida, que os ciclos da Terra são também os ciclos dos nossos corpos. Observamos a terra, o céu e sentimos que não estamos dissociados dos outros seres. (Krenak, 2020, pp. 9-45)

Já em seu último livro, *Futuro Ancestral* (Krenak, 2022), Ailton segue avançando no projeto lançado por seus títulos anteriores, desde *Ideias Para Adiar o Fim do Mundo* (Krenak, 2019) e *A Vida não é Útil* (Krenak, 2020).

O autor continua seu esforço gigantesco de revisitar e interrogar as bases que sustentam nosso modo de vida voracidade ocidental.

Os ensaios desse livro, cujo nome já aponta para uma circularidade do tempo, já que no futuro encontra-se a ancestralidade, giram em torno da nossa relação com a temporalidade, insistindo na necessidade de superar a ideia de linearidade do tempo.

Já no primeiro ensaio, *Saudações aos Rios*, Ailton Krenak correlaciona nossa relação com a temporalidade como determinante da nossa relação com a espacialidade, com a alteridade, com tudo que nos cerca e com a própria vida, enfim. Logo de início dispara: “Os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui” (Krenak, 2022, p. 10).

Tem-se aqui, de partida, um paralelo precioso entre nossa relação com o tempo e com as águas.

Sim, as águas correm ininterruptamente, talvez infinitamente, e, ainda que, de um ponto de vista restrito e limitado, possa parecer que corram de modo linear, na verdade sabe-se que as mesmas águas circulam pelo planeta há alguns bilhões de anos, repassando inumeráveis vezes pelo mesmo ponto. De fato, águas passadas movem todos os moinhos, porque todas as águas presentes são águas passadas e águas futuras.

Ainda assim, os modos ocidentais de viver se relacionam com as águas numa lógica linear. Sujamos as águas e transformamos rios em esgotos com a certeza e a tranquilidade de que elas não retornarão sobre nossas próprias cabeças.

Cotidianamente, diariamente, as águas são usadas como se fossem um mero utensílio, um produto; um “recurso natural” a serviço da humanidade – e não a própria seiva viva pulsante de Gaia.

Krenak correlaciona isso com nossa relação com o próprio tempo. Também o tempo, substância de que a vida em si é feita e se faz, que aparentemente escorre entre os dedos, aparentemente linear – linearidade garantidora de que o passado não retornará. O próprio tempo em si mesmo circular, o qual os humanos fingem ignorar.

Essa relação ocidental com uma suposta linearidade temporal parece estar ligada ao absoluto descompromisso ocidental com a ancestralidade, relacionada com a sanha futurista ocidental, com o fetiche do progresso, com o descaso pelo eterno retorno Nietzscheano:

Tudo vai, tudo volta; eternamente gira a roda do ser. Tudo morre, tudo refloresce, eternamente transcorre o ano do ser. Tudo se desfaz, tudo é refeito; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo separa-se, tudo volta a encontrar-se; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser. Em cada instante começa o ser; em torno de todo o ‘aqui’ rola a bola ‘acolá’. O meio está em toda a parte. Curvo é o caminho da eternidade. (Nietzsche, 2007, p. 259)

A cegueira dos seres humanos diante da circularidade da água e do tempo aparecem de modo similar, e o ensaio de Krenak parece sugerir que, quem sabe percebendo a circularidade da água ou refazendo nossa relação com o sensível ou com “a partilha do sensível”, nas palavras de Rancière (2009); com a água que não só nos cerca de todos os modos imagináveis, inclusive quando respiramos, mas que também nos constitui interna e inteiramente de modo predominante. Quem sabe possamos, por essa via, refazer nossa própria relação com a temporalidade. Ou, ao contrário, talvez somente quando puderem romper sua linearidade temporal, só então poderão despertar para uma relação amorosa, generosa e respeitosa com a água, quando então verão que a vida mesma é feita daquilo que flui e reflui, água e tempo.

As águas tendem a fluir em continuidade, mas empreendimentos de toda sorte represam, fragmentam, sugam, drenam, armazenam, tentam reter, fragmentar, paralisar, tentam extrair das águas seu sumo energético hidroelétrico.

Também com o tempo fragmentado, contabilizado, utilitarizado, tentam extrair do próprio tempo seu sumo contábil.

O livro finaliza com uma aposta, a necessidade de uma transição para uma outra partilha do sensível. Uma mudança para uma outra relação com o tempo e com o sensível, que possa ir em direção a colocar o coração no ritmo da terra. Essa necessária e urgente transição pode acontecer sobretudo na infância, espaço-tempo-momento-acontecimento vital privilegiado para a aceitação e o exercício de um novo sensível.

E as crianças em transe-transição-transcrição, quem serão?

Seguindo na circularidade temporal, pode ser qualquer um de nós, desde que queiramos, já que a nossa infância, assim como a ancestralidade, está também no futuro, como no presente e no passado; a infância que ainda será vivida acena com alegria, chegará o tempo de brincar com o tempo, nas suas águas, e brincar com as águas, no seu tempo, redescobrimo na nossa nova próxima infância, outros modos mais fluidos de ser e viver.

Desse modo, tem-se aqui uma terceira contribuição substancial do pensamento indígena para uma psicologia por vir, uma psicologia que considere uma relação com o tempo que não seja linear, mas que possa vislumbrar a circularidade temporal em âmbito pessoal e coletivo, inclusive no que se refere à infância, além de uma psicologia que possa considerar uma ritualização da vida que constrói a habitabilidade do tempo.

Considerações semelhantes e equivalentes às apresentadas por Ailton Krenak foram encontradas em Davi Kopenawa Yanomami:

O que eles chamam de natureza é, na nossa língua antiga, *Urihi* a, a terra-floresta, e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos *Urihimari*, o espírito da floresta. É graças a ele que as árvores estão vivas. Assim, o que nomeamos de espírito da floresta são as inumeráveis imagens das árvores, as das folhas que são seus cabelos e as dos cipós. São também as dos animais e dos peixes, das abelhas, dos jabutis, dos lagartos, das minhocas e até mesmo as dos grandes caracóis *warama aka*. (Kopenawa & Albert, 2015, p. 475, grifo nosso)

Tem-se aqui, na magnífica cosmopoética apresentada por Kopenawa, a indissociabilidade de tudo que vive, em uma concepção que se aproxima intimamente dos “inumeráveis estados do ser”, aporte trazido por Nise da Silveira para a abordagem da saúde mental a partir dos escritos de Antonin Artaud, constituindo quase um bordão do trabalho daquela, sendo, inclusive, título das exposições do Museu do Inconsciente, instituído por ela.

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o Céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência

na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. (Kopenawa & Albert, 2015, p. 480, grifo nosso)

Quanto à referência às cercas, no tempo cosmológico de “tudo o que ainda não tem cerca”, vale lembrar especialmente das cercas conceituais e disciplinares, da fragmentação progressiva do conhecimento que os saberes ancestrais tentam remediar, remendar, restituir ao estado de saber integrado e integrativo.

Segue Kopenawa and Albert (2015, p.76, grifo nosso) em sua aguda crítica ao modo branco de enxergar o mundo:

Se as escutarem com atenção [as palavras de *Omama*], talvez os brancos parem de achar que somos estúpidos. Talvez compreendam que é seu próprio pensamento que é confuso e obscuro, pois na cidade ouvem apenas o ruído de seus aviões, carros, rádios, televisores e máquinas. Por isso suas ideias costumam ser obstruídas e enfumaçadas. Eles dormem sem sonhos, como machados largados no chão de uma casa. Enquanto isso, no silêncio da floresta, nós, xamãs, bebemos o pó das árvores *yãkoana hi*, que é o alimento dos *xapiri*. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade.

Há aqui, em primeiro lugar, uma verdadeira disputa paradigmática entre os saberes “brancos” produzidos na confluência e na confusão tecnológica, mas também tecnocentros, por um lado, e, por outro lado, os saberes ancestrais, produzidos nos sonhos vívidos de *yãkoana*, nos sonhos lúcidos, acordados, de conectividade, de estados extra-ordinários de consciência, permitidos a partir do transe, do trânsito intermundos, entre humanos e não humanos. Uma outra tecnologia transumana vegetal.

Há também uma disputa epistêmica, de produção de saberes ancestrais a partir da “nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade”, não apenas como recurso pedagógico ou pedagogia ativa-interativa – interconectiva da floresta, mas enquanto extrapolação dos critérios de verdade e veridicção, apontando, assim, para a validação dos saberes ancestrais, dos saberes tradicionais, dos modos originários de transver os mundos inumeráveis que habitam o ser/tempo/território.

A implicação dessas cosmovisões para os saberes e as práticas a propósito da produção e reprodução de subjetividades e subjetivações é diretamente proporcional à diversificação dos modos de re-existir que ela abre, revela, inventa, acolhe e reconhece.

Discussão

Em primeiro lugar, é necessário reconhecer um campo de trabalho e de produção de cuidado mental, psicossocial e integral a partir das experiências, dos saberes, das tecnologias, estratégias, produções e dos modos de vida dos povos originários ao sul da esfera.

Para tanto, faz-se necessário considerar os saberes e as práticas desses povos como válidos, legítimos e significativos, desfazendo todo um processo de apagamento e desqualificação histórica desses pensares e sentires e considerando-os à luz de uma sociologia das ausências:

A sociologia das ausências é uma pesquisa que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, activamente produzido como não-existente, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe. O seu objecto empírico é considerado impossível à luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma ruptura com elas. O objectivo da sociologia das ausências é transformar objectos impossíveis em possíveis, objectos ausentes em presentes.

Não há uma maneira unívoca de não existir. São várias as lógicas e os processos através dos quais os critérios hegemônicos de racionalidade e de eficácia produzem a não-existência do que não cabe neles. Há produção de não-existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível. O que une as diferentes lógicas de produção de não-existência é serem todas elas manifestações da mesma monocultura racional. Distingo cinco lógicas ou modos de produção da não-existência. (Santos, 2005, p. 21)

Reconhece-se, assim, uma possibilidade de originalidade de formação e trabalho psicossocial que, ao mesmo tempo, leva em consideração toda a produção global, mas de forma antropofágica – por isso mesmo o festim, o manifestim antropofágico – mas que também considera as produções e originalidades locais, tentando reduzir a assimetria sustentada pelo pensamento colonialista de invalidação e apagamento do que seja uma produção local.

A partir daí, dar visibilidade às práticas, aos saberes e aos recursos terapêuticos desenvolvidos pelos povos originários, reinvestindo e positivando a clássica desconsideração da “terapia selvagem”, “interpretação selvagem”, “psicanálise selvagem” que era apontada sempre que havia uma intervenção despropositada ou sem a devida fundamentação, assim como retomar a multiplicidade e a sociobiodiversidade do pensamento selvagem, da vida selvagem, das possibilidades de ancoramento em modos de vida próximos disso.

Isso significa trazer para a cena terapêutica a lógica de que: primeiro, os modos coletivos de ser, viver, conviver e, portanto, de tratar, são válidos e possíveis, porque a vida é necessariamente plural e no plural, necessariamente em rede. Segundo, a própria oportunidade de vida em comunidade, gerando pertencimento e reconhecimento cultural e existencial é terapêutico, reinventando absolutamente a concepção do que seja “comunidade terapêutica” e apontando que a vida comunitária aumenta a potência de viver; a vida em coletividade, em comum, pode ser fonte de saúde, enquanto o isolamento, não; o individualismo não, porque a vida é necessariamente solidária, cooperativa. Terceiro, que o terapêutico é sempre integral e sistêmico (Capra & Luisi, 2014), considerando sempre o *continuum* da vida, não fragmentando, não separando, mas reconhecendo a vida em sua integralidade e continuidade, inclusive temporal e espacial, desfazendo fronteiras, superando limites e separações – sejam esses conceituais, profissionais, epistemológicos, políticos ou sociais, porque a vida é necessariamente sistêmica, abrangente, aberta para a complexidade. Quarto, que o terapêutico recupera e retoma a ritualização e a sacralização da vida e do mundo, construindo o que Byung-Chul Han (Han, 2021) considerou como uma habitabilidade do tempo, uma arquitetura da temporalidade. Rompe-se, assim, com a intensificação da fragmentação do tempo-espço, que constrange e agride o continuum da vida, porque a vida é necessariamente contínua. Quinto, que o terapêutico considera o território não apenas como espaço, “setting”, contexto, componente dos “determinantes de saúde” ou um fator do multifatorial, mas a própria é experiência e conexão existencial com os mundos, no plural, porque a vida é necessariamente interconectada e ancorada territorialmente. Sexto, que o terapêutico reconhece a criatividade incessante e pulsante da vida; que nada está pronto e acabado ou imutável, que tudo que é sólido e estrutural desmancha no ar, porque a vida é necessariamente criativa e autopoietica. Sétimo, que o terapêutico reconhece as potencialidades e capacidades terapêuticas próprias e intrínsecas de cada um e de cada coletivo; além da sua potência de se restaurar e de se recuperar, porque a vida é necessariamente regenerativa. Oitavo, que o terapêutico pode lançar mão muitas vezes de aliados e alianças com componentes, entidades vegetais e outras, mas não como algo para remediar, ou como uma substância, muito menos uma mercadoria: como um enlace, um encontro, uma interação de convivência e respeito mútuo, porque a vida é necessariamente interdependente e multiconectada. Nonno, que o terapêutico pode trazer para a cena, entre esses aliados vegetais,

aqueles reconhecidos como dialogantes, embaixadores vegetais, que estabelecem uma conversa diálogo muito mais intensiva com seus interlocutores humanos, plantas milenarmente utilizadas para fins de reconexão consigo mesmo e com os mundos, no plural, porque a vida é necessariamente comunicativa, dialógica, multicognitiva.

São nove linhas que se entrelaçam na costura ou tecelagem do que possa vir a ser uma abordagem que pode ser chamada de Psicotropicalista, em uma possível psicologia por vir.

O termo Psicotropicalista está sendo introduzido porque considera-se aqui não uma psicologia para os povos indígenas; não apenas o reconhecimento de que os povos originários desenvolveram e desenvolvem suas tecnologias e seus saberes de produção de cuidado – inclusive para o que é chamado de mental ou psi; mas, sobretudo, que esses saberes e práticas podem fazer avançar o próprio campo da psicologia como um todo a partir de uma atitude antropofágica.

Ao mesmo tempo, reconhece-se que os saberes e as práticas ancestrais também se atualizam e se reinventam constantemente diante dos novos desafios que se colocam a cada dia; portanto, não são saberes congelados, estáticos, mas dinâmicos, criativos e em constante antropofagia.

Nesse sentido, vislumbra-se aqui a construção de saberes híbridos, mestiços, simétricos, na confluência dos pensares e sentires indígenas, ancestrais, com os científicos, na possibilidade de fertilizar esses últimos.

Sendo assim, é possível vislumbrar um processo antropofágico dos saberes que podem fertilizar-se mutuamente a partir do reconhecimento recíproco em lugar da anulação dos saberes locais, regionais, tradicionais. Isso se constitui em uma retomada da ideia, do referencial ético-estético-político do tropicalismo para o campo psi – tropicalismo enquanto esse grande caldeirão de mestiçagem e hibridismo antropofágico, possibilitando criações, invenções, traduções e transcrições insuspeitadas que superam os cânones e as barreiras da cultura eurocêntrica.

Nas palavras de Haroldo de Campos (2015, p. 199):

Tradução como apropriação transgressiva e hibridismo (ou mestiçagem) como prática dialógica e capacidade de dizer o outro e dizer a si próprio através do outro, sob a espécie da diferença [...]. O “Manifesto Antropofágico” (1928), de Oswald de Andrade, retomado por seu autor no final de sua vida, nos anos de 1950, no ensaio de revisão do dogmatismo marxista *A Crise da Filosofia Messiânica*, outra coisa não é senão a expressão da necessidade do relacionamento dialógico e dialético do nacional com o universal. Seu lema, não por acaso, é uma usurpação fônica, uma mistranslation por homofonia, do célebre verso dilemático de Shakespeare: “To be or not to be, that is the question”. Oswald reformula esse verso substituindo o verbo “to be” pela palavra “tupi” (nome designativo da língua geral dos índios brasileiros à época do descobrimento) e proclama: “Tupi or not tupi, that is que question”.

A antropofagia, resposta a essa equação irônica do problema da origem, é uma espécie de desconstrucionismo brutalista: a devoração crítica do legado cultural universal, levada a efeito não a partir da perspectiva submissa e reconciliada do “bom selvagem”, mas segundo o ponto de vista desabusado do “mau selvagem”, devorador de brancos, antropófago.

Portanto, um Psicotropicalismo que possa trazer o legado universal e universalista da Psicologia, uma devoração desierarquizada, insubmissa, de saberes que permitam também ao campo psi transitar do “to be” ao tupi como questão igualmente relevante.

Isso considera, ao mesmo tempo, que o lugar dos povos originários, de seus representantes, de seus pensadores e de seus saberes não é mais, de modo algum, um lugar do objeto de pesquisa, nem tampouco um lugar submisso, passivo ou compassivo, mas o lugar coletivo antropofágico, da

devoração recíproca, do compartilhamento contínuo, da reinvenção de si diante da infinidade de enigmas, da subversão da esfinge fundadora psi, com uma nova equação: devora-me e te decifro.

Conclusão

Este artigo apresentou algumas considerações, reflexões preliminares, linhas de fuga para uma psicologia que possa partir de uma posição cosmopolítica decolonial em direção a uma possível Psicologia por vir, que se esboça e se reinventa a partir da real validação epistêmica dos saberes dos povos originários do Brasil, considerando a produção teórica de algumas de suas lideranças mais representativas na atualidade.

Os desafios para a construção dessa psicologia por vir são imensos, pois trata-se de renegociar a própria fundamentação e a sustentação teórica da psicologia como tradicionalmente ou hegemonicamente entendida.

Trata-se, ainda, de transitar pela difícil e árida seara epistêmica rumo a um paradigma que possa ser ético-estético-politicamente fundamentado.

Arriscou-se aqui apontar algumas pistas conceituais para essa jornada psicológica de reinvenção de si enquanto campo de saberes e práticas de cuidado, tendo, entre elas, que “A Terra é Terapêutica” é um imperativo categórico cosmopolítico decolonial equivalente ao que foi para o antimanicomial o lema: “A Liberdade é Terapêutica”.

Assim, essa psicologia por vir precisará considerar os territórios como produção existencial indissociável, muito além do setting e dos determinantes sociais da saúde. Sem desconsiderar toda a importância dos determinantes sociais, a psicologia por vir considera o território também como um campo relacional de produção de si, como o “Tekoha” da sabedoria Guarani, como a indissociabilidade e o pertencimento ao território; como necessariamente existencial, construtor de perspectivismos que formam diferentes modos de construir mundos.

A invasão e a destruição dos territórios é a sujeição e a submissão das próprias subjetividades e modos de subjetivação.

Da mesma forma, todo o movimento indígena de “retomada”, para usar esse termo tão caro aos povos originários, de seus territórios tradicionais é a retomada também das próprias possibilidades de – subjetividades e subjetivações ancestrais, inclusive com suas emergências identitárias, com o “devir floresta e o devir florestania”, apontado, muitas vezes, por Ailton Krenak em falas públicas.

Que a coletividade é o campo privilegiado e possível de intervenção e terapêutica; que toda abordagem individualista e individualizante será limitada e limitante; que a ritualização da vida é uma poderosa ferramenta de negociação com o tempo para uma nova temporalidade que não seja linear. Essa habitabilidade do tempo permite uma relação de menor intimidação e de menor constrangimento diante do tempo. A redefinição da relação com o tempo faz parte de uma transvalorização de todos os valores, compartilhados na atualidade. Que a desconstrução da própria humanidade, em sua dicotomia com a natureza, em seu distanciamento do mundo, exige que se pense em uma psicologia transumana, ou para além do humano, em reconexão com tudo que se costuma considerar alguém humano. Que todas as práticas de saúde precisam ser pensadas de modo integral, afastando a dicotomia mente/corpo, desconstruindo a própria ideia de saúde mental, enquanto campo específico de atuação; mas, ao mesmo tempo, igualmente afastando-se da armadilha de que tudo é apenas corporal ou biológico, bioquímico, biomecânico, genético ou

cerebral, reinvestindo e revalorizando a própria ideia de vida para além do bios ou do zoo. Que a etnosociobiodiversidade constrói uma pluralidade de mundos com uma infinidade de saberes e modos de viver, exigindo um perspectivismo que possa ser, ao mesmo tempo, o mais abrangente possível, mas sem cair em um relativismo ou em um niilismo vazio. Nesse sentido, tem-se o desafio antropofágico de construir uma saúde simétrica, pensada nos moldes da antropologia simétrica. Que a emergência das etnosociobiodiversidades, dos saberes insubmissos, parece fluir sobretudo do sul da esfera.

Referências

- Barreto, A. F. (2021). *O Xamanismo da Psicologia*. *Revista Psicologia, Diversidade e Saúde*, 10(3), 496-506. <https://doi.org/10.17267/2317-3394rpd.v10i3.3827>
- Campos, H. (2015). Tradição, Transcrição, Transculturização: o ponto de vista do ex-cêntrico. In M. Tápia & T. M. Nóbrega (Orgs.), *Haroldo de Campos - Transcrição*. Perspectiva.
- Capra, F., & Luisi, P. L. (2014). *A visão sistêmica da vida: uma concepção unificada e suas implicações filosóficas, políticas, sociais e econômicas*. Cultrix.
- Conselho Federal de Psicologia. (2019). *Referências técnicas para atuação de psicólogos(os) com povos tradicionais*. Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas.
- Conselho Federal de Psicologia. (2022). *Referências técnicas para atuação de psicólogos(os) junto aos povos indígenas*. Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas.
- Ferdinand, M. (2022). *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Ubu Editora.
- Figueiredo, L. C. (1994). *A Invenção do Psicológico: quatro séculos de subjetivação (1500-1900)*. Editora Escuta.
- Han, B. (2021). *O Desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*. Editora Vozes.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2020). *A Vida não é útil*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2021, setembro 3). *Diálogos entre saberes tradicionais e saúde mental. 5º Fórum de Direitos Humanos e Saúde Mental da Associação Brasileira de Saúde Mental: Resista! Lute por Direitos, Reconheça a Diversidade e a Saúde Mental como Liberdade!* [Vídeo]. YouTube. <https://youtu.be/MJAe9uqWQhU>
- Krenak, A. (2022). *Futuro ancestral*. Companhia das Letras.
- Lima Barreto, J. P. (2022). *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro*. Editora IEB Mil Folhas.
- Nietzsche, F. (2007). *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Civilização Brasileira.
- Pavon-Cuellar, D. (2022). *Além da psicologia indígena: concepções mesoamericanas da subjetividade*. Editora Perspectiva.
- Rancière J. (2009). *A partilha do Sensível: estética e política*. Editora 34.
- Santos, B. (2005). *O Fórum Social Mundial: manual de uso*. Editora Cortez.

Contribuição

Conceitualização, Análise de dados, revisão e aprovação da versão final do artigo: R MOEBUS, A. BARRETO e M. MORAES