



Universidade de Brasília – UnB

Instituto de Psicologia – IP

Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura – PPGPsiCC

PSICOLOGIAS DA TERRA

NARRATIVAS INDÍGENAS PARA UMA PSICOLOGIA BRASILEIRA

AUTORA: BRUNA LEDO TASSO

ORIENTADOR: PEDRO HENRIQUE ANTUNES DA COSTA

Brasília – DF

2023

BRUNA LEDO TASSO

PSICOLOGIAS DA TERRA

NARRATIVAS INDÍGENAS PARA UMA PSICOLOGIA BRASILEIRA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica e Cultura.

Orientador: Pedro Henrique Antunes da Costa

Brasília – DF

2023

BRUNA LEDO TASSO

PSICOLOGIAS DA TERRA

NARRATIVAS INDÍGENAS PARA UMA PSICOLOGIA BRASILEIRA

Dissertação apresentada e defendida em 31 de março de 2023, para banca examinadora composta por:

Presidente: Pedro Henrique Antunes da Costa

Universidade de Brasília (UnB)

Professora Interna: Cláudia de Oliveira Alves

Universidade de Brasília (UnB)

Professora Externa: Soraya Souza de Andrade

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Professora Suplente: Sílvia Renata Magalhães Lordello Borba Santos

Universidade de Brasília (UnB)

Aos povos indígenas que mantiveram
vivas, no coração de suas coletividades, as
palavras-alma.

Agradecimentos

Aos diferentes povos indígenas que me transmitiram, por meio da oralidade e da escrita, as narrativas que pulsam no coração de suas vidas culturais.

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília, pela abertura em me receber e pela qualidade de suas aulas e conteúdo.

Ao professor Dr. Pedro Henrique Antunes da Costa, por ter acolhido minha pesquisa e orientado com boa vontade e disponibilidade, sendo fundamental para a concretização deste estudo, bem como para minha formação acadêmica.

Aos incentivos de apoio à execução de projetos de pesquisa científicas do PPGPsiCC (edital nº 002/2021); do Instituto de Psicologia (IP/UnB, edital nº 001/2022); e às bolsas de mestrado da FAPDF (edital nº 0005/2022).

À Antônio Marcolino e outros servidores da Secretaria do PPGPsiCC, sempre solícitos, que me auxiliaram em cada passo deste programa de mestrado.

Aos professores e colegas da formação em Ecopsicologia, por terem acreditado e estimulado meu interesse pelas narrativas indígenas.

À Juliana Franklin, arteterapeuta e artista narradora, por me inspirar, aconselhar e servir de referência no desenvolvimento do meu ofício como artista narradora.

Às psicólogas entrevistadas por terem compartilhado seus conhecimentos e ampliado minha percepção sobre o potencial terapêutico das narrativas indígenas.

Ao meu avô José Tavares Ledo, que me contava histórias para dormir, e à minha avó Maria Dasdores Tavares Ledo, que me contava histórias de sua ancestralidade indígena.

À minha mãe, Conceição Maria Tavares Ledo, que me deu o presente da educação e sempre apoiou meus sonhos, sem ela não seria possível concluir esta dissertação.

Depois de fundir-se o espaço e amanhecer um novo tempo,
Eu hei de fazer que circule a palavra-alma novamente
Pelos ossos de quem se põe de pé,
E que voltem a encarnar-se as almas,
Disse nosso Pai Primeiro.

Quando isso acontecer
Tupã renascerá no coração do estrangeiro;
E os primeiros adornados novamente
Se erguerão na morada terrena por toda sua extensão

–Profecia Guarani Jeguakava, narrada por Kaká Werá Jecupé

Resumo

A presente dissertação objetiva analisar o potencial terapêutico das narrativas indígenas, sob a perspectiva das psicólogas entrevistadas. Circunscrito a isto, almeja-se compreender se tais narrativas podem contribuir para a indigenização e descolonização da psicologia brasileira, enquanto parte integrante da diversidade cultural dos povos originários que habitam o amplo e heterogêneo território brasileiro. Apesar de vários autores apontarem a importância do resgate das diversas cosmologias indígenas na valorização da identidade e memória latino-americana, nenhum deles se aprofunda no tema ou dá indicações de como fazê-lo. Contemplando esta lacuna de referências, conduzimos uma pesquisa qualitativa, por meio de entrevista semiestruturada, com três psicólogas brasileiras que realizam intervenções com narrativas indígenas em diferentes áreas de atuação psi. Os dados coletados foram organizados em um mapa temático que problematiza desde a formação, demanda e atuação da psicologia; passando pela construção de repertório, preparação do ambiente e ato narrativo; avaliando os benefícios terapêuticos relatados pelas entrevistadas; bem como os desafios que permeiam este campo do conhecimento. Procuramos, com isto, contribuir para a construção de uma psicologia brasileira racializada e politizada, atenta às particularidades que determinam os sofrimentos de nossas maiorias populares.

Palavras-chave: narrativas indígenas, psicologia brasileira, descolonização

Abstract

This dissertation aims to analyze the therapeutic potential of indigenous narratives, from the perspective of the interviewed psychologists. Circumscribed to this, we aim to understand whether such narratives can contribute to the indigenization and decolonization of Brazilian psychology, as an integral part of the cultural diversity of the original peoples that inhabit the wide and heterogeneous Brazilian territory. Although several authors point out the importance of rescuing the various indigenous cosmologies in valuing Latin American identity and memory, none of them goes into depth on the subject or gives indications on how to do it. Contemplating this lack of references, we conducted a qualitative research, through semi-structured interviews, with three Brazilian psychologists who carried out interventions with indigenous narratives in different areas of psi practice. The collected data were organized into a thematic map that problematizes from the formation, demand and performance of psychology; passing through the construction of repertoire, preparation of the environment and narrative act; evaluating the therapeutic benefits reported by the interviewees; as well as the challenges that permeate this field of knowledge. With this, we seek to contribute to the construction of a racialized and politicized Brazilian psychology, attentive to the particularities that determine the suffering of our popular majorities.

Keywords: indigenous narratives, Brazilian psychology, decolonization

Sumário

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1. Psicologia, Colonização e Narrativas Indígenas	27
1. Psicologia, Uma Ciência Burguesa, Capitalista	27
2. É Possível Descolonizar a Psicologia?	35
3. Para Indigenizar a Psicologia Brasileira e Latino-Americana	45
CAPÍTULO 2. Método	55
CAPÍTULO 3. Resultados e Discussão	58
1. Aspectos Gerais	58
2. Trajetória Profissional	62
3. Psicologia Brasileira e Culturas Indígenas	68
3.1. Formação Psi	73
3.2. Demanda Psi	79
3.3. Atuação Psi	84
4. Intervenção com Narrativas Indígenas	89
4.1. Para Intervir Com Narrativas Indígenas no Âmbito Psi	91
4.2. Escolhendo Uma Narrativa	97
4.3. Repertório	100
4.4. Técnicas Auxiliares	108
4.5. Benefícios Terapêuticos	112
4.5.1. Socioculturais	112
4.5.2. À Natureza	116
4.5.3. À Imaginação e à Criatividade	121
4.5.4. À Corporeidade	126
4.5.5. À Memória	129
4.5.6. Ao Humor e Emoções	134
4.5.7. Ao(à) Narrador(a)	136
4.6. Desafios	139
4.6.1. Escassez de Psicólogos Vinculados ao Tema	139
4.6.2. Acesso às Narrativas Indígenas	140
4.6.3. Receptividade e Preconceitos	141
4.6.4. Ausência de Referências Psi	144
Considerações Finais	146
Referências	153
Anexos	158
Anexo I. Roteiro da Entrevista Semiestruturada	158
Anexo II. Parecer Consubstanciado do CEP	159
Anexo III. Indicações Bibliográficas, Audiovisuais e Artísticas	164

Psicologias da Terra: Narrativas Indígenas Para uma Psicologia Brasileira

Contam os Yanomami¹ que, no primeiro tempo, o criador *Omama* fez as árvores de línguas sábias – *Amoa hi* - e plantou-as nos confins da floresta, onde acaba a terra. As *Amoa hi* são árvores muito grandes, cobertas por penugens brilhantes de uma brancura ofuscante. Seus troncos são compostos por lábios que se movem sem parar, uns por cima dos outros. Dessas bocas inumeráveis saem cantos belíssimos, incontáveis como as estrelas no peito do céu. Mal um lábio se fecha, outro já continua. E, assim, se proliferam sem fim. Suas palavras não se repetem jamais. Lá, os *xapiris* - espíritos da floresta - vão coletar o coração de suas melodias. Os pássaros são os primeiros a chegar com o amanhecer, colhem seus cantos. As feras colhem o seu rugido, os humanos suas palavras. A beleza e a sabedoria dos cantos penetram em nós e se fixam no nosso pensamento. Assim, conhecemos nossa fala e nossos cantos. Existem árvores de línguas sábias em todos os limites da floresta e além. São tão numerosas quanto nossos modos de falar – e mais! Os cantos das *Amoa hi* são inesgotáveis (Kopenawa, 2016, pp. 113-115).

Peço permissão aos povos indígenas para adentrar o universo de suas imagens poéticas e narrativas. Agradeço pelo alimento que elas têm oferecido ao meu coração urbano que, ao contrário do que muitos creem, não se reduz a uma máquina de bombear sangue. As culturas indígenas - e aqui corro o risco de ser generalista diante da irreduzível diversidade dos povos

¹ O povo Yanomami habita a região norte da floresta amazônica, ocupando a fronteira entre Brasil e Venezuela. De acordo com o Instituto Socioambiental (2019), os estados de Roraima e Amazonas contabilizam 26mil pessoas, divididas em oito comunidades indígenas, falando seis línguas diferentes - yanomami, sanöma, ninam, yanomam, ÿaroamë, yãnoma – algumas sob ameaça de extinção. Os primeiros contatos com não-indígenas ocorreram na década de 1940 e, atualmente, estes povos enfrentam uma grave crise sanitária, marcada pela fome, proliferação de doenças, expropriação de terras, conflitos com o garimpo ilegal e contaminação dos rios e alimentos. Entre os anos de 2019 e 2022, a agência Sumaúma noticiou que 570 crianças de até cinco anos morreram em decorrência de doenças evitáveis.

originários - reconhecem o coração como a fonte inesgotável dos sonhos, da criatividade, dos cantos, das danças e das cosmologias que conduzem a vida espiritual e dão coesão cultural aos seus povos. O coração sustenta o céu, na medida em que reconhece a relação dialética e interdependente entre as esferas objetiva e subjetiva, constitutivas do real em movimento - e do movimento do real. A imaginação, os sonhos e os afetos se projetam sobre as relações socioambientais, reconhecendo sua indissociabilidade, ao passo que transcendem as dicotomias por meio das quais se fundamenta nosso modo de vida ocidental capitalista. O pertencimento e a sacralidade por meio dos quais os povos centrados na terra percebem e atribuem sentido à vida e à natureza, evocam a necessidade de agir eticamente diante delas.

Ao propor esta pesquisa de mestrado, sabíamos estar adentrando um caminho pioneiro e desafiador. O primeiro desafio encontrado parte da própria psicologia, enquanto campo de conhecimento nascido do contexto euro-americano, sob os marcos do capitalismo, do racismo e do patriarcado, que tomam a particularidade branca enquanto modelo universal de ser humano. Devido às bases ontológicas e epistemológicas da psicologia, nos deparamos com limitações bibliográficas, com dificuldade para encontrar referenciais capazes de abordar as concepções que os povos originários têm sobre si mesmos, inseridos em seu contexto cosmológico e cultural. Ao contrário disto, o indígena segue invisibilizado pela psicologia brasileira, a qual reproduz sistematicamente a negação de sua humanidade como uma extensão de nossa sociabilidade colonial-capitalista. Desta forma, para abordar a complexidade da temática indígena, precisamos dialogar com outras áreas do conhecimento, como a história e a antropologia, tradições de pesquisa em que não fomos devidamente qualificados e que, por sua vez, também se encontram em situação de dependência epistêmica dos conhecimentos produzidos pelo paradigma cultural euro-americano.

O segundo desafio desta pesquisa reside no fato de sua autora não pertencer a nenhuma comunidade indígena e nem sequer falar uma língua indígena, não podendo compreender as

narrativas em sua enunciação original e/ou esquemas explicativos das culturas referidas. As narrativas pesquisadas – cosmologias e contos tradicionais - já nos chegaram traduzidas para o português, o que nos localiza em um olhar exterior aos povos originários, perdendo as nuances da riqueza e da complexidade que compõem a intimidade de suas vidas simbólicas. Isso limita irremediavelmente nosso trabalho, atribuindo-lhe uma falha que não podemos pretender compensar por meio da pesquisa bibliográfica, nem pelas breves incursões que a pesquisadora realizou – de maneira independente, sem apoio institucional – a comunidades indígenas na região norte e nordeste do Brasil.

Estas limitações, somadas ao contexto da pandemia de COVID-19, nos fez direcionar nossa pesquisa de campo, ao menos neste momento, aos psicólogos que utilizam narrativas indígenas – cosmologias, contos, obras de arte, vídeos e/ou debates políticos – como forma de intervenção em sua *práxis* psi. As profissionais entrevistadas atuam ou já atuaram em clínica particular, CAPS, hospitalar e/ou como educadoras. Atendem ao público dos consumidores de psicologia, em geral pessoas do contexto urbano, não-indígenas. Buscamos aferir, por meio dos relatos das entrevistadas, se há algum potencial terapêutico na intervenção com narrativas indígenas, nesta parcela da população que expressa apenas um fragmento do caleidoscópio que conforma a complexidade sociocultural do Brasil.

Esta é uma pesquisa exploratória e inicial, abordando apenas o olhar dos profissionais sobre o tema. Outras possibilidades futuras seriam coletar relatos das pessoas que receberam este tipo de intervenção psicológica e/ou entrevistar narradores indígenas inseridos em seus devidos contextos culturais. Assumimos, assim, que os resultados encontrados são parciais, servindo muito mais para abrir espaço para o debate indígena dentro da psicologia brasileira e latino-americana, do que para oferecer respostas absolutas sobre as complexidades que envolvem a descolonização de nossa realidade sócio histórica cultural.

A intervenção com narrativas indígenas surge como uma tentativa criativa e ousada de racializar e indigenizar a psicologia brasileira, criando pontes interétnicas que possibilitem à subjetividade embranquecida se abrir para as diferenças culturais e assimilar, inicialmente no plano simbólico, a imensa diversidade de culturas indígenas que coexistem no Brasil e na América Latina. Fazemos isto como uma estratégia parcial de descolonizar nossos modos de subjetivação, a fim de contribuir para a edificação de um futuro, no qual a existência real dos povos originários possa ser assimilada e protegida por nossa sociedade miscigenada². Apesar da natureza simbólica de nosso objeto de pesquisa, tentaremos também evitar os essencialismos e subjetivismos que marcam a tradição psicológica, buscando sempre ressaltar a relação dialética e não-dicotômica que produz a realidade objetiva-subjetiva, indissociavelmente atrelada ao seu movimento histórico sociocultural.

Por narrativas indígenas, nos referimos de forma ampla às cosmologias e contos tradicionais que compõem a memória viva e ancestral das múltiplas identidades culturais que coexistem em nosso país plurinacional. Por meio da pesquisa de campo e contribuição das entrevistadas, ampliamos nosso repertório interventivo também para as expressões audiovisuais – vídeos, músicas, obras de arte e literatura – produzidas contemporaneamente pelos próprios indígenas, a partir de seu lugar de fala. Empregamos um termo tão vago como narrativa no intuito de escapar de palavras pejorativas - como mitologia, folclore e lenda – as quais negam e desvalorizam as verdades culturais que emanam dessas histórias.

Deixamos claro, ainda, que não é nosso objetivo analisar as narrativas indígenas à luz das teorias psicológicas, pois isto incorreria no erro de reificá-las e adequá-las ao paradigma colonial-capitalista que conforma nosso campo de conhecimento. Com a inserção destas

² Ao empregar o termo miscigenado e miscigenação, evitamos as romantizações acerca do tema, compreendendo que este é o resultado de um processo secular de violência colonial, racista e patriarcal. Compreendemos também que grande parte dessa miscigenação decorreu do estupro de mulheres indígenas e negras, às quais continuam a ser submetidas sistematicamente a altos índices de violência sexual até os dias atuais.

narrativas na *práxis* psicológica buscamos apenas criar aberturas para que a memória coletiva ancestral, bem como a existência real dos povos indígenas, possa adentrar o contexto terapêutico, estimulando reflexões que pelas vias habituais não chegariam a este local. Objetivamos também contribuir para a construção de uma psicologia brasileira e latino-americana racializada e politizada, comprometida com a libertação de suas maiorias populares, bem como com os direitos e a demarcação de terras dos povos originários.

No tocante às histórias de criação e outros contos tradicionais que compõem a cosmovisão ameríndia, observamos que o momento da narração se constitui como um dos centros da vida social e cultural desses povos. Por meio da transmissão oral de suas cosmologias, os povos indígenas preservam a memória histórica e ancestral; transmitem saberes e conhecimentos; vivenciam a espiritualidade e os mistérios da vida e da morte; encontram diferentes saídas para problemas que se repetem através das gerações; educam e consolam as crianças; cuidam daqueles que adoeceram por ter perdido de vista sua origem e verdade existencial.

Narrar histórias se constitui, pois, como um dos centros da vida espiritual, social e cultural dos povos originários, na medida em que garante a coesão e identidade coletiva, orientando simbolicamente suas formas de ser, pensar, produzir, se relacionar e atribuir sentido ao mundo. Por isso, Marie Louise von Franz (1990) afirma que as cosmologias e histórias de criação se constituem como o âmago da vida cultural e da organização psíquica de um povo, sendo um dos elementos que vem a compor sua alteridade e singularidade existencial. Ela relata também que as narrativas³ tradicionais estão vivas, na medida em que se modelam e transformam de acordo com seu contexto cultural, época histórica e perspectiva dos narradores.

³ A autora utiliza os termos mitologias e mitos de criação. Aqui, como dissemos anteriormente, evitaremos sempre que possível essas palavras, substituindo-as por *narrativas*, *histórias* e *cosmologias*, uma vez que *mitos* e *lendas* denotam relações de poder, sendo comumente empregadas por uma cultura dominante sobre outras culturas subalternizadas, com a finalidade de desvalorizar e negar a verdade e a singularidade que emana de cada cultura.

Mesmo assim, segundo a autora, as estruturas e os principais temas das narrativas cosmológicas permanecem praticamente inalterados há cerca de vinte e cinco mil anos.

Transmitidas oralmente, de ouvido em ouvido, as narrativas tradicionais, assim como os sonhos e as fantasias, não são criadas por um indivíduo, mas emergem da experiência coletiva, a partir de suas condições concretas de existência, expressando singularidades culturais e sendo aperfeiçoadas através dos séculos, por meio dos desdobramentos históricos e das contribuições comunitárias. Afirmamos, dessa forma, que assim como não somos capazes de criar arbitrariamente uma cultura ou uma linguagem, também não é possível criar artificialmente uma cosmovisão ou tradição cosmológica. Elas se constituem, assim, como um patrimônio imaterial e intangível dos diferentes povos, contendo e expressando toda a complexidade de seus modos de subjetivação, cultura e relações socioambientais.

No que se refere às particularidades dos povos indígenas, estima-se que, no período pré-colonial (século XVI), existissem mais de mil culturas, línguas e cosmologias diferentes, ocupando todo o território *Abya Yala*⁴. Apenas no Brasil, se considera que fossem cerca de 1400 culturas e cosmologias, falando 1300 línguas (Gambini, 2000). Esta imensa riqueza cultural e cosmológica, arraigada ao solo e à história de nosso território, foi reificada pelo conquistador europeu que aqui chegou. A diversidade étnica foi reduzida e generalizada sob a palavra *índio*, ao passo que suas cosmologias foram tomadas por pensamentos animistas, mágicos, primitivos e pagãos.

O genocídio e o etnocídio indígenas são violências convergentes, na medida em que se apoiam mutuamente e contribuem para o processo de dominação colonial e estruturação da sociabilidade brasileira e latino-americana. O genocídio atua na dimensão objetiva da realidade, exterminando diretamente os corpos e sociedades subalternizadas, ou indiretamente,

⁴ Referência encontrada em Nuñez (2020). *Abya Yala*, na língua do povo indígena Kuna (tronco-linguístico chibcha), que se expande do Panamá à Colômbia, significa terra madura, terra viva ou terra em florescimento, sendo utilizada para se referir ao território da América.

produzindo mortes através da fome, da proliferação de doenças, dos suicídios, da depredação dos meios de subsistência e da violência policial. Ele é inerente ao modo de produção capitalista e continua a ser reproduzido sistematicamente, em nossa sociedade ocidentalizada, por meio do racismo estrutural e do extermínio dos povos indígenas e da juventude negra⁵.

O etnocídio, por sua vez, é uma violência simbólica que age de forma a depreciar e exterminar os saberes, as memórias, os modos de vida e as cosmovisões dos povos dominados (Núñez, 2020). Não mata, ao menos diretamente, mas destrói a identidade e coesão sociocultural de um povo, fragmentando-o para melhor dominá-lo. Apoiado pelas filosofias da “tábula rasa” (Costa & Malaquias, 2021), as quais propagavam que os indígenas e outros povos não-brancos poderiam ser aculturados e convertidos aos modos de vida europeu cristão capitalista - o etnocídio colonial objetivou substituir as cosmovisões dos povos originários pelos ideais cristãos de pobreza, auto sacrifício e obediência pelo medo, adequando-os, assim, ao trabalho forçado da escravidão e à sociabilidade capitalista em seu processo de germinação e desenvolvimento. Esta violência sistemática foi responsável pela perda irreparável de diversos modos de ser e existir que compunham a riqueza imaterial desta terra. Das mais de mil culturas, línguas e cosmologias que integravam a diversidade étnica de nosso território, hoje, restam 305 etnias⁶, falando 274 línguas, muitas em vias de aculturação e extinção (IBGE, 2012).

Gonçalves (2019) defende que, apesar da perenização das violências coloniais, estas culturas e modos de subjetivação não puderam ser completamente exterminadas. Graças à luta e resistência dos povos indígenas, elas continuam a coexistir, de forma concomitante e marginalizada, com o modelo de consciência e sociabilidade ocidental-capitalista, fluindo sempre às margens da sociedade, como uma dupla consciência. Gonçalves (2019) afirma que

⁵ Atualmente, identifica-se que 75,5% das vítimas de mortes violentas intencionais são pessoas negras, em sua maioria homens nas idades entre 15 e 29 anos (Costa & Malaquias, 2021).

⁶ Este dado não inclui os povos indígenas isolados, os quais, até os dias de hoje, conservam sua alteridade cultural, recusando-se a ter qualquer tipo de contato com não-indígenas.

precisamos, enquanto latino-americanos, recuperar os “espelhos enterrados”⁷ (pp. 41/43) que compõem a diversidade cultural de nossa população e território. Desenterrar espelhos significa, para ele, recuperar as identidades invisibilizadas, historicamente reprimidas, criando aberturas imaginárias e simbólicas para que a subjetividade embranquecida do povo brasileiro possa, finalmente, reconhecer sua verdadeira face e identidade, dentro da imensa diversidade cultural que compõe nosso país plurinacional⁸.

A psicologia latino-americana se atreve nos debates sobre descolonização, na medida em que questiona a branquitude subjetiva, historicamente imposta pela dominação europeia e atualizada pelo neocolonialismo estadunidense. Reconhece neste modo de subjetivação, ocidental racista patriarcal cristã, em suma, capitalista, fatores que determinam o sofrimento e a miséria experienciada, em diferentes níveis e repercussões, pelas populações latino-americanas e pelo recorte dos consumidores da psicologia. Os esforços direcionados à politização e racialização das psicologias produzidas pelos países periféricos são, além de necessários, urgentes. Contudo, muitas vezes são empreendidos de maneira insuficiente, por não questionarem as bases sobre as quais a psicologia surge e se produz, historicamente, como ciência e profissão.

O objetivo da presente dissertação é analisar se existe um potencial terapêutico na intervenção com narrativas indígenas. Para isso, nos debruçamos fundamentalmente em relatos coletados por meio de três entrevistas semiestruturadas com psicólogas que já utilizam cosmologias, contos e expressões audiovisuais de diferentes culturas indígenas em sua *práxis* psicológica. Circunscrito a isto, almeja-se compreender se tais narrativas podem contribuir para a *indigenização*, racialização e politização da psicologia latino-americana, enquanto parte integrante da diversidade cultural dos povos originários que habitam o território brasileiro.

⁷ Gonçalves (2019), faz referência a um povo originário inominado, descrito por Carlos Fuentes, que enterrava espelhos para servirem de guias para seus mortos nos caminhos do pós-morte. Ele afirma que, assim como os espelhos, as culturas originárias também foram enterradas e invisibilizadas.

⁸ Conceito empregado por Acosta (2016) e outros autores que corroboram com as filosofias do Bem Viver.

Como já argumentamos anteriormente, essa pesquisa é permeada, desde o princípio, por grandes contradições e limitações que compõem o cenário da aproximação entre psicologia, descolonização e culturas indígenas.

Ao longo dos anos, recebemos várias críticas e questionamentos acerca desta proposta interventiva. Ajustamos nosso olhar e posicionamento sempre que necessário, a fim de minimizar as veredas que a submissão ao *ethos* capitalista nos suscita. Permanecemos abertos por considerar que todas as perguntas e críticas levantadas devem ser abordadas rapidamente, não podendo ser ignoradas ou deixadas de lado. Devido à incipiência da temática indígena no âmbito da psicologia latino-americana⁹, sabemos que nela tudo é discutível e passível de objeção. Todavia, apesar das limitações inerentes ao nosso campo de conhecimento e sociabilidade embranquecida, consideramos que esse trabalho é necessário não só para abrir espaço para os indígenas na psicologia, como também para provocar os colegas psicólogos a questionarem as bases ontológicas e epistemológicas de nossa ciência e profissão.

Para isso, no primeiro capítulo, de caráter teórico, problematizamos a gênese e a função social da psicologia, historicamente vinculada ao capitalismo enquanto modo de produção da vida e, portanto, ao seu *ethos*, isto é, ideais racistas, misóginos, individualistas, competitivos, exploratórios e possessivos. Constatamos, por meio da revisão bibliográfica, que a psicologia que conhecemos hoje, é indissociável de sua origem euro-americana, bem como do modo de vida e produção capitalista. Nisso, discorremos sobre a inseparabilidade entre a psicologia e o empreendimento capitalista, que se assentou na/pela colonização, assim como, na/pela exploração do trabalho, racismo estrutural, individualismo e propriedade privada. Ao mesmo tempo, apontamos para a sua necessária transformação, por meio de horizontes de

⁹ A chamada psicologia indígena tem se desenvolvido há meio século no continente asiático, onde já se constitui como uma crítica contundente, promotora de um saber psicológico autêntico e específico de cada povo. Encontramos também, na psicologia africana, uma proposta semelhante. No contexto latino-americano, todavia, seu desenvolvimento é mais recente, cujo paralelo mais próximo encontrado é a psicologia ancestral indígena desenvolvida na Colômbia. (Pavón-Cuéllar, 2022, pp.27)

descolonização e indigenização (e também africanização), movimentos estes que possuem contradições e limitações, sendo algumas delas apresentadas ao longo do percurso.

Os capítulos seguintes se referem à pesquisa empírica que constitui a presente dissertação, buscando analisar as relações de três psicólogas com as histórias indígenas em suas respectivas trajetórias profissionais e pessoais, apreendendo os limites e potencialidades de tal incorporação e uso, bem como as possíveis contribuições à indigenização e descolonização da psicologia. Apresentamos, no segundo capítulo, o método da pesquisa e, no terceiro capítulo, os resultados e sua discussão. Por fim, tecemos algumas considerações enquanto síntese do processo e sinalizações para pesquisas futuras, bem como o trabalho sobre as temáticas aqui abordadas.

Desejamos que esta dissertação de mestrado seja como uma flecha, muito mais capaz de provocar e inspirar os colegas psi a pesquisarem e apoiarem os diversos modos de subjetivação que existem para além da branquitude subjetiva, a qual impera absoluta em nosso campo de conhecimento, do que pretensa a oferecer soluções simplistas e reformistas à complexidade da questão indígena no Brasil e América Latina. Oferecemos, sempre que possível, perspectivas das entrevistadas sobre como transpor o conhecimento teórico para a *práxis* psicológica, desenvolvendo um mapa temático com os dados coletados. Esperamos ainda, que isso os estimulem a pesquisar outras cosmovisões que compõem a diversidade cultural do território brasileiro – tais como as culturas quilombolas, caiçaras, sertanejas, ciganas, etc.

Por fim, acreditamos também ser necessário compartilhar um pouco da trajetória da autora e como se deu o encontro com as narrativas indígenas. Passo à primeira pessoa. Eu, Bruna Ledo Tasso, sou uma mulher cis branca nordestina, da classe trabalhadora, sem filhos e com 33 anos de idade. Como muitos brasileiros e latino-americanos, tenho ascendência indígena, africana e europeia em minha árvore genealógica. Sou militante feminista há mais de

quinze anos e, por meio do estudo das teorias feministas, compreendi a indissociabilidade entre patriarcado, capitalismo, racismo e heteronormatividade. Isto ampliou meus horizontes de militância política, me levando a estudar e apoiar também os movimentos anticapitalistas dos negros, dos indígenas, dxs LGBTQIA+, da luta antimanicomial, dos sem-terra e do meio ambiente.

Em 2019, fiz a transição da cidade para o campo e, atualmente, vivo em uma comunidade rural, próxima à Brasília, com outras dezesseis pessoas. Adoto um posicionamento político ecofeminista, antirracista e antimanicomial, observando os direitos humanos, da terra e dos animais. Nesse contexto, a luta política dos povos indígenas ganhou relevância, em minha trajetória, a partir do engajamento com as causas ambientais e crescente conscientização histórica, de raça e classe. E também, por meio da recuperação das memórias familiares, transmitidas pela minha avó materna, filha de cabocla e neta de uma indígena tabajara, aculturadas pelos meios do batismo e do casamento. A partir desta pesquisa, pude aprofundar minha compreensão sobre as particularidades políticas que envolvem os povos indígenas em nosso contexto social, bem como sua invisibilização no contexto da psicologia brasileira e subjetividade coletiva.

Devido à minha natureza militante, peço desculpas se, por vezes, o texto se mostrar tendencioso ou enviesado. Tentei, ao máximo conservar a objetividade exigida pelo campo acadêmico, mas acredito que em alguns pontos ainda posso ter demonstrado posicionamentos pessoais, o que ocorre por que eu definitivamente tomo partido pelos direitos dos povos indígenas e sua demanda por demarcação de territórios. Peço aos leitores que façam os devidos descontos e não deixem de considerar a importância desta pesquisa em decorrência de suas falhas.

Sou graduada em Letras (UFPE, 2013) e em Psicologia (Fafire, 2017), fiz especialização em Psicologia Junguiana (IDE, 2017) e em Ecopsicologia (Unipaz/DF, 2019).

Durante a formação em psicologia, realizei duas monitorias no hospital psiquiátrico Ulisses Pernambucano (PE), duas monitorias em disciplinas de psicanálise e os estágios curricular e de observação em um serviço substitutivo de saúde mental modelo CAPS (Espaço Rizoma/PE). Ao me graduar, fui contratada por este mesmo serviço, totalizando três anos de trabalho no espaço (2015-2018).

Durante este período, trabalhei com o público de álcool e drogas, transtornos alimentares, neuroses graves, psicoses, além de realizar triagens no ambulatório psiquiátrico. Facilitei também oficinas terapêuticas de sonhos e de diversas formas de expressão artística (dança, pintura, costura, fotografia e poesia), além de conduzir projetos individuais com os usuários do serviço. A Oficina da Palavra acontecia na casa onde recebiam tratamento pessoas com necessidades assistencialistas e menor autonomia. O público desta oficina era composto por pessoas com esquizofrenia, bipolaridade, autismo, microcefalia, demência, *Alzheimer*, lesões orgânicas e outros quadros limitantes. O grupo era heterogêneo, composto por diferentes territorialidades e classes socioeconômicas. Devido à complexidade dos casos, a maior parte do grupo era analfabeta ou semianalfabeta.

Na mesma época, eu estava me aventurando pelo sertão de Pernambuco, encantada pela cultura viva da região. No sertão do Moxotó e do Pajeú, encontrei o caminho ladrilhado por poetas analfabetos, contadores de histórias, repentistas, ritmos musicais, teatros populares e varais de cordel. Na cidade de Pesqueira, no agreste pernambucano, tive também a oportunidade de me aproximar do povo indígena Xukuru e de escutar oralmente as narrativas sobre mamãe Tamain, a Nossa Senhora das Montanhas, da Serra Ororubá. A efervescência cultural da região me impulsionou a romper o consumo solitário dos livros para compreender a arte narrativa enquanto uma possibilidade de troca social, capaz de (re)orientar nossa percepção e nutrir nossa vida simbólica e imaginal.

Movida por estes caminhos, comecei a pesquisar sobre as artes narrativas e experienciei em mim mesma o poder transformador da oralidade. Comecei recitando poesias, depois contando histórias. Compreendi por meio da experiência e de cursos formativos que a arte de narrar não se limitava a memorizar ou decorar textos. As narrativas abrem mapas para acessarmos as profundidades de nossa vida subjetiva, revelando as muitas possibilidades da experiência humana e a sabedoria intrínseca a cada ser. Contar uma história amplia nossa percepção, recontá-la nos amplia de novo. Elas estimulam o desenvolvimento de nossa inteligência emocional e se inscrevem em nós como uma lembrança viva do nosso corpo. Assim, as palavras emergem naturalmente como veículos, cavalos da emoção e da imaginação. Para afetar é preciso antes ser afetado. Apenas quando as narrativas estão conectadas a essa dimensão profunda e afetiva, elas são capazes de capturar a atenção, de silenciar a mente e despertar a sensibilidade do ouvinte.

Decidi, então, levar os conhecimentos adquiridos para a recém criada Oficina da Palavra. Devido ao fato de muitos usuários¹⁰ serem analfabetos ou semianalfabetos, tomei a oralidade como base do meu fazer terapêutico. As pessoas que frequentavam a oficina tinham em comum a baixa autoestima de não se sentirem inseridos na sociedade da escrita. Muitos acreditavam ser incapazes de compreender poesias e textos literários. Comecei a trazer para eles o material que eu havia recolhido nas minhas viagens para o sertão. A sofisticada literatura de gente analfabeta abriu caminho para que começássemos a questionar o que são as narrativas e como elas são transmitidas ao longo dos séculos. Colocamos em perspectiva o advento da escrita e como, para eles, era muito importante que a escrita também estivesse presente, agregamos à oficina terapêutica uma escriba oficial, a estagiária, hoje psicóloga formada, Louise Andrade.

¹⁰ Empregamos este termo para descrever as pessoas que faziam tratamento no local. O termo usuário era utilizado pela cultura institucional do CAPS.

Como facilitadora, eu sempre iniciava a Oficina da Palavra com um estímulo narrativo – podia ser uma poesia, história, música ou vídeo. A partir dele, a criatividade se tornava nossa única regra. Por meio da oralidade, construíamos poesias, paródias, jogos com palavras, cordéis e histórias originais. A princípio, meu repertório de narrativas estava limitado às referências europeias: mitos gregos, fábulas e contos de fada. Foi quando recebi, pelas mãos de uma das diretoras do hospital-dia, o livro *Vasos Sagrados – Mitos Indígenas Brasileiros e o Encontro com o Feminino*, da psicanalista Maria Inez do Espírito Santo (2010). Fui arrebatada. Apaixonada por mitologias desde a infância, tive vergonha ao perceber que eu não conhecia nada sobre as cosmologias indígenas de nossa terra. O livro me provocou, tornou-se meu companheiro inseparável. As histórias indígenas ali narradas mexiam comigo como nenhuma outra. Eram honestas, autênticas e tinham uma linguagem irmanada aos sonhos.

Ousei e decidi levar para a Oficina da Palavra, como estímulo inicial, uma história guarani intitulada *Ceiuci, a Velha Gulosa* (Santo, 2010). Neste dia, algo surpreendente aconteceu: o silêncio. Quem atua com adoecimentos mentais graves sabe das dificuldades de atenção e concentração que esse público apresenta. Contudo, durante os 10 ou 15 minutos em que a história estava sendo narrada, todos fizeram silêncio e se mantiveram atentos. Lembro que, ao concluir o momento narrativo, um usuário autista se aproximou e disse que tinha visto tudo mais colorido enquanto escutava a história; outra usuária com transtorno bipolar disse ter se sentido transportada para a infância, quando assistia TV Cultura. A narrativa causou efeitos naquelas pessoas que eu nunca havia presenciado: alterações da percepção, diminuição do fluxo de pensamentos e da ansiedade, acesso à memórias pessoais, familiares e coletivas. Tive certeza de que estava diante de algo valioso.

Ao longo de várias oficinas terapêuticas, os usuários traziam à tona reflexões sobre a *velha Ceiuci* ou me pediam para recontar a história. Ela continuou repercutindo em nosso campo subjetivo por um bom tempo e, como tradição oral é repetição, recontei a história todas

as vezes que me pediram. A *Ceiuci* é, sem sombra de dúvida, a história que mais contei na minha trajetória como artista narradora. Ela contém uma força poética que parece nunca se desgastar ou perder o brilho. Com o êxito que ela obteve no hospital-dia, decidi introduzi-la também em minha *práxis* clínica. Até os dias de hoje, ela e outras narrativas indígenas que se agregaram ao meu repertório continuam a pulsar e se desdobrar, mostrando sempre novas faces e possibilidades de sentido.

A Oficina da Palavra resultou em uma publicação independente, confeccionada pelos próprios usuários do hospital-dia. O livro reuniu as poesias, paródias, trava-línguas e outras brincadeiras da palavra desenvolvidas oralmente pelos usuários, ao longo de um ano de oficina terapêutica, e transcritas por nossa escriba oficial. Houve uma festa de lançamento e autógrafos. Lembro de uma usuária analfabeta, que vinha de uma situação de grande pobreza e vulnerabilidade social, com inibições devido à baixa autoestima, deixar a timidez de lado e autografar os livros desenhando um vasinho de flor. O trabalho estava feito, ela havia se apropriado do livro e de sua própria capacidade literária. Percebi, assim, que algo havia se movido na subjetividade daquelas pessoas e na minha também.

Com desejo de seguir meus estudos e crescente interesse por caminhos que me permitissem conciliar psicologia, povos indígenas e meio ambiente, decidi me matricular na primeira formação em Ecopsicologia do país, que ocorreu na Unipaz-DF, em 2019. Devido a esta decisão, me despedi com pesar do trabalho no hospital-dia. Passei alguns meses indo e vindo, entre Recife e Brasília, enquanto cursava os dez módulos da formação. Com o tempo, o trânsito se tornou insustentável, e mesmo sem ter apoio financeiro ou familiar na capital do país, decidi fechar minha clínica psi e me mudar para Brasília.

Durante a formação imersiva em Ecopsicologia, aos sábados à noite, ousei contar histórias indígenas em torno da fogueira. Os professores e colegas do curso receberam as narrativas com alegria e pediram por mais. Durante os dez módulos, todo sábado na fogueira,

passamos a ter o momento das narrativas indígenas. Ter um espaço aberto e um público interessado, me estimulou a pesquisar e ampliar significativamente meu repertório de cosmologias ameríndias. Lá, também escutei histórias belíssimas que outras pessoas sabiam narrar. Toda essa efervescência narrativa culminou no meu artigo de conclusão, intitulado *Contação de Histórias Indígenas*, onde estabeleci as bases teóricas que vieram a se tornar o anteprojeto de mestrado que me fez ingressar, em 2020, no Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília.

Ainda em 2019, tive a oportunidade de viajar pela floresta amazônica, atravessando de mochila os estados do Amazonas, Rondônia e Acre em 28 dias. Lá, entrei em contato com uma comunidade indígena da etnia Tukano, localizada ao longo do Rio Negro (AM), e com algumas pessoas das etnias Yawanawá e Varinawa (AC). Tive também a oportunidade de passar uma semana com uma família de caboclos ribeirinhos, cujo pai é um reconhecido curandeiro da bacia do Juruá (AC). Durante a viagem, coletei informalmente e por meio da oralidade as narrativas dos povos da floresta que encontrei pelo caminho. Minha pesquisa também se expandiu a partir de diferentes cursos sobre sonhos, arquétipos e literaturas indígenas que segui com o pensador guarani Kaká Werá Jecupé. E, por fim, com livros¹¹ e coletâneas de narrativas escritos por indígenas, como o próprio Kaká Werá, Davi Kopenawa e Daniel Munduruku, além de autores indigenistas, como Betty Mindlin, Rute Casoy, Leonardo Boff e Maria Inez do Espírito Santo.

Em 2020, quando decidi formalizar esta pesquisa acerca da intervenção com narrativas indígenas, encontrei no PPGPsiCC (UnB) e em meu orientador, Pedro Henrique Antunes da Costa, as bases necessárias para expandir meus conhecimentos epistemológicos e *práxis* profissional. Nestes dois anos de mestrado, adquiri novas referências epistemológicas e sinto que amadureci meu olhar e engajamento político com as causas indígenas. Continuo atualmente

¹¹ Uma lista de indicações bibliográficas está presente nos Anexos.

a ampliar meu repertório de narrativas indígenas, o que acredito que se dará por toda trajetória de minha vida, haja vista a imensa diversidade de cosmologias e etnias originárias que coexistem no território brasileiro e latino-americano.

Em decorrência da pandemia de COVID-19, minha trajetória do mestrado ocorreu inteiramente no modelo EAD, com escassez de bolsas de pesquisa. Trabalhei como psicóloga online, no contexto da clínica social, durante todo o percurso da pós-graduação, vindo a receber dois auxílios de pesquisa (editais PPGPsiCC nº 002/2021 e IP nº 001/2022) e uma bolsa de mestrado apenas no último semestre do curso (edital FAPDF nº0005/2022). Aqui encerro minha fala pessoal, retornando à primeira pessoa do plural, por compreender que essa pesquisa foi tecida por muitas mãos. Agradeço aos colegas e professores do PPGPsiCC, ao meu orientador Pedro Costa, às psicólogas entrevistadas e aos amigos indígenas e indigenistas que muito contribuíram para a ampliação do meu olhar crítico e para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Ademais, esperamos que essa dissertação possa se somar, ainda que timidamente, à luta dos povos originários pela demarcação de seus territórios e pela manutenção de seus patrimônios culturais. Almejamos que o resultado dessa pesquisa possa contribuir para os debates sobre a descolonização e racialização da psicologia, expandindo-se, sempre que possível, para outras disciplinas afins. Aspiramos também que mais psicólogas(os) possam apoiar as lutas políticas de nossas maiorias populares, ampliando e problematizando a temática em suas pesquisas e práticas profissionais. Desejamos, por fim, que as *palavras-alma* (Jecupé, 2020) continuem a ecoar através dos séculos no coração e na imaginação das pessoas que habitam o território brasileiro e latino-americano.

Capítulo 1

Psicologia, Colonização e narrativas indígenas

1. Psicologia, Uma Ciência Burguesa, Capitalista

O debate acadêmico sobre a descolonização da psicologia e de outras ciências afins, tem-se intensificado nos últimos anos, criando fractais de percepção e posicionamento teórico-político sobre a tentativa de se erigir uma psicologia - enquanto ciência e atuação profissional - descolonizada. A diversidade dos movimentos de descolonização - decolonial, anticolonial e pós-colonial - falam da pluralidade de respostas frente à realidade sócio-histórica e cultural do Brasil e de outros países periféricos que conosco se assemelham.

O debate sobre a descolonização da psicologia brasileira ecoa na psicologia latino-americana como um todo, desde seus processos de formação profissional, passando pela produção científica e desaguando na *práxis* psicológica. Devido a esta pluralidade de percepções e orientações, viemos muito mais problematizar as encruzilhadas e labirintos deste caminho, cujo ponto de chegada é a superação do colonialismo que conformou a realidade social brasileira - o que implica necessariamente uma postura anticapitalista -, do que apontar soluções simplistas que desconsiderem a complexidade da questão e as relações que conformam o campo científico psicológico à realidade colonizada e dependente do capitalismo.

Sabemos que o interesse e estudo do psiquismo humano e, em extensão, da própria forma como o ser vive e se (re)produz, caminham juntos à história e desenvolvimento das culturas humanas, expressando-se por diferentes paradigmas e proposições práticas através das eras. A psicologia, enquanto campo científico que aborda o psiquismo humano, é um tanto mais recente. É nas sociedades capitalistas, sobretudo na Europa Ocidental, de meados do século XIX, que a psicologia se autonomiza enquanto uma forma particular e científica de abordar e compreender a realidade, a partir do estudo e controle dos comportamentos individuais e da formação de profissionais especializados nesta tarefa (Yamamoto, 1987, p. 16-

17). Nascida da sociedade burguesa e orientada para a manutenção dos ideais burgueses - de individualismo, competitividade, propriedade privada e acúmulo de capital -, não é possível compreender a psicologia e sua função social sem abordarmos também o modo de produção capitalista que a produz e é conformado por ela.

A era capitalista se inicia com a decadência do feudalismo e ascensão dos modos de vida burgueses na Europa dos séculos XIV e XV. Contudo, é durante a expansão do mercado marítimo no século XVI, com a invasão, dominação e saqueio colonial, que o capitalismo se impulsiona e começa a se expandir de leste a oeste. Os continentes da América, África e Ásia constituíram-se como alvos da colonização ocidental e até os dias atuais convivem – a nível político, econômico e social – com os traumas gerados pela violência brutal da escravização, catequização, expropriação de terras, extrativismo das riquezas naturais, genocídio e etnocídio de suas populações nativas. Enquanto uma empreitada mercantil, a dominação e exploração colonial necessitavam ser justificadas ideologicamente para crescer e prosperar no seu intento.

O racismo, enquanto pilar estruturante do modelo de sociabilidade capitalista, marcado pela dominação racial e exploração do trabalho, serviu como justificativa à colonização-escravocrata. Nesta perspectiva racista, compreende-se todos os povos, territórios e etnias não-europeias, por conseguinte, não-brancas, enquanto inferiores, primitivas, incivilizadas, menos que humanas. Na particularidade da formação social brasileira, os primeiros a sofrerem com a violência colonial-escravocrata foram os povos indígenas que habitavam este território há pelo menos trinta mil anos. A imensa diversidade étnica-cultural dos povos originários foi reduzida à palavra *índio*, sendo perseguidos, executados, escravizados, catequizados, expropriados de seus territórios e submetidos a todo tipo de violência direta e indireta.

As ideias psicológicas associadas à filosofia da “tábula rasa” propagavam que os indígenas e outros povos não-brancos poderiam ser aculturados e convertidos à moral cristã, a qual pregava o auto sacrifício, o sofrimento e a pobreza como forma de salvação e vida eterna.

A imposição de um deus único acompanhou a imposição de um modelo único de civilização e de ser humano: o padrão de consciência e subjetividade ocidental europeu branco patriarcal cristão. O indígena – e posteriormente os africanos escravizados – foram reificados, reduzidos à condição de objeto ou animal, tendo sua humanidade negada e subalternizada em nome da acumulação primitiva do capital.

Dentre os diversos níveis de violência capitalista, direta e indireta, física e psicológica, gostaríamos de ressaltar, neste artigo, o etnocídio e o epistemicídio das culturas e saberes dos povos originários como parte fundamental para a análise da formação subjetiva do povo brasileiro. O etnocídio, enquanto violência simbólica (Núñez, 2021), devastou os territórios subjetivos dos povos originários, separando-os do orgulho e identidade coletiva que garantiam sua coesão cultural e alteridade enquanto povo. Aculturados, os indígenas se tornaram estrangeiros em sua própria terra, sendo fragmentados e individualizados pelo ataque à coesão de sua vida comunitária e cultural. Pelo epistemicídio (Pavón-Cuéllar, 2020), os sistemas de conhecimento e saberes originários foram negados ou rebaixados a crendices e misticismos, fruto de um pensamento mágico, primitivo e infantilizado¹².

Assim, percebemos que a miscigenação que caracteriza o povo brasileiro e sua história de violência capitalista (que se forjou na e pela colonização), expressando-a e a conformando, mais, sendo tal violência, ocorreu a nível biológico, desde o primeiro caboclo nascido; a nível linguístico, com alguns vocábulos afroameríndios assimilados pela língua portuguesa, e a nível psicológico, por meio da assimilação de hábitos e elementos culturais de diferentes etnias

¹² No contexto colonial-escravocrata, os termos infantil e infantilizado é utilizado de forma pejorativa, de modo a diminuir e atestar o pretense subdesenvolvimento dos povos não-brancos. Aqui, repetimos o termo tal qual aparece nas revisões bibliográficas, mas gostaríamos ainda de tecer uma crítica que reconheça as crianças e adolescentes enquanto sujeitos pensantes, capazes de assimilar conhecimentos, refletir e se posicionar, a partir de suas próprias perspectivas, desejos e experiências de vida.

indígenas e africanas. Embora sejam parte fundamental e constituinte de nossa realidade sócio-histórica, os elementos indígenas (e também os africanos) que permeiam nossa experiência cultural continuam a ocupar lugares marginalizados, marcados pelos tensionamentos de raça e classe que estruturam nosso modo embranquecido de vida.

O modelo de consciência e sociabilidade, forjados pela violência colonial e neocolonial, continua a ser o do *homo capitalisticus* (Pavón-Cuéllar, 2020, p. 340), isto é, o homem branco euro-estadunidense, em marcos patriarcais, racistas, heteronormativos e cristãos, como sinônimo absoluto de ser humano, o *universal*. A estrutura da consciência compartilhada pela população miscigenada do Brasil - nascida destas violências - continua a não reconhecer o lugar do indígena em nossa história e sociabilidade, e/ou, quando o reconhece, acaba por encontrar contradições inconciliáveis que impossibilitam a percepção de unidade cultural. A imposição da cultura ocidental sobre todas as outras causou um dano irreparável à diversidade étnica cultural da América Latina e de todo o mundo, nos cristalizando em uma única forma de ser, sentir, pensar e compreender a vida – àquela atrelada ao capitalismo-dependente.

O etnocídio serve ao intento capitalista, assentado na/pela colonização, na medida que ataca os laços de coletividade, através da supressão da identidade cultural. A máxima de fragmentar para dominar, expressa mais uma das armas ideológicas que justificam e promovem o capitalismo-dependente: o individualismo e a propriedade privada. Apesar do genocídio, etnocídio e epistemicídio, a resistência secular dos povos originários fez com que seus modos de subjetivação, culturas e cosmologias não fossem completamente exterminadas – tampouco foram também aquelas dos povos de matriz africana. Estas diversas formas de consciência e subjetividade – que se constituem como outras maneiras de ser e atribuir sentido aos mistérios da existência – coexistem com o modelo de consciência ocidental branco, constituindo-se como uma “dupla consciência” (Gonçalves, 2019) que flui sempre às margens das determinações sociais capitalistas.

No tocante à psicologia brasileira, precisamos também compreendê-la enquanto uma construção histórica, que cumpre determinada função social. Apesar de regulamentada como profissão no Brasil há apenas 60 anos (Lei nº 4.119/62), o interesse pelos estudos do psiquismo e comportamento humano é anterior, tendo sido documentado desde o período colonial, no século XVI. Os saberes psi desta época estavam vinculados principalmente à medicina e educação, e já revelavam contradições internas quanto aos paradigmas ideológicos e sua aplicabilidade social.

A gestão da empresa colonial demandava, por um lado, um forte aparato repressivo que impedisse as revoltas e invasões de território; por outro, um rígido aparato ideológico, assumido pela Companhia de Jesus. A catequização jesuítica tinha como objetivo docilizar e adequar os indígenas aos trabalhos forçados da incipiente sociedade colonial-escravocrata. A fim de criar um novo homem para o Novo Mundo, bem como inibir suicídios e garantir a disposição para o trabalho, a educação jesuíta consistia na imposição de uma *psicologia moral e religiosa* que disseminava o medo da danação eterna por meio de práticas cruéis e punitivistas. Sempre houve intelectuais que se contrapuseram às determinações ideológicas de sua época, como é o caso do Padre Vieira e seus sermões contra a escravidão, mas estes se constituíram como movimentos marginais, contra hegemônicos (Antunes, 2012) – e não sem inúmeras contradições.

Com a industrialização tardia do Brasil e o fim do período colonial, no século XIX, os saberes psi reverberaram o racismo científico, a higienização social e a eugenia que predominavam no cientificismo europeu da época. Os ideais médico-psicológicos de então afirmavam a raça como um conceito biológico, atribuindo aos não-brancos – negros, indígenas e seus descendentes – o caráter de degenerados, o que contribuiu para a reatualização e naturalização do racismo estrutural durante a modernização do país. O cientificismo burguês, subordinado aos interesses do capital, atuou de forma a reprimir a pobreza e os antagonismos

de classe-raça-gênero, buscando também adequar as grandes massas proletárias, majoritariamente negras, à realidade da exploração do trabalho nas fábricas, visando o lucro e o acúmulo de capital.

No final do século XIX e início do século XX, a psicologia surge enquanto ciência autônoma na Europa e Estados Unidos, conformando-se como um saber/ideologia e uma técnica/prática profissional. Enquanto gênese e função social, a psicologia não é fruto apenas da obra de indivíduos geniais, mas também de sua base histórica cultural, bem como dos interesses do capital e da divisão internacional do trabalho. Estruturada pelo racismo, a psicologia justifica e conforma a universalização da particularidade branca, burguesa, heterossexual, misógina, individualista/egoísta, competitiva, tornando-se mais uma das ferramentas ideológicas da opressão colonial e neocolonial. O fato de a psicologia eurocêntrica e estadunidense dominarem o cenário científico internacional até os dias de hoje, desconsiderando a diversidade da vida e atribuindo suas particularidades culturais à totalidade da psique humana, como uma essência ou aspecto natural, não é mero acaso da história.

Com a ascensão do imperialismo estadunidense e das formas neocoloniais de organização do mercado global, moldadas pela divisão internacional do trabalho à serviço dos grandes centros capitalistas, o Brasil e outros países periféricos se configuraram como as grandes massas proletárias do mundo. Condenados a reproduzir as violências que fundaram nosso país, continuamos a devastar nossas riquezas naturais para exportar alimento e matéria-prima às grandes metrópoles. Fomos limitados ao trabalho duro, sujo, braçal, espoliativo, mal remunerado e arriscado. Exportamos toneladas de alimentos, enquanto boa parte de nossa população passa fome e não tem os direitos básicos de moradia, educação, saúde e segurança.

Em contrapartida aos trabalhadores manuais da América Latina, a divisão internacional do trabalho atribui a produção científica aos intelectuais da Europa e dos Estados Unidos. Eles consomem nosso café e bananas, nós consumimos a psicanálise freudiana e a neuropsicologia

estadunidense. A psicologia dos grandes centros capitalistas começa a ser importada para o Brasil, neste período de transição do século XIX para o XX, por meio dos brasileiros ricos – geralmente descendentes de europeus – que iam estudar na Europa, ou por estrangeiros que vinham ministrar cursos e formações no país. Também neste período histórico, surgem os primeiros hospícios do Brasil, como continuidade das antigas senzalas, com a finalidade de higienizar os centros urbanos daqueles que eram considerados indesejáveis: os chamados mendigos, prostitutas, mulheres “problemáticas”, alcoolistas, os ditos meninos de rua (“menores”), “vadios” e órfãos. A população manicomial era - e continua a ser até os dias atuais - majoritariamente pobre e negra.

O consumo acrítico das ciências produzidas pelos países brancos capitalistas e a reprodução mecânica de teorias e testes psicológicos concebidos por outras realidades sócio-históricas e culturais convertem o saber psicológico em uma ideologia que atua por meio da reafirmação das estruturas capitalistas, racistas, patriarcais, heteronormativas, individualistas e cristãs de nossa sociedade ocidentalizada. Enquanto uma prática profissional remunerada, a psicologia brasileira e, por extensão, a psicologia latino-americana encontram-se determinadas pela necessidade de empregabilidade e pelo poder do capital, voltando-se para as parcelas mais abastadas da classe trabalhadora, de forma elitista e pouco comprometida com nossa realidade social e com as maiorias populares.

Os antagonismos de raça e classe que compõem nosso contexto social são desconsiderados por uma psicologia individual-privativa, que se assenta no modo de produção capitalista e na exaltação da propriedade privada, reduzindo o ser às raízes pessoais e familiares de seus problemas, por meio das quais ele se torna um mero produto determinista de sua mente e subjetividade. As subjetividades indígenas, negras e miscigenadas são silenciadas e relegadas a uma “zona de não-ser” (Fanon, 1952/2008, p. 26). As identidades e culturas não-brancas, quando despertam algum interesse dos pesquisadores e intelectuais, são comumente reificadas

e/ou fetichizadas, reduzidas a um mero objeto de estudo analisado através dos referenciais da ideologia racista que postula o modo de produção capitalista e a particularidade branca enquanto medida universal do que se julga como ser humano.

A psicologia, concebida pelas culturas euro-americanas, se constitui, enquanto função social, como mais uma das ferramentas de opressão e manutenção dos valores coloniais e neocoloniais, responsabilizando os indivíduos por seus sofrimentos subjetivos, ao mesmo tempo que desconsidera as complexidades históricas, sociais e objetivas que produzem o sofrimento mental em nossa sociedade. Atua, vinculada à tradição médica e pedagógica, de forma a selecionar, adaptar e psicopatologizar os indivíduos, com a finalidade de adequá-los aos modos de produção e sociabilidade capitalista.

Entre os anos de 1970 e 80, com o fim da ditadura e a redemocratização do país, os debates acerca da função social – a que e a quem a psicologia serve? -, da elitização da profissão e das determinações sociais do sofrimento psíquico ganham espaço nos meios acadêmicos da psicologia e expandem a sua oferta de serviços a uma parcela da população historicamente negligenciada. Contudo, Yamamoto (1987) nos adverte que tal movimentação não se derivou da conscientização da psicologia acerca das necessidades do povo brasileiro, mas da insatisfação de estudantes e psicólogos(as) movidos pelas reduzidas oportunidades de emprego e suas necessidades objetivas. Os poucos profissionais e pesquisadores que contestaram as bases ontológicas e epistemológicas da psicologia se constituem como um movimento contra hegemônico da psicologia brasileira enquanto totalidade.

Hoje, o racismo estrutural, a realidade do negro vinculado à pobreza, as particularidades dos povos originários e a superexploração do trabalho remunerado ainda são pouco debatidas nas formações de psicologia no país. No tocante às formações psi no contexto brasileiro, o racismo ainda é pouco debatido e, quando entra em pauta, é reduzido a uma questão étnica que silencia suas contradições históricas, políticas e sociais. Na atuação profissional, as questões

raciais enquanto fonte de sofrimento mental, quando relatadas em sessão psicoterapêutica no geral, não são bem recebidas ou exploradas com profundidade. Há um apagamento daquilo que constitui a subjetividade dos indivíduos negros e indígenas no contexto terapêutico e na própria abordagem ontológica e epistemológica do saber psi.

O apagamento do racismo e da questão indígena nos cursos de formação, na produção científica e na *práxis* psicológica advém de uma branquitude hegemônica asfixiante que modula a psicologia brasileira e latino-americana como um todo. Revela os sintomas de uma sociabilidade colonial-capitalista, que nega sistematicamente a humanidade, os conhecimentos e a alteridade dos povos não-brancos, tomando as culturas euro-estadunidense como modelo ideal de humanidade e desenvolvimento psíquico. A psicologia brasileira, enquanto ciência e profissão, não emerge de um vazio histórico, mas é criada, financiada e direcionada à manutenção dos ideais coloniais-capitalistas. Partindo deste breve panorama, nos questionamos então: É possível descolonizar a psicologia brasileira sem que haja uma descolonização da ciência psicológica como um todo? Ou ainda: É possível descolonizar a psicologia de dentro para fora, sem que haja simultaneamente a descolonização das estruturas históricas sociais das quais a psicologia nasce e às quais ela serve?

2. É Possível Descolonizar a Psicologia?

Ao discorrermos a respeito do chão histórico sobre o qual a psicologia se edifica, constatamos a inseparabilidade entre o movimento colonial-capitalista, o racismo estrutural, a exploração do trabalho e a função social exercida pela própria psicologia neste contexto. Contudo, assumir que a psicologia está simplesmente determinada pela opressão colonial negligencia as nuances, oposições e tensionamentos que compõem o interior de sua expressão brasileira, latino-americana. Para descolonizar a psicologia brasileira, isto é, superar o modelo eurocêntrico que domina o cenário científico internacional, precisaremos não apenas do resgate de nossa memória histórica, mas da valorização de nossas pulsões criativas e transformadoras.

Descolonizar a psicologia implica, pois, em questionar as bases que a conformam às necessidades capitalistas euro-estadunidenses, criando algo novo, sob novas condições e *status* qualitativo. Mesmo que as causas históricas sejam fundamentais para compreensão da formação subjetiva do povo brasileiro, bem como do papel ideológico exercido pela psicologia nos países colonizados, é importante que não condicionemos o presente ao passado de forma limitante e determinista.

Martín-Baró (2011), importante psicólogo salvadorenho, atesta a escravidão e miséria da psicologia latino-americana, na sua condição colonizada e dependente, por se ocupar da manutenção da ordem imposta aos países ocidentalizados como extensão da dominação colonial. Para ele, a miséria da psicologia latino-americana advém do mimetismo cientificista que reproduz acriticamente teorias e técnicas euro-americanas, distanciando-se dos problemas, contradições e reais necessidades dos povos latino-americanos e suas maiorias populares, secularmente exploradas. Para compreender o processo de produção de sofrimento em nossa particularidade latino-americana, precisamos ampliar o olhar histórico para as causas cocriadoras de nossa realidade social, mas também identificá-las atuando no momento presente, à medida que as ferramentas de dominação neocolonial se reatualizam, por meio da negação da humanidade do colonizado e da imposição de uma hegemonia subjetiva asfixiante.

Ainda Martín-Baró (2017) refuta a ideia de que saúde mental seria uma expressão interna individual, sobre a qual as teorias e técnicas psicológicas detivessem o poder de cura do indivíduo, descolado de seu contexto sócio-histórico, cultural. Ele questiona a cisão produzida pelo cientificismo ocidental entre físico e mental, individual e social, ao passo que define saúde mental como a “materialização, na pessoa ou no grupo, do caráter humanizador ou alienante de uma estrutura de relações históricas” (p. 251). A distribuição de saúde mental está, assim, indissociavelmente vinculada à distribuição das riquezas produzidas, à exploração

do trabalho, ao individualismo, ao racismo estrutural e outras violências sistemáticas que compõem nossa sociabilidade ocidentalizada. Ele complementa:

Se a base da saúde mental de um povo encontra-se na existência de relações humanizadoras, de vínculos coletivos nos quais e pelos quais se afirma a humanidade pessoal de cada um e não se nega a realidade de ninguém, então a construção de uma sociabilidade nova ou, pelo menos, melhor e mais justa, não é somente um problema econômico e político; é também, e por princípio, um problema de saúde mental (Martín-Baró, 2017, p. 267)

A psicologia latino-americana, que inclui as particularidades da psicologia brasileira, deve se liberar dos ideais subjetivistas que compreendem o ser enquanto mero produto de suas experiências familiares e escolhas pessoais, as quais negam as determinações históricas e políticas que conformam nossa sociabilidade ocidentalizada, bem como a diversidade de nosso povo, em sua constituição objetivo-subjetiva. Em seu propósito libertador, a psicologia latino-americana deve contribuir para o fortalecimento de uma saúde mental vinculada a um projeto radical de transformação societária, que negue a negação do colonizador e restitua o valor da diversidade humana entre os povos subalternizados, na mesma medida em que desloca o olhar individualizante para o desenvolvimento de uma abordagem social na produção de saúde mental enquanto um bem coletivo.

Mas por que é tão difícil para a psicologia brasileira – e, por extensão, latino-americana – manter seu fazer científico e profissional politizado? Afirmar que os psicólogos(as) brasileiros(as) se mantiveram em um estado de assujeitamento e docilidade frente às determinações histórico políticas de nossa sociabilidade colonizada e suas violências sistemáticas, seria incorrer em uma grande injustiça, que apagasse as contradições internas que compõem nosso campo de saber e atuação profissional. Os(as) psicólogos(as) brasileiros(as), vinculados historicamente ao Estado, rebelaram-se – e continuam a se rebelar! - contra as

injustiças do sistema, expressando suas aspirações profissionais sem se desviar dos confrontos desencadeados por suas atitudes rebeldes. Estas rebeliões, entretanto, se configuram muitas vezes como uma disposição pré-política, inconformada e reativa, a qual estabelece uma luta cega contra as injustiças e o sistema como um todo.

Diante da impossibilidade de trazer melhorias significativas para a situação de seus “clientes”, os profissionais da esfera da reprodução social (quando não do cuidado) – psicólogos, médicos, assistentes sociais e outros – atribuem os fracassos às instituições das políticas sociais, responsabilizando-as honestamente pela falta de estrutura e recurso estatal, pela sobrecarga laborativa e pelo excesso de burocracia. Atuam de forma a sabotar as regras institucionais, provocando uma ruptura parcial das ideologias de profissionalismo disseminadas pelo saber acadêmico e pelo código de ética dos conselhos de psicologia. No intuito de salvar os clientes do caos social, buscam oferecer continente ao sofrimento imediato, sem questionar as raízes de sua opressão. Este movimento tem sua importância, uma vez que impede que sejamos completamente engolidos pelas tendências homogeneizantes da psicologia burguesa, mas se constitui apenas como um estágio de transição parcial, uma vez que se mantém voltado para o cliente individual, corroborando para a polarização entre o indivíduo vitimizado diante do Estado vilão - desconsiderando, inclusive, a base econômica sobre a qual se erige o aparato estatal.

Neste cenário, as bases ontológicas e epistemológicas da psicologia, bem como a insuficiência de suas técnicas psicoterapêuticas, seguem invisibilizadas e inquestionadas. Isto ocorre porque, para nos tornarmos psicólogos, precisamos atravessar e introjetar um processo de aculturação e epistemicídio, estruturado pelas longas formações acadêmicas; necessitamos nos adequar às normas éticas e teóricas, presentes nas metodologias e também no controle social da atuação do psicólogo; além de apreciarmos os poderes que o *status* e identidade profissionais, bem ajustados aos ideais supracitados, nos proporcionam.

Aculturados de nossas próprias percepções sobre a subjetividade, de nossa ancestralidade e particularidades culturais, somos iniciados com distinção na cultura profissional psi: estabelecemos redes de relação formal e informal; somos introduzidos nos símbolos, valores e normas da profissão; aprendemos a expressar nossa persona profissional por meio das formas de vestir, dos estereótipos do profissional e do cliente, das formas de ascender na hierarquia, do manejo dos clientes e das contradições teóricas; recebemos a legitimação da comunidade, convencida da necessidade de nossos serviços e soberania do saber psicológico. Esta cultura profissional, marcada pela ahistoricidade e pelo individualismo subjetivista, que reduz as fontes de sofrimento às experiências pessoais e familiares do sujeito, exige lealdade e coesão do grupo de profissionais psi, relegando o engajamento político, as raízes sócio-históricas de nossa opressão e as críticas à nossa dependência científica a um pano de fundo eletivo.

A respeito da violência epistêmica exercida pelos cursos de formação em psicologia na América Latina, Pavón-Cuéllar (2020), afirma que esta provoca perdas irreparáveis de saberes genuínos e precisos, intrínsecos aos estudantes e suas origens étnicas culturais. Os conhecimentos oriundos de outros sistemas de saber, que não o científico, são frequentemente desqualificados e julgados como errôneos, intuitivos, místicos ou não-científicos. Estes conhecimentos silenciados resultam da própria existência dos sujeitos e de suas origens cosmológicas culturais. Ao negá-los, os estudantes são alienados, perdendo a consciência sobre si mesmos, sua memória, passado e, conseqüentemente, seu presente e direcionamento para o futuro.

A violência epistêmica rompe o vínculo interno do sujeito com quem ele é, com seu desejo, sentimentos e formas de se relacionar com os demais. A verdade que emana de seu ser e sua cultura são substituídas pelas ideologias de uma ciência fundada em outras condições culturais e existenciais, a qual universaliza sua particularidade enquanto única possibilidade de

configuração humana. Com a divisão internacional do trabalho, é habitual que a maior parte da produção acadêmica que compõem a epistemologia das universidades latino-americanas seja importada dos países europeus e estadunidense. Reatualizam-se e sofisticam-se as formas de racismo científico (Antunes, 2012) e colonialidade do saber (Gonçalves, 2019):

Pelo crivo da colonialidade do saber, aprendemos que, por sermos latino-americanos, somos inferiores intelectualmente, não temos capacidade de um pensamento próprio e nosso destino é seguir teorias e copiar fórmulas que se pretendem universais (...) vivemos em um mundo que não nos deixa pensar de forma própria e autônoma (Gonçalves, 2019, p. 48)

Ainda nessa direção, Pavón-Cuéllar (2020) afirma que a educação universitária latino-americana utiliza de meios epistêmicos violentos como forma de desalojar nossas próprias representações autóctones e nos converter em profissionais capazes de adequar os sujeitos ao mundo capitalista neocolonial. Mantém, assim, nossa ciência alienada, reduzindo nossa produtividade acadêmica à mera reprodução do que se faz nas universidades europeias e estadunidenses, por meio do mimetismo cientificista que reafirma a inferioridade dos imitadores frente aos imitados. O saber psicológico é convertido em ideologia na medida em que devemos manipulá-lo sem contestá-lo, reprimindo violentamente o pensamento autônomo porque ele ameaça trazer à tona nossas próprias ideias sobre subjetividade, nossa criatividade e revolta crítica. Desta forma, equipara-se profissionalismo ao ser civilizado, oferecendo de forma sedutora e persuasiva, a ascensão social e o acesso à espaços de poder em troca do nosso apagamento existencial subjetivo. Por isso, afirmamos que, antes de pensarmos em uma atuação psicológica social e politicamente engajada com a libertação dos povos latino-americanos, precisamos também descolonizar a psicologia.

Movidos pelo desejo de pensar nossos próprios pensamentos sobre a subjetividade e reorientar os referenciais psicológicos para nossa própria existência e experiência cultural, é

comum sonharmos com a edificação de uma psicologia nacionalista, autenticamente brasileira, competente ao descrever nossas singularidades subjetivas, apresentando aplicações imediatas, capazes de solucionar os problemas locais. Resguardando as devidas particularidades, podemos aproximar a realidade da psicologia brasileira àquela desenvolvida em Porto Rico, país periférico igualmente submetido à lógica colonial-capitalista, por meio das problematizações que a psicóloga porto-riquenha María Milagros López (1985) tece a respeito da criação de uma psicologia nacionalista.

A respeito da psicologia porto-riquenha, apelidada ironicamente de *Psicología del Coquí*¹³, López (1985) defende que construir uma psicologia nacionalista, que glorifique o conhecimento produzido no interior do país e se feche arbitrariamente aos métodos e conceitos que vem de fora, pode constituir mais um obstáculo para que os psicólogos assumam uma responsabilidade social alternativa. O fechamento ao diálogo científico internacional, como forma reativa de contestar o imperialismo global, compromete o desenvolvimento da psicologia ao reduzir as complexidades históricas sociais à rivalidade entre os daqui e os de lá, os bons e os maus, os certos e os errados.

A autora reafirma a necessidade de nos aproximarmos das psicologias desenvolvidas por nossos *hermanos* latino-americanos, bem como de aprofundar a compreensão sobre as múltiplas subjetividades de nossos povos. Mas contesta a ideia de que a produção de conhecimento psicológico depende apenas da vontade individual dos(as) psicólogos(as). E ainda, que seja possível desdobrar nossos conhecimentos científicos de forma completamente independente da psicologia internacional. Isto seria, negar as bases coloniais-capitalistas que dão nascimento histórico à própria Psicologia, enquanto ciência e profissão, tal como é compreendida atualmente.

¹³ Rã típica da fauna porto-riquenha, simboliza o país e a psicologia desenvolvida nele.

López (1985) questiona, ainda, a quem serve a democratização e nacionalização da psicologia, enquanto mercado de consumo popular: serve à totalidade do povo porto-riquenho, latino-americano? Serve, pelo menos, aos consumidores da psicologia? Ou se trata apenas de um projeto dos setores poderosos que necessitam de uma reaparição da figura nacional para promover suas ambições capitalistas? A autora relembra que os movimentos nacionalistas de seu país estiveram historicamente atrelados aos interesses do capital durante a modernização do país. O mesmo ocorreu no Brasil, durante os séculos XIX e XX, com a necessidade de unificar o povo brasileiro para submetê-lo ao novo modelo ocidental de modernidade. Os altos investimentos realizados pelas classes dominantes, detentoras do poder político-econômico, no desenvolvimento de uma personalidade nacional, da cultura e suas expressões artísticas, na glorificação da fauna e flora locais, serviram aos intentos capitalistas da época.

Se a nacionalização da psicologia estiver mais atrelada aos interesses capitalistas das classes dominantes e aos investimentos científicos internacionais, do que ao comprometimento político com as lutas sociais e o protagonismo revolucionário de suas maiorias populares, correremos o risco de reproduzir, no interior da psicologia brasileira, concepções estereotipadas e classistas, que repetem velhos psicologismos, subjetivismos e reproduções genérico-abstratas do povo brasileiro – à exemplo, ideias que postulam o brasileiro como insubordinado, preguiçoso, corrupto, dócil e acolhedor, ou orientados pelo típico “jeitinho brasileiro”. A descolonização da psicologia e da subjetividade brasileira, latino-americana, não virá pacificamente das classes dominantes, mas de uma *práxis* dialética totalizante que reconheça a multiplicidade e complexidade dos fenômenos histórico sociais que se desenvolvem no interior do modo de produção capitalista.

Reduzir o problema da descolonização à criação de uma psicologia nacionalista, descontextualizada de suas bases ontológicas e epistemológicas, romantizando as riquezas nacionais, sob o risco de reproduzir, em seu interior, antigos estereótipos classistas atribuídos

às maiorias populares, bem como antigos padrões de dominação como o racismo, o individualismo e o subjetivismo, nos parece uma abordagem simplista à problemática colonial-capitalista. Mais difícil seria, talvez, sustentar a complexidade e os tensionamentos inerentes ao processo revolucionário que confronta os mecanismos opressivos coloniais. Precisamos examinar as condições sócio histórico políticas de cada setor que compõe nosso país plurinacional, conservando a diversidade de subjetividades e identidades étnico-culturais. Devemos adotar uma postura crítica que questione as determinações sociais do sofrimento, assim como a função social exercida pela psicologia brasileira, enquanto ciência burguesa, regida pelo problema da empregabilidade e destinada ao controle e adequação dos sujeitos ao modo de produção capitalista. Ao nos colocarmos nesta tarefa desafiadora, sendo capazes de sustentar as complexidades e contradições do processo, corremos o risco, pois, de nos surpreender ao encontrar algo completamente diferente do que esperávamos ou estava plasmado em nossas consciências assujeitadas, coisificadas e embranquecidas.

Compreendemos que o caráter colonizado da psicologia brasileira, enquanto expressão particular do caráter colonizado da psicologia latino-americana, foi instituído dialeticamente pelo caráter colonizador do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo, especialmente pelos seus grandes centros e potências econômico-políticas. Enquanto totalidade, a ciência psicológica não pode ser fragmentada para que substituamos mecanicamente suas partes defeituosas, nem descolonizada ideologicamente de dentro para fora. A descolonização da psicologia, enquanto nosso objetivo, será o resultado de um processo social complexo, protagonizado pelas lutas anticoloniais da população¹⁴, capaz de revolucionar e descolonizar as estruturas sociais, econômicas, políticas e culturais. Debateremos

¹⁴ A citar: movimento negro, movimento indígena, movimento feminista, movimento LGBTQIA+, luta antimanicomial, movimento dos trabalhadores, movimento dos sem-terra, movimento dos sem-teto, movimentos das populações camponesas.

anteriormente sobre como o colonialismo - e alguns reiteram vivermos um estágio de neocolonialismo (Pavón-Cuéllar, 2020) - se firmou ideologicamente, também através da ciência psicológica, por meio da importação de conhecimento euro-estadunidense e da psicologização da realidade. Constituindo-se como um mecanismo fundamental deste sistema colonizador, postulamos que a superação radical da nossa sociabilidade ocidentalizada implica também na superação da psicologia, tal como é compreendida nos dias de hoje.

A revolução é, pois, o horizonte. Apenas por meio da superação de nossa sociabilidade capitalista, que na particularidade brasileira é dependente, subordinada, deitando suas raízes no processo de colonização (Costa & Mendes, 2021), poderemos experienciar novas formas de subjetividade, dialeticamente edificadas por novos marcos não capitalistas. Isso passa inevitavelmente pela incorporação das necessidades das camadas, frações e grupos subalternizados de nossa população: negros, indígenas, mulheres, comunidade LGBTQIA+, trabalhadores e mais.

É nesse sentido que propomos aqui, em diálogo com outros autores, a *indigenização* da psicologia, tendo na incorporação de histórias indígenas na *práxis psi* uma possibilidade pertinente de se mediar tal processo. Por exemplo, o aumento da representatividade destes indivíduos e suas conformações objetivo-subjetivas, historicamente silenciados, negados, no campo científico e profissional da psicologia, pode contribuir para que se estabeleça um olhar do negro¹⁵ para a psicologia – ao invés do olhar da psicologia para o negro enquanto objeto de estudo. As políticas públicas da segunda década dos anos 2000 (Lei de Cotas 12.711/12) garantiram um maior acesso das maiorias populares às universidades públicas de todo o país.

Ao mesmo tempo, como discorreremos, isso não se dá sem seus devidos limites e contradições, com tal incorporação não podendo ser entendida como sinônimo de

¹⁵ Aqui, por limitações de espaço, condensamos na palavra negro todas as identidades não-brancas: afrodescendentes, indígenas, caiçaras, sertanejos e outros mestiços latino-americanos.

descolonização. Apesar do crescimento significativo da representatividade, praticamente inexistente antes disto, apenas 16,5% dos profissionais de psicologia se declaram como negros (DIEESE, 2016, p. 13). Embora a representatividade seja uma pauta importante na democratização da psicologia, o problema do racismo não se limita a ela. Lembramos que as próprias bases ontológicas e epistemológicas da psicologia pressupõem a universalização da particularidade branca enquanto modelo universal de ser humano. Também, que os estudantes e profissionais de psicologia, no contexto latino-americano, passam por um violento processo de epistemicídio e aculturação ao longo de suas carreiras profissionais.

Necessitamos não apenas do aumento da representatividade no meio psi, e acadêmico como um todo, mas também do resgate de nossa memória histórica cultural, associada ao estímulo de nossas pulsões criativas e imaginação libertadora. Neste contexto, surgem debates sobre a africanização e indigenização (Pavón-Cuéllar, 2020) da psicologia, enquanto estratégia parcial, capaz ampliar nosso campo simbólico para possibilidades alternativas de existência – de ser, sentir, pensar, produzir, se relacionar e atribuir sentido aos mistérios da vida –, não cooptadas pela hegemonia capitalista branca. Os povos indígenas, quilombolas, sertanejos e caiçaras que heroicamente resistiram às violências diretas e indiretas da dominação colonial-capitalista, conservando sua coesão cultural e alteridade, constituem-se como fontes de inspiração e criatividade transformadora. Se o colonialismo e seus psicologismos nutrem uma nostalgia pelo passado, a negritude e o indigenismo mantêm suas raízes vivas no presente, sendo capazes de nos impulsionar para um “futuro ancestral” (Krenak, 2022), ainda não determinado.

3. Para Indigenizar a Psicologia Brasileira

Considerando a estrutura burguesa, branca, ocidental, colonizadora sobre a qual a psicologia se edifica; considerando o papel social que a psicologia exerce na adequação dos sujeitos ao modo de produção capitalista e, também, na perpetuação dos ideais individualistas,

subjetivistas e possessivos; e, ainda, considerando o racismo e o epistemicídio enquanto estruturantes das formações e da atuação profissional dos psicólogos(as) como um todo, questionamos: *podemos reunir as palavras psicologia e indígena em um mesmo conceito ou campo do conhecimento?* Isto não seria, por princípio, contraditório e incoerente? Ou ainda, o fato de a psicologia se colocar em evidência no termo, não implicaria no triunfo da psicologia sobre os indígenas ou sobre os movimentos anticoloniais, reduzindo e reificando a problemática ontológica a apenas mais uma abordagem do campo psicológico?

Como vimos anteriormente, a colonização sobre nosso território não se limitou a aspectos materiais-objetivos, como a invasão, escravização, expropriação de terras, extrativismo das riquezas naturais e genocídio das populações nativas. Os territórios imateriais, a dimensão subjetiva, também foram alvejados pelo aparato capitalista, e sua hegemonia ideológica cristã, burguesa, racista, patriarcal etc. Na imposição de uma cultura sobre todas as outras, as populações nativas foram acusadas de canibalismo, poligamia, nomadismo etc. Destituir os indígenas de sua humanidade e coesão cultural foi a forma escolhida para justificar a dominação e a barbárie executada contra os povos originários, à mando das Cortes europeias e do Vaticano.

Perdoados seriam aqueles que se convertessem à fé cristã por meio do batismo e da catequese, negando sua identidade cultural, língua, deuses e familiares, em nome da submissão, da pobreza e do sofrimento como forma de salvação e vida eterna. O etnocídio, enquanto violência simbólica, é uma forma cruel de (tentar) exterminar as diferenças políticas, espirituais e cosmológicas que compõem a riqueza cultural de um povo (Núñez, 2021). Destrói os laços coletivos, a identidade e a coesão cultural, devastando a vida subjetiva de um povo subalternizado, por meio da máxima capitalista: individualizar para melhor dominar. Aculturados, os povos indígenas se tornaram apátridas em sua própria terra, perdendo a si mesmos, ao perderem a experiência viva de suas culturas e cosmologias. Perdemos todos.

O etnocídio, estruturado pela ideologia racista, não atacou apenas os povos originários, mas foi também responsável pelo silenciamento e invisibilização do indígena, enquanto parte integrante de nossa sociedade. Após séculos de dominação branca, a subjetividade brasileira se mantém cega para a existência dos povos indígenas, para o lugar ocupado por eles sócio-histórico e politicamente, bem como para nossa memória coletiva, obscurecida pela imposição de uma verdade única. Vivemos uma *subidentidade* (Gambini, 2000), conformados à condição de dependência dos grandes centros capitalistas, adormecidos para nossa inteireza enquanto *povo novo* (Ribeiro, 2010), miscigenado e entrelaçado - reiterando que tal miscigenação é síntese da violência, da negação e do genocídio. Com o triunfo da dominação colonial, os europeus ganham, além do domínio das terras e suas riquezas, o direito de contar sua versão da história, enquanto verdade única e absoluta.

Gayatri Spivak (2010) afirma que considerar a existência de uma história única, singular e verdadeira é um equívoco que se desdobra por meio da violência epistêmica. A história única apaga sistematicamente todas as outras trajetórias concomitantes - que existiram e existem - dentro da diversidade humana. Sua imposição se constitui como mais uma arma ideológica de dominação, na medida que posiciona o sujeito não-branco em uma condição de subalternidade¹⁶. Contudo, é necessário ter cuidado com certo grau de relativismo que resulta em máximas como as de que cada um tem sua história sobre determinado fato, fenômeno, objeto ou processo. Por mais que não seja uma inverdade, se pegarmos, por exemplo, o caso do genocídio – objetivo e subjetivo – dos povos originários, o problema não é necessariamente a histórica única, mas que esta, hegemonicamente, é mistificadora, ocultadora. Acreditamos,

¹⁶ Spivak (2010) se refere a subalternidade não como uma identidade, mas como uma posição constituída por modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da impossibilidade de se tornarem cidadãos plenos ou membros das classes dominantes. Por ser uma posição imposta, os subalternos não podem escolher deixar de ser subalternizados.

pois, que o resgate das histórias indígenas contribua para a reprodução de uma história – plural, diversa, uma *unidade na diversidade* – que seja condizente com o que aconteceu e acontece.

Os modos de subjetivação hegemônicos no capitalismo, expressam um ideal de branquitude e pressupõem o *homo capitalisticus* (Pavón-Cuéllar, 2020, p. 340) enquanto sujeito absoluto, modelo universal de humanidade. Apaga e silencia sistematicamente as outras visões de mundo que contradizem a singularidade ocidental, ridicularizando e reduzindo-as à primitivismos, infantilidades, pensamentos mágicos e não-científicos. Spivak (1985/2010) afirma que o subalterno só poderá ser ouvido e respeitado, quando for capaz de falar na sua própria língua, com seus próprios esquemas explicativos, inserido em sua própria cultura. Na medida em que o subalterno precisar adotar formas de raciocínio, linguagens e comportamentos diferentes dos seus, ou ainda, necessitar ser representado por outros, a verdade de sua fala e cultura será contaminada pelo epistemicídio de seus saberes.

Considerando as particularidades que existem entre a subalternidade dos povos indígenas e a subalternidade da população mestiça latino-americana, nos questionamos: a Psicologia Indígena tem se proposto a falar pelos subalternos ou a ouvi-los com atenção? Se é o caso de falar por, como e quem tem representado os povos indígenas nos debates psi? No caso de ouvir, a partir de que paradigmas epistemológicos e ontológicos temos escutado? Como podemos aproximar indígenas e psicologia de forma respeitosa e inclusiva, apoiando sua luta por direitos e demarcação, sem reproduzir a lógica colonial de objetificação e exclusão?

Consonante a Pavón-Cuéllar (2020), reiteramos a necessária indigenização da psicologia. Para ele, indigenizar significa recuperar o elemento indígena reprimido em nossas subjetividades. Este elemento indígena não é compreendido como uma substância racial ou biológica, nem como uma essência cultural preservada, pura e intacta. Segundo ele, não há lugar para essa essência etnicamente pura em nosso contexto miscigenado com africanos, europeus e tantas outras etnias. Salvo nos casos de povos indígenas isolados que mantiveram

heroicamente sua alteridade e coesão cultural, em maior ou menor grau, precisaremos todos abrir mão dos ideais de retorno ao purismo indígena. A mestiçagem fez de nós, latino-americanos, invariavelmente híbridos, interconectados e diaspóricos, por mais que o seu caráter violento, negador, opressivo etc. tenha sempre que ser explicitado, negritado, de modo a não repetir idealizações, romantizações e abstracionismos sobre ela.

Neste contexto, diferentemente do branco invasivo - onipresente, onipotente e onisciente – constatamos que o indígena se encontra desprovido de presença e visibilidade. A indigenização surge, assim, como tentativa de resgatar e preservar o elemento indígena, historicamente silenciado pelo embranquecimento subjetivo dos povos colonizados, por meio da recuperação da memória ancestral e coletiva, do fortalecimento da identidade latina e também do respeito e proteção aos povos e culturas originários. Ao falarmos sobre branquitude e embranquecimento, não nos referimos à presença objetiva da “raça” branca; das características físicas de um indivíduo; ou da civilização europeia como um todo, mas do valor simbólico e representativo do *ethos* capitalista, violentamente internalizado pelos povos submetidos.

A branquitude se constitui, assim, como uma imposição identitária pseudoconcreta, com a qual se preenche a ausência deixada pela supressão etnocida da identidade original. Sua finalidade é adequar os povos submetidos à sociabilidade e modo de produção capitalista. O embranquecimento, como extensão desta, é o processo através do qual se branqueia o que não é branco, por considerar o branco inquestionavelmente superior. Na medida que a branquitude se impõe como norma, a subjetividade embranquecida pode se expressar através de pessoas de qualquer raça e classe social, enquanto perfil psicológico simbolicamente branco. Por isso, o rechaço da branquitude não deve ser considerado, aqui, como o rechaço da pessoa branca. Não precisamos romper bruscamente com os conhecimentos que vêm da Europa, nos fechando em uma reação nacionalista xenófoba, mas localizá-los em um território, época e cultura

específicos, produzindo críticas que evidenciem e reafirmem nossas particularidades e singularidades, que dizem, por sua vez, de nossas concretudes de classe, raça, etnia, gênero, sexualidades, território etc. e como nos fazemos em meio a tudo isso, não só expressando tais particularidades, mas as conformando por meio de nossas *práxis*.

Tampouco precisamos nos resignar e apassivar na condição de subalternos, celebrando a colonialidade e suas violências sistemáticas por sermos fruto delas. A colonização se aprimora e tem continuidade no próprio desenvolvimento capitalista, e a descolonização deve também prosseguir, enquanto possibilidade de resistência, transformação e afirmação da diversidade da experiência humana e mais-que-humana¹⁷. Constatamos, por meio da compreensão da branquitude, que o indígena e sua diversidade cultural habitam uma “zona de não-ser” (Fanon, 1952/2008, p. 26), um não-lugar, inacessível para nossa consciência embranquecida, tal como se constitui nos dias de hoje. Buscar revalorizar nossa identidade brasileira e latino-americana, sem contemplar a ancestralidade indígena, seria incongruente, além de despolitizado, por entendermos que esta mesma subjetividade embranquecida continua a reproduzir as violências, opressões, explorações e exclusões seculares às quais foram e continuam a ser submetidos os povos originários.

Ousamos dizer que as teorias sobre indigenização da psicologia se aproximam e corroboram com as filosofias do Bem Viver (Acosta, 2016) que tem sua origem no Equador e se expandem para toda a América Latina. O *ethos* do Bem Viver resgata as raízes culturais de diferentes povos ameríndios¹⁸, como uma bússola capaz de redirecionar nossa imaginação na construção de um futuro possível. Movidos por esta aspiração, diversos campos do

¹⁷ Termo utilizado por diferentes autores da ecopsicologia para se referir à biodiversidade do planeta, expressos pela fauna, flora e elementais

¹⁸ A citar, *Sumak Kawsay* para o povo Kíchwa (Equador); *Nhandereko* ou *Teko Porã* para os povos Guaraní (Brasil, Argentina, Bolívia e Paraguai) (Acosta, 2016, p. 14).

conhecimento – como a filosofia, psicologia, economia, direito e mais - têm se inspirado nas culturas indígenas vivas como forma de questionar o individualismo, o etnocídio, a perda dos sentidos e das tradições, a degradação do planeta¹⁹ e as limitações de nossa identidade latino-americana e do capitalismo como um todo. Defendem, assim, o estímulo à criatividade e à imaginação, enquanto possibilidade de transformar e nos reorientar, na construção de um mundo onde caibam todos os mundos.

O escritor e pensador indígena, Ailton Krenak²⁰ (2019; 2020; 2022) traz o Bem Viver como um dos pilares de seu trabalho político-filosófico. Ele exalta não apenas a íntima conexão entre os indígenas e o meio ambiente, mas também a necessidade de cultivarmos a subjetividade humana de uma maneira menos alienada. Os sonhos, as histórias tradicionais, a imaginação, a dança e a música ganham relevância na sua obra enquanto fontes de vida, prazer, sabedoria e criatividade. Para adiar o fim do mundo, este apocalipse anunciado pelo modo de vida ocidental, ele nos convida a suspender o céu²¹ mais uma vez, isto é, ampliar nossos horizontes por meio do cultivo de uma existência subjetivamente mais rica. Krenak (2020) questiona a sociedade capitalista, posicionando a vida acima do consumo e propondo o resgate de uma “relação cósmica com o mundo” (p. 71) e com aspectos naturais da existência - como o tempo, a morte, a busca por sentido, o prazer e os ciclos naturais. É a partir de suas raízes indígenas, onde razão e coração não se separam, que ele nos oferece seus paraquedas coloridos, capazes de sustentar com beleza, as muitas quedas que a trajetória da descolonização nos

¹⁹ Em 2008, o Equador se tornou o primeiro país do mundo a reconhecer em sua constituição os direitos da Natureza, *Pachamama*. Acosta era ministro de Energia e Minas na época.

²⁰ Krenak foi o primeiro indígena brasileiro a receber o título de doutor *honoris causa*, em 2022, pela Universidade de Brasília.

²¹ Aqui, ele faz referência à etnografia *A Queda do Céu*, do Yanomami, Davi Kopenawa (2016).

impõe. E complementa: “minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história” (Krenak, 2019).

Ainda Krenak (2022) advoga pelo resgate de nossa memória coletiva na construção de um futuro ancestral. Por memória coletiva ele se refere tanto à inclusão da percepção indígena nos relatos da invasão dos europeus em nosso território, quanto à recuperação e proteção das cosmologias originárias que compõem nossa diversidade cultural e se configuram como bens imateriais da humanidade. Outros autores corroboram com esta visão, como é o caso do psicólogo da libertação, Martín-Baró (2011) que define como duas das três tarefas²² mais urgentes da psicologia latino-americana: a recuperação de nossa memória histórica e valorização dos potenciais e virtudes de nossas maiorias populares.

Pavón-Cuéllar (2020) corrobora a compreensão de que o indígena que assimilamos, por meio de nossa memória histórica, é indissociável do nosso futuro. Por meio dos relatos da conquista e das cosmologias ameríndias, este indígena ganha espaço simbólico para se expressar em nossa sociedade, dentro de seus próprios esquemas explicativos e visão de mundo. Ele afirma que o resgate das cosmologias indígenas tem o potencial de provocar uma implosão politeísta em nossa cultura ocidentalizada, abrindo caminho para que possamos reencontrar saberes que se perderam para ceder lugar para a ciência psicológica. Por meio das cosmologias originárias poderíamos edificar um espaço simbólico em que o indígena poderá novamente existir e falar na subjetividade do mestiço.

O analista junguiano Roberto Gambini (2000)²³ se aproxima desta perspectiva e complementa ao afirmar que as cosmologias indígenas têm o potencial de nos reorientar para

²² Para constar, as três tarefas urgentes para a psicologia latino-americana são: (a) recuperar a memória histórica, (b) desideologizar o senso comum e a experiência cotidiana, (c) potencializar as virtudes das maiorias populares.

²³ Existem diferenças ontológicas e epistemológicas fundamentais entre os autores citados no capítulo – Fanon, Baró, Costa – e a teoria junguiana. Em uma crítica contundente, Fanon questiona o subjetivismo da teoria

o meio ambiente, uma vez que a fauna e a flora se encontram simbolizadas nelas. Elas podem se configurar como uma estratégia à imensa alienação que vivemos, por meio do consumo midiático, da moda, da hegemonia eurocêntrica e outras implicações do desenvolvimento desigual e combinado e imperialista do modo de produção capitalista, atribuindo inclusive beleza e profundidade às relações que estabelecemos com a natureza. As cosmologias indígenas, arraigadas ao solo e aos seres dos nossos biomas, têm o potencial de fortalecer nossa conexão afetiva e sensação de pertencimento, ao permitir que nossa subjetividade volte a se projetar sobre o meio. Por isso, Gambini (2000) afirma que “cada história ou mito indígena seria como uma autorrepresentação da psique “brasileira” de todos os tempos falando de si mesma” (p. 24).

Apesar de todos esses autores fazerem menção à importância do resgate das cosmologias indígenas, enquanto estratégia simbólica para a indigenização da psicologia, nenhum deles se aprofunda no tema ou oferece orientações sobre como fazê-lo. Encontramos uma única autora no Brasil que faz a ponte entre mitos²⁴ indígenas brasileiros e psicanálise, Maria Inez do Espírito Santo. Devido ao pioneirismo de sua pesquisa e “terapia cultural” (Santo, 2010), a autora ganhou visibilidade no campo psicológico e pode transcendê-lo, recebendo colaborações de lideranças indígenas como Ailton Krenak e Daniel Munduruku.

junguiana, bem como o olhar embranquecedor de Jung, enquanto homem branco rico europeu, sobre a África e os “povos primitivos”. Estamos de acordo com a crítica ao subjetivismo desta abordagem psi, contudo, acreditamos que o trabalho de Roberto Gambini é relevante para nossa investigação, na medida em que é embasado historicamente, e também dialoga com os aspectos simbólicos que buscamos estimular por meio da estratégia essencialista de indigenizar a psicologia

²⁴ Mito é um termo utilizado por ela, Maria Inez do Espírito Santo. Questionamos essa palavra, bem como a palavra lenda e historinha, porque elas atribuem uma qualidade pejorativa à narrativa e pressupõem que as cosmologias indígenas não se constituem como verdades culturais. Preferimos a utilização das palavras: cosmologia, cosmovisão, narrativa – ou ainda, a denominação utilizada pelos indígenas – história dos antigos.

Tecemos, entretanto, em nosso trabalho crítico, o questionamento de como podemos nos aproximar destas cosmologias, de forma respeitosa e humanizadora, evitando as armadilhas estruturais que fazem parte do nosso campo científico.

A partir do exposto, o estudo e a prática interventiva com as cosmologias indígenas pode ser uma das muitas estratégias empregadas no processo de indigenizar a psicologia latino-americana. Dessa forma, o trabalho se segue, por meio de uma pesquisa empírica que visa, justamente, adentrar nesta seara, suprimindo lacunas e possibilitando horizontes a continuarem sendo desbravados.

Capítulo 2

Método

Na presente pesquisa, objetivamos analisar o potencial terapêutico da intervenção com narrativas indígenas. Nisso, procuramos apreender como se deu o contato de psicólogas com estas narrativas: como foram as primeiras impressões, a recepção, os impactos iniciais, limites, contradições, possibilidades e potencialidades, tudo isso em meio à trajetória pessoal e profissional, bem como o que tal relação expressa em termos da conformação da práxis psi.

Trata-se de um estudo de abordagem qualitativa e natureza transdisciplinar (Nicoslescu, 2001). Os dados do *corpus* do estudo foram coletados por meio de entrevistas semiestruturadas com três psicólogas que utilizavam narrativas indígenas como método de intervenção nas áreas da psicologia clínica, saúde mental, hospitalar e educação. O critério de inclusão era: ser e atuar como psicóloga(o); utilizar narrativas indígenas como uma de suas ferramentas de intervenção; e atuar no território brasileiro. Não houve, assim, nenhuma restrição de sexo, gênero, etnia, tempo ou campo de atuação profissional.

A captação das voluntárias aconteceu por meio de Amostragem Bola de Neve (Vinuto, 2014), isto é, por indicação das próprias entrevistadas e de colegas da área. A primeira voluntária chegou por indicação da própria autora, que já estava familiarizada com sua atuação interventiva e engajamento político com o movimento indígena. A partir disto, foram indicadas oito psicólogas narradoras, que, por sua vez, iam indicando outras possíveis participantes e assim sucessivamente. Contudo, de todas as indicações, apenas três tinham narrativas indígenas em seu repertório interventivo, e estas não conheciam nem indicaram outros nomes, de modo que a amostragem tenha chegado ao seu ponto de saturação.

Cabe ressaltar que procuramos também psicólogas(os) indígenas e/ou que atuassem diretamente com populações indígenas. Nesse caso, recebemos apenas uma indicação de um profissional, só que, ao entrar em contato com ele, fomos informadas de que não realizava

intervenções com as histórias/narrativas indígenas, não se adequando às delimitações da pesquisa. A própria dificuldade em conseguir um maior número de psicólogas(os) se trata de um dado da pesquisa, sendo, pois, apresentado e discutido nas seções posteriores. Porém, também explicitamos as próprias limitações da pesquisa, por conseguinte, do percurso metodológico utilizado, que, a despeito das potencialidades e possibilidades, também possui limites. Dessa forma, a própria amostra que constituía a presente pesquisa, não obstante pequena, tem suas particularidades (referentes às singularidades das participantes), que devemos ter o cuidado para não as tomar como sinônimos do todo aqui investigado, incorrendo numa universalização do particular. Ademais, tais limitações, por sua vez, remontam também aos conhecimentos e desconhecimentos sobre a vastidão da psicologia – e de psicólogos –, sua regionalização e territorialização, sobretudo em um país continental como o Brasil.

Em decorrência da pandemia de COVID-19, as entrevistas foram conduzidas via plataforma Google Meet, sendo registradas em áudio e posteriormente transcritas na sua totalidade. As perguntas versaram sobre: (a) a trajetória das profissionais, (b) a relação com as narrativas e culturas indígenas, (c) os benefícios terapêuticos observados, (d) os desafios encontrados acerca da utilização de tais ferramentas na práxis psicológica.

O método analítico empregado foi a Análise de Conteúdo do tipo Temática. O percurso se deu da seguinte forma: (a) transcrição das entrevistas, pré-análise e familiarização com o material, a partir da escuta dos áudios e leitura flutuante; (b) fase exploratória com definição dos eixos temáticos, categorias e subcategorias de análise; (c) interpretação dos resultados, ampliando e significando a síntese elaborada anteriormente pela categorização, a partir da fundamentação teórica (Gomes, 2011).

Ainda sobre a análise, nos guiamos por uma abordagem *Reflexive*, criando um mapa temático para auxiliar na codificação e visualização dos dados das entrevistas. O mapa foi dividido em três eixos temáticos, sete categorias, quatorze subcategorias, contendo inúmeras

citações das entrevistadas. A comunicação dos resultados encontrados foi feita, por meio de *Storybook Theme*, uma narrativa interpretativa e criativa que visa responder à pergunta de pesquisa e também apresentar a trajetória metodológica utilizada no processo (Braun & Clarke, 2006).

As entrevistadas aceitaram participar da pesquisa por meio do Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE). A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade de Brasília (nº CAAE: 54242321.4.0000.5540). Para manter o anonimato, as entrevistadas serão identificadas por números (1, 2 e 3).

Ainda no quesito *ética*, extrapolando os aspectos formais e burocráticos, gostaríamos também de ressaltar o fato de o trabalho ser feito sobre narrativas indígenas, mas não por uma indígena, ou que tenha entrevistado pessoas que não são indígenas. Conforme supracitado, procuramos psicólogas(os) indígenas que trabalhassem com narrativas indígenas no âmbito de sua práxis psi. Esse não encontro está atrelado não só ao distanciamento e alijamento da psicologia dos povos indígenas, mais, de suas histórias e narrativas como importantes para a *práxis* psi, mas, também, conforme mencionamos a limitações do método da presente pesquisa e desconhecimentos próprios da autora e orientador. Ressaltamos isso, inclusive como uma questão ética, justamente por criticarmos uma relação com tais povos que, quando os consideram, isso se dá pela via de sua objetificação, isto é, por tomá-los como meros objetos. Assim, ao mesmo tempo que reconhecemos as limitações presentes, intentamos com estes cuidados éticos, não reproduzir mais apagamentos e silenciamentos.

Capítulo 3

Resultados e Discussão

A presente seção está organizada da seguinte forma: (1) informações gerais e dados sociodemográficos das entrevistadas, bem como suas trajetórias profissionais; (2) formações em psicologia, demandas profissionais e atuação dos psicólogos no território brasileiro, relacionando, sempre que possível, às culturas indígenas; (3) itinerário/roteiro de como elas utilizam as narrativas indígenas - até para que possa servir a outras(os) psicólogas(os); (4) benefícios terapêuticos das narrativas indígenas, a partir da *práxis* interventiva das entrevistadas; e (5) desafios que as narradoras psi encontraram ao adentrar este campo do conhecimento e prática.

Deixamos claro, de antemão, que nossa intenção não é analisar, interpretar ou dissecar as narrativas indígenas, incorrendo no erro de reificá-las e reduzi-las às teorias psicológicas cunhadas em outro contexto sociocultural. Ao intervir com narrativas indígenas, nos propomos a enunciá-las, com a finalidade de: (1) ampliar nossa dimensão simbólica; (2) criar pontes que promovam o encontro interétnico, incluindo o elemento indígena no contexto terapêutico - e na *práxis* psi como um todo; (3) exercitar a capacidade de escuta dos nossos clientes ao que pode lhes parecer estranho, diferente (Spivak, 1985/2010); (4) estimular imaginação e criatividade, capazes de multiplicar nossas possibilidade de ver, atribuir sentido e transformar nosso mundo objetivo imediato e futuro; (5) apoiar o movimento indígena, contribuindo para a valorização da diversidade cultural e cosmológica dos povos originários.

1. Aspectos Gerais

As três entrevistadas, quando comparadas, nos ajudaram a criar um mapa temático (Tabela 1), cujo objetivo é guiar o leitor através da complexidade de relações que envolvem as culturas indígenas e a psicologia brasileira. Tal mapa e seus respectivos eixos temáticos, categorias e subcategorias guiarão a organização e o conteúdo da exposição.

Tabela 1**Mapa Temático**

Eixos Temáticos	Categorias	Subcategorias
Informações das entrevistadas	Sociodemográfico Trajetória Profissional	
Psicologia Brasileira e Culturas Indígenas	Formação Psi Demanda Psi Atuação Psi	
Intervenção com Narrativas Indígenas	Para Intervir com Narrativas Indígenas no âmbito Psi.	Escolhendo uma narrativa Repertório Técnicas auxiliares
	Benefícios terapêuticos	Sociocultural Natureza Imaginação e criatividade Corporeidade Memória Humor e emoções Benefícios para o narrador
	Desafios	Escassez de psicólogos vinculados ao tema Acesso às narrativas indígenas Receptividade e preconceitos Ausência de referências psi

A Tabela 2 sintetiza as informações gerais das entrevistadas. Primeiramente, é necessário ressaltar que todas as entrevistadas são mulheres. Segundo os dados mais recentes do DIEESE (2016), as mulheres representavam cerca de 90% do total de psicólogos ocupados no país. Configura-se, pois, a psicologia como uma área de atuação profissional majoritariamente feminina. Cabe ressaltar que não houve nenhuma indicação de profissionais do gênero masculino ao longo das entrevistas. Ademais, o número reduzido de participantes

resulta da própria dificuldade para encontrar psicólogas que utilizassem narrativas indígenas como ferramenta de intervenção, o que, por sua vez, já é um indicativo da parca utilização de tais histórias pela psicologia, bem como das opções metodológicas - incluindo aí o método bola de neve e os critérios de inclusão.

Tabela 2

Informações sociodemográficas

Entrevistada 1	Entrevistada 2	Entrevistada 3
Idade: 30 anos	Idade: 51 anos	Idade: 74 anos
Gênero: Feminino	Gênero: Feminino	Gênero: Feminino
Raça/cor: Parda	Raça/cor: Branca	Raça/cor: Branca
Profissão: Psicóloga e Terapeuta holística.	Profissão: Psicóloga e Arteterapeuta.	Profissão: Psicóloga e Pedagoga.
Natural de: Recife/PE	Natural de: São Paulo/SP	Natural de: Rio de Janeiro/RJ
Mora em: Recife/PE	Mora em: Recife/PE	Mora em: Rio de Janeiro/RJ

Fonte: A autora

As entrevistadas atuam – ou já atuaram – nas áreas da psicologia clínica, saúde mental, hospitalar, educação e, também, são pesquisadoras independentes. As três têm idades e tempo de atuação diferentes, oferecendo um panorama amplo da atuação psi por três gerações. Duas delas – 1 e 3 – utilizam as narrativas indígenas de tradição oral como uma pedra angular de suas atuações profissionais. A entrevistada 2, por outro lado, trabalhou com narrativas indígenas de tradição escrita por um tempo, parou ao se deparar com algumas dificuldades, e agora está se reaproximando do tema por meio das narrativas audiovisuais e das artes plásticas.

De acordo com o DIEESE (2016), apenas 11,2% dos psicólogos atuantes estão concentrados na região Nordeste do País; 61,8% estão na região sudeste, seguidos por 18% na região Sul, 4,8% no Centro-Oeste e 4,3% no Norte. A entrevistada 1 é nordestina, natural de Pernambuco, e devido à sua territorialidade, teve maior facilidade para se aproximar do povo

Xukuru que se localiza no interior do estado. A entrevistada 2 é natural da região sudeste, tendo realizado sua graduação em São Paulo. Ela refere ter se mudado para Recife (PE), onde atua como psicóloga há mais de duas décadas, e seu repertório de narrativas indígenas foi coletado sobretudo em livros e exposições de arte, no contexto urbano. A entrevistada 3, por sua vez, é natural e reside na região Sudeste (Rio de Janeiro - RJ), foi indicada por ser uma reconhecida pesquisadora do tema, com trajetória consolidada na clínica e na intervenção com mitos indígenas brasileiros. Seu repertório é composto por narrativas que aprendeu com um professor de cultura popular e também em pesquisas bibliográficas. Há, entre elas, diferença significativa de idade e de tempo de atuação, o que nos revela um panorama da psicologia e sua relação com as culturas indígenas em três gerações. Todas têm mais de 30 anos de idade, participando dos 84,6% dos psicólogos atuantes nesta faixa etária (DIEESE, 2016, p. 11).

Devido ao escopo da entrevista, sabíamos previamente que nosso público seria limitado à categoria profissional de psicólogos, o que implica em um nível de escolaridade Superior Completo ou Pós-graduado. No tocante à raça/cor, apenas a entrevistada 1 se declarou como parda, as demais como brancas. Quando questionadas se tinham algum parentesco indígena, as entrevistadas 1 e 3 relataram ter parentesco indígena distante e incerto. Ambas referiram ter também ancestrais negros em sua árvore genealógica. Somente a entrevistada 2 afirmou não ter qualquer parentesco indígena, sendo descendente de família europeia de imigração recente. Ao mesmo tempo que tais singularidades expressam - singularmente - o movimento histórico que constituiu nossa formação social, os apagamentos sobre possíveis descendências indígenas, se apresenta como algumas das facetas do longo processo de apagamento indígena em nossa realidade. Na Tabela 3, apresentamos alguns trechos de fala que expressam as descendências de cada uma das entrevistas. De acordo com o DIEESE (2016, p. 13), apenas 16,5% dos psicólogos atuantes são negros, enquanto 83,5% são declarados como não-negros.

Tabela 3***Raízes Ancestrais das Entrevistadas***

Entrevistada 1	Entrevistada 2	Entrevistada 3
“Sim, a minha bisavó era indígena. Agora, eu não sei a etnia. Provavelmente Kariri-Xokó, pela região, mas não tenho certeza”.	“Meus avós são europeus por parte de pai e de mãe. De mãe, bisavós e por parte de pai, avós. Então mal se falava português na casa dos meus avós paternos”.	"Meu pai era português, minha mãe é brasileira, com origem indígena e africana. O meu pai é português com origem europeia, mas, certamente, moura também. Então por isso que eu disse, tem um multicolorido aí". "Ele falava que era Tupinambá. Mas isso eu não sei baseado em quê”.

Fonte: A autora

2. Trajetória Profissional

Todas as entrevistadas são psicólogas, atuam clinicamente e são pós-graduadas - sendo uma especialista (entrevistada 1) e duas mestras (2 e 3). Apesar de as entrevistadas terem alto nível de escolaridade, de acordo com o DIEESE (2016), apenas 4,4% das psicólogas atuantes possuem mestrado ou doutorado completo.

As entrevistadas se dividem em trajetórias profissionais, interesses e áreas de atuação distintas, mas convergem nos interesses por cultura brasileira, mitologias e intervenção com histórias. Estas diferenças ficam evidentes quando visualizamos a Tabela 4.

Tabela 4***Formação profissional e atuação***

	Entrevistada 1	Entrevistada 2	Entrevistada 3
Graduação	Psicologia	Moda (incompleto) e Psicologia	Pedagogia e Psicologia

Pós-graduação	Especialista em Arteterapia	Mestre em Ciência das Religiões; Especialista em Psicologia Junguiana Especialista em Arteterapia	Mestre em Educação e Formação pela Universidade de Portugal
Tempo de atuação	8 anos	26 anos	36 anos
Áreas de atuação	Saúde Mental, Clínica e Terapias Holísticas	Saúde Mental, Clínica, Professora de Psicologia Junguiana e Arteterapia	Educadora, Psicanalista Clínica e Escritora.
Abordagem psi	Psicologia Junguiana	Psicologia Junguiana	Psicanálise
Público atendido atualmente	Adolescentes e adultos em clínica particular	Adolescentes e adultos em clínica particular	Público atendido atualmente
Temas de interesse	Arteterapia, Medicina Ayurvédica, Florais da Amazônia, Agroecologia, Culturas originárias, mitologias e espiritualidade	Gênero-raça-classe, Corpos-políticas, subalternidades, estudos críticos do discurso, religiões, contos, sonhos e mitologias.	Psicanálise, mitologias indígenas, educação para “crianças problemáticas”.
Tempo de intervenção com narrativas indígenas	Seis anos. Utiliza mitos de tradição oral do povo Xukuru (PE)	Utilizou histórias escritas por um tempo, parou e recentemente passou a utilizar narrativas audiovisuais e obras de arte indígenas.	Vinte e seis anos. Utiliza mitos da tradição oral e escrita, principalmente do tronco linguístico Tupi-guarani.

Fonte: A autora

A entrevistada 1 afirmou ter trabalhado em serviço substitutivo de saúde mental modelo Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), ao longo de 4 anos e meio, com pessoas com problemas associados ao consumo de álcool e outras drogas, mulheres e psicóticos. Atualmente, divide seu tempo entre a clínica junguiana, a arteterapia e os atendimentos holísticos (medicina *Ayurvédica* e florais da Amazônia). A entrevistada 2 mencionou ser

trabalhadora da saúde mental, administrando atualmente um CAPS em Recife, atendendo igualmente na clínica junguiana e sendo professora de cursos de especialização em Arteterapia e em Psicologia Junguiana. A entrevistada 3 disse ter iniciado sua carreira profissional como pedagoga, acolhendo “crianças problemáticas”, e atuando por 16 anos na área. Paralelamente, graduou-se em psicologia, especializou-se em psicanálise e atende na clínica psicanalítica há 36 anos.

Observamos que as abordagens psicológicas das entrevistadas versam em torno da psicologia junguiana e da psicanálise. São perspectivas psicológicas centradas em diferentes compreensões do inconsciente e que, historicamente, estão associadas ao uso de histórias, tanto em sua fundamentação teórica, quanto prática. As narrativas abordadas por essas dimensões ontológicas se referem sobretudo à antiguidade clássica, com histórias como Édipo Rei, e/ou aos contos de fada europeus, como os clássicos dos irmãos Grimm. No tocante à tradição junguiana, existe um vasto acervo epistemológico de análise de narrativas tradicionais, excedendo os limites da cultura euro-americana. Podemos encontrar também menção à mitologia japonesa, chinesa, africana, indígena e mais. Também encontramos, nos autores junguianos, indicações de como realizar intervenções com histórias, sendo comum encontrarmos psicólogos junguianos que realizam intervenção com histórias em sua *práxis*. Duas das três entrevistadas se declararam como psicólogas junguianas, ao passo que a entrevistada 3, mesmo tendo formação psicanalítica, afirmou dialogar também com os junguianos, tendo participado de congressos e realizado parcerias com profissionais desta abordagem.

As entrevistadas foram questionadas quando e por que começaram a intervir com narrativas indígenas. Expuseram em suas respostas questões como: (a) demandas pessoal, coletiva e do campo psi; (b) reflexões acerca da colonização, racismo, políticas de inclusão e justiça social; (c) experiências pessoais transformadoras no contato com culturas indígenas e

suas cosmologias. A entrevistada 1 refere ter começado a utilizar mitos indígenas de tradição oral na sua *práxis* clínica em 2016. Os mitos foram apreendidos oralmente, no contato direto com a etnia Xukuru²⁵, na Serra do Ororubá (PE):

As histórias do povo Xukuru que eu costumo levar para a clínica, são histórias de conexão com o sagrado, são histórias de reconhecimento desse lugar encantado que faz parte da realidade da existência (Entrevistada 1)

Ela relata que começou a levar as narrativas da cosmovisão Xukuru para a clínica, devido à demanda de clientes, de profissionais psi que supervisiona, e também de sua “própria demanda enquanto cuidadora não estava sendo suficiente as histórias não-indígenas”. Refere ser recorrente em sua escuta clínica os sentimentos de vazio existencial, desenraizamento e desencanto frente a vida: “a falta de referencial gera esse lugar quase enlouquecedor”. Reflete sobre a história colonial do Brasil, sobre as “monoculturas da vida” e questiona o pensamento hegemônico da psicologia. Percebe as narrativas indígenas enquanto uma ferramenta de cuidado e de ampliação simbólica, capazes de reorientar o sujeito em direção a referenciais não-hegemônicos, no resgate de uma ancestralidade indígena historicamente marginalizada e silenciada. Reconhece também o potencial que as narrativas indígenas têm de reencantar as relações entre sujeito e meio ambiente. Por isso, afirma que as cosmologias indígenas têm sido “a coluna do meu trabalho”.

²⁵ De acordo com o Instituto Socioambiental, a etnia Xukuru habita um conjunto de montanhas, conhecido como Serra do Ororubá, no estado de Pernambuco. Os registros sobre esta etnia datam do século XVI e, desde então, passaram por um violento processo de genocídio, etnocídio e expropriação de terras. Em 1998, o cacique Chicão Xukuru, importante liderança indígena, foi assassinado em decorrência de confrontos políticos. O crime repercutiu nacional e internacionalmente. O povo Xukuru conta com uma população de 2720 pessoas e perdeu o contato com sua língua materna (ISA, 2013)

A entrevistada 2 utiliza histórias de tradição escrita como método de intervenção desde o princípio de sua atuação psi, há 26 anos: “Minha trajetória foi sempre permeada por histórias, pelo trabalho com sonho, em uma perspectiva junguiana”. Ela iniciou seu percurso como narradora em uma enfermaria pediátrica oncológica com o projeto Arte na Medicina da Universidade de Pernambuco (UPE). Atualmente, utiliza histórias escritas e narrativas audiovisuais de diversas culturas em sua prática clínica e em oficinas terapêuticas no âmbito da saúde mental (no CAPS). Refere não intervir muito com histórias indígenas: “já trabalhei mais, parei e, agora, eu estou tentando me reaproximar de novo desse tipo de narrativa também”. Ademais, afirma já ter utilizado muitas histórias escritas de tradição indígena e iorubá, mas foi deixando aos poucos por não ter, na época, consciência da dimensão política que elas representavam: “eu me sinto um pouco irresponsável de não ter investido nas histórias indígenas. Me sinto desatenta”. Refletindo sobre as dificuldades que encontrou na intervenção com narrativas indígenas – o que trataremos mais adiante na categoria de Desafios – a entrevistada 2 reinventou suas formas de intervenção, e agrega à sua *práxis*, atualmente, narrativas audiovisuais – citando entrevistas de Ailton Krenak, além de diversos artistas indígenas.

A entrevistada 3 iniciou sua carreira profissional como pedagoga e afirma que, desde então, utilizava histórias do folclore brasileiro - destacando a figura do Saci - como mediadoras do processo educativo. Paralelamente ao trabalho de pedagoga, ela se graduou em psicologia e começou a atuar como psicanalista clínica em 1986. As narrativas indígenas ganharam atenção e espaço em sua prática psi, quando escutou uma história Guarani através do professor de cultura popular Fernando Lebeis²⁶:

²⁶ Fernando Lebeis era pesquisador de cultura popular, escritor, musicoterapeuta e contador de histórias. Foi professor da Faculdade de Musicoterapia do Conservatório Brasileiro de Música-Centro Universitário. Ganhou o prêmio Golfinho de Ouro, em 2002, pelo conjunto de sua obra em educação. Morreu em dezembro de 2003.

foi mais ou menos em 1998, eu estava fazendo uma pós-graduação, que eu vi o Fernando contando o comedor de cobras e que eu disse “eu vou levar isso para a clínica”. Aí mergulhei, trazendo isso para a clínica e pronto.

Ela afirma que muito antes, em 1973, já havia escutado outro mito Guarani através do prof. Lebeis: “*Ceiuci*²⁷ tinha mudado a minha vida”. Afetada por estas narrativas, ela começou a pesquisar por ligações entre mitos indígenas e psicanálise. Ela refere ter se surpreendido com o potencial terapêutico das histórias indígenas e faz referência a um caso clínico em que o conto *O Comedor de Cobras*²⁸ foi decisivo para a evolução do quadro. Sua pesquisa sobre a narração de mitos indígenas no âmbito psicanalítico, sobretudo do tronco-linguístico Tupi-Guarani, culminou na publicação de um livro. Atualmente, ela se dedica à clínica psicanalítica e também oferece grupos de leitura.

Ao compararmos a trajetória das entrevistadas, percebemos que elas chegaram ao universo das narrativas indígenas por caminhos diferentes. A entrevistada 1 deparou-se com os mitos da cosmologia Xukuru a partir de uma busca pessoal de reconexão com a natureza e com sua ancestralidade indígena perdida. Sincronicamente, ela percebeu esta demanda em sua escuta clínica e enquanto supervisora psi. Para ela, as cosmologias indígenas criam pontes de reencantamento entre o ser ocidentalizado e o mundo orgânico; ampliam os referenciais simbólicos e imaginários de nossa cultura; tem o potencial de redespertar o interesse por uma ancestralidade indígena, violentamente reprimida e invisibilizada em nossa consciência coletiva.

Já a entrevistada 2 se deparou com as histórias indígenas por meio do seu ofício de narradora. Refere ter passado um tempo encantada com a força poética das histórias indígenas

²⁷ A história *Ceiuci*, *A Velha Gulosa* está no livro *Vasos Sagrados*, de Maria Inez do Espírito Santo (2010)

²⁸ A história *O Comedor de Cobras*, de tradição Guarani, está descrita no livro *Moqueca de Marido*, da antropóloga Betty Mindlin (2014), e também no livro *Vasos Sagrados*, da psicanalista Maria Inez do Espírito Santo (2010).

relatadas no livro *O Casamento entre o Céu e a Terra*, de Leonardo Boff (2001). Contudo, depois perdeu o contato com elas. Parece ter despertado para a importância das narrativas indígenas por meio da conscientização política, a partir de temas como: gênero-raça-classe, subalternidades e corpos-políticos. Dessa forma, transcende as narrativas escritas e orais, para agregar à sua *práxis* clínica ferramentas audiovisuais e artísticas, abrindo espaço para a valorização de personalidades indígenas atuantes no Brasil: “como essa questão está muito mais forte, essa questão da discussão indígena, isso também vai botando um óculos para a gente”.

Por fim, entendemos que a entrevistada 3 despertou para o potencial das narrativas indígenas através de uma experiência direta, numinosa, com bastante carga afetiva. Escutou-as repetidas vezes do seu mentor, preservando a tradição oral, quente, sussurrada, afetiva. Percebeu-se profundamente afetada e transformada pelas histórias Guarani e, a partir disso, reconheceu neles uma possibilidade de intervenção terapêutica.

Desta maneira, percebemos que as narrativas indígenas se situam no cruzamento de muitos caminhos, marcados pela complexidade das relações histórico-ancestrais, sociopolíticas, artísticas e culturais. Seja qual for o fio guia do primeiro encontro com estas narrativas, necessariamente, iremos nos deparar com todos os outros, uma vez que eles compõem o tecido intrincado e interdependente que envolve os povos originários e as culturas ameríndias do território brasileiro. No próximo eixo temático, Psicologia Brasileira e Culturas Indígenas, discorreremos sobre estas relações, focando e delimitando sua importância e contribuição para a Psicologia Brasileira.

3. Psicologia Brasileira e Culturas Indígenas

A psicologia, enquanto ciência e profissão, tem sua gênese e desenvolvimento histórico no contexto sociocultural dos grandes centros capitalistas da Europa e dos Estados Unidos. Suas bases ontológicas e epistemológicas refletem, assim, as particularidades de seu contexto,

bem como os ideais conformados pelo *ethos* capitalista, isto é, o racismo, individualismo, subjetivismo, racionalismo reflexivo, competitividade, propriedade privada e auto sacrifício em nome do acúmulo de capital. (Costa & Mendes, 2021).

Como campo específico do conhecimento, a psicologia se propõe a compreender a realidade, por meio do estudo e do controle dos comportamentos individuais (Yamamoto, 1987, pp. 16-17). Como atuação profissional, sua função social está vinculada ao controle e à adequação dos sujeitos à sociabilidade capitalista, realizando a manutenção da lógica de exploração pelo trabalho, estratificado em classes socioeconômicas. Detentora do conhecimento sobre saúde mental e os padrões de normalidade, a psicologia reproduziu historicamente a lógica higienista e segregatória, expressa pela exclusão dos indesejados em manicômios.

No que tange à história da psicologia brasileira, encontramos registros de estudos acerca do psiquismo e comportamento humano produzidos por intelectuais jesuítas vinculados à educação, no século XVI. Eles tinham como objetivo inibir os suicídios dos indígenas escravizados, bem como adequá-los aos trabalhos forçados da escravidão. Os saberes psi da época eram permeados pela lógica moralizante religiosa do cristianismo e disseminavam o medo do inferno por meio de torturas e punições subjetivas-objetivas. O conteúdo religioso moralizante permeia, até os dias de hoje, os tensionamentos e contradições internas do meio psi (Antunes, 2012).

Com a modernização e industrialização do país, no final do século XIX e início do XX, a psicologia, antes vinculada à medicina e à educação, ganha autonomia enquanto campo específico do conhecimento. A atuação psicológica se volta para o contexto de triagem e adequação dos trabalhadores, majoritariamente negros, à realidade de exploração do trabalho das fábricas. Também é neste período que começam a surgir os primeiros hospícios do país, orientados pelo racismo, pela misoginia e pelas teorias de higienização social. Os manicômios

se apresentavam como alternativa à vertiginosa urbanização e multiplicação da miséria expressa nas desigualdades sociais, agindo de forma a excluir os indesejáveis (Antunes, 2012).

Em 1962, a psicologia é regulamentada no Brasil, enquanto uma área especializada do conhecimento e também como atuação profissional. Com o fim da ditadura e a redemocratização do país, entre as décadas de 1970 e 80, os debates sobre a elitização do fazer psicológico, as determinações sociais do sofrimento psíquico e função social da psicologia, ganharam espaço no meio acadêmico. Todavia, tal movimentação não se derivou da consciência política sobre as necessidades de nossas maiorias populares, mas da necessidade de empregabilidade dos estudantes e profissionais que tinham poucas oportunidades para adentrar o mercado de trabalho (Yamamoto, 1987).

O percurso histórico da psicologia brasileira, bem como sua gênese e função social, revelam sua indissociabilidade do modo de vida e produção capitalista. Em sua função social hegemônica, a psicologia serve ao aparato econômico, político e ideológico capitalista, conformando sua gênese colonial, suas estruturas racistas, misóginas, moralizantes e exploratórias. Atua, assim, pela adequação dos sujeitos à branquitude subjetiva e suas estruturas socioculturais, perenizando a situação de dependência e subalternidade do povo brasileiro.

Todavia, acreditar que os psicólogos(as) brasileiros se mantiveram dóceis e apassivados diante deste contexto sócio-histórico cultural, seria negar as contradições e tensionamentos que ocorrem nas produções acadêmicas, conselhos psi e atuação profissional no país. Incorríamos, também, no erro de limitar a psicologia brasileira ao seu passado, negando o potencial criativo que pulsa no seio de nossa ciência e profissão. Vinculados historicamente aos serviços sociais do Estado, muitos psicólogos(as) se rebelaram e questionaram a hegemonia asfixiante de nossa sociabilidade capitalista, assumindo uma responsabilidade social alternativa diante do cenário de violência e guerra que experienciamos (Costa & Mendes, 2020).

A psicologia brasileira e latino-americana segue, no entanto, sem questionar suas bases ontológicas e epistemológicas, consumindo acriticamente as teorias e técnicas importadas da Europa e dos EUA. Tudo isto faz com que a psicologia permaneça submetida aos ideais de mercado e empregabilidade, exercendo sua atuação profissional de maneira elitizada, voltada para as classes dominantes (Martín-Baró, 2011). As violências estruturais - o racismo, a misoginia, a LGBTfobia e a exploração pelo trabalho - continuam a ser temas invisibilizados nas formações psi, sendo muitas vezes reduzidos a problemas individuais ou de grupos específicos. Com o crescimento dos debates acadêmicos sobre descolonização, observamos uma inquietação dos psicólogos frente às estruturas que conformam nossa realidade capitalista-dependente. O fortalecimento dos movimentos políticos anticoloniais, bem como o aumento da representatividade dos indígenas²⁹ e dos negros nas formações e atuação psi, têm expandido os espaços de debate sobre a necessidade de racializar e descolonizar a psicologia brasileira.

É urgente que a psicologia reconheça a centralidade da questão racial, associada à exploração capitalista e suas violências estruturais, na determinação do sofrimento de nossas maiorias populares. Contudo, este caminho é tortuoso e resguarda muitas armadilhas estruturais. Compreendemos que o caráter capitalista e colonizado-dependente da psicologia brasileira e latino-americana (Costa & Mendes, 2021) é uma continuidade do próprio caráter capitalista da psicologia internacional, produzida no contexto euro-estadunidense e, em extensão, do desenvolvimento desigual e combinado capitalista. Ele é indissociável das estruturas históricas socioculturais que fazem do Brasil um país periférico e dependente do

²⁹ Destacamos aqui a ABIPSI (Articulação Brasileira de Indígenas Psicólogos); a ANPIQP (Associação Nômada de Psicologia Indígena e Quilombola de Pindorama); congressos e publicações sobre Povos Indígenas e Psicologia, promovidos pelo Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (2016); a implementação da Rede de Atenção Psicossocial aos Indígenas (Ministério da Saúde, 2019); bem como a repercussão pública das obras da psicóloga e pesquisadora guarani, Geni Núñez.

mercado internacional. Por isso, ao tentarmos aproximar psicologia e culturas indígenas, precisamos estar atentos para não reproduzirmos o racismo que permeia nosso campo profissional e social, reduzindo-as a meros objetos de estudo exóticos. Questionar a universalização da particularidade branca, ocidental, patriarcal, heteronormativa, capitalista é umas das difíceis tarefas que precisamos fazer, no intento de racializar e politizar a psicologia brasileira, atendendo às reais necessidades de nossas maiorias populares (Costa & Malaquias, 2021).

Dessa forma, achamos importante questionar às psicólogas entrevistadas sobre como as culturas indígenas e a psicologia poderiam se aproximar e relacionar. As entrevistadas 1 e 3 afirmaram que esta relação é direta, uma vez que as narrativas indígenas constituem conteúdos riquíssimos do inconsciente, irmanados aos sonhos, e fazem parte de nossa formação histórica cultural, bem como de nossa linguagem: “Se os mitos gregos têm uma importância enorme e têm, nós temos uma equivalência e não tem porque negar isso” (Entrevistada 3). A Entrevistada 2 exaltou aspectos artísticos e psicopolíticos, apontando para o potencial que as culturas indígenas têm de inspirar a formação de novas subjetividades, antes limitadas pelos estreitos padrões “de um Ocidente inventado”. E complementou:

Só adulta que eu fui entender a falácia disso, a perversão dessa história narrada [...] comecei a entender que isso era tudo uma grande mentira, uma grande farsa, uma grande violência (Entrevistada 2).

Considerando a relação dialética que existe entre as dimensões objetiva e subjetiva, que dizem de momentos da realidade - que é e se faz em movimento -, bem como o aspecto cocriador desta dinâmica viva, podemos partir da observação de aspectos sociais, históricos, políticos e culturais para compreender como o meio participa para a formação do sujeito e seus modos de subjetivação. Ou, podemos também partir do inconsciente, arcabouço da memória coletiva, guardião daquilo que foi ferido, rejeitado, censurado, suprimido e teima em ressurgir,

por meio de sonhos, sintomas e do grito de resistência dos marginalizados. Como observamos no caso clínico apresentado pela Entrevistada 3:

Jurupari apareceu, dia desses, no sonho de uma paciente, ainda que ela não o pudesse reconhecer, por não saber sua história. [...] No mesmo sonho, surgia a referência a uma antiga empregada doméstica com a sílaba “cy”.

Partiremos de um ponto apenas para encontrar o outro, buscando sempre uma compreensão dialética que evite os velhos subjetivismo de nossa ciência e profissão. Para tanto, precisamos estar apoiados sobre uma visão antirracista, que negue a negação do colonizador, dignificando e reconhecendo a humanidade e a riqueza cultural dos povos originários (Fanon, 1968/2018). Somos igualmente orientados pelos referenciais da Etnopsicologia (Ribeiro, 2018), que preconiza o acolhimento psi das diferenças étnicas, culturais e religiosas; e da Psicologia da Libertação (Martín-Baró, 1996), a qual defende um projeto ético-político orientada a sanar as necessidades das maiorias populares, numa perspectiva de transformação radical da realidade. Para melhor visualizar a fala das entrevistadas, dividimos este eixo temático em três categorias: Formação Psi; Demanda Psi; e Atuação Psi.

3.1. Formação Psi

Começemos, então, por refletir sobre os processos de formação – graduações, especializações, mestrados e doutorados - em Psicologia no Brasil. Com pouco mais de 60 anos da regulamentação da profissão, a Psicologia Brasileira ainda se encaminha para uma produção acadêmica autêntica, que contemple as particularidades e sofrimentos de nossas maiorias populares (Antunes, 2012). As Psicologias que surgem na Europa, e se desdobram nos Estados- Unidos, carregam a marca do *ethos* capitalista e tomam como universal o modelo de consciência e subjetivação ocidental branco. Por isso, a entrevistada 2 afirma que: “a gente é muito colonizado, nossa formação é muito eurocentrada.”

Com a divisão internacional do trabalho, os países periféricos do sul global se configuram como as grandes massas proletárias do mundo, assumindo o trabalho braçal, extrativista e mal remunerado que reproduz ciclicamente as violências coloniais-capitalistas fundantes de nossas realidades socioculturais. A Europa e os EUA assumem, em contrapartida, o trabalho intelectual científico, tornando-se exportadores de conhecimento. Assumem, assim, que a experiência e natureza humana se reduz ao contexto ocidental branco capitalista, universalizando suas particularidades subjetivas, enquanto modelo único de ser humano (Pavón-Cuéllar, 2020). Corroborando com esta percepção, a entrevistada 2 afirma: “É uma objetificação geral e um desrespeito completo.”

Nas formações de psicologia do Brasil e da América Latina, apesar de estarmos inseridos no contexto científico, continuamos a reproduzir a lógica do trabalho manual, importando de maneira acrítica as teorias e técnicas das psicologias euro-americanas, forjadas sob outro contexto sociocultural. Reescrevemos, relacionamos, referenciamos, construímos gráficos e tabelas de forma mecânica, sem, entretanto, desenvolver um pensamento crítico reflexivo capaz de questionar as bases ontológicas e epistemológicas das formações em psicologia do país (Pavón-Cuéllar, 2020). Tal dependência epistêmica, denominada por Gonçalves (2019) como colonialidade do saber, nos aliena e distancia das particularidades de nosso contexto sociocultural, bem como das causas do sofrimento experienciado por nossas maiorias populares.

O mimetismo científicista, acrítico e dependente, que orienta as produções acadêmicas da psicologia brasileira e latino-americana, se configura, segundo Martín-Baró (2011), como a fonte da “miséria” do nosso campo de conhecimento e atuação profissional. Inseparável de nosso contexto sócio-histórico e cultural, ela reproduz a miséria de nosso povo, secularmente submetido aos ideais da individualização, privatização, branquitude etc., nas particularidades de nosso capitalismo dependente (Costa & Mendes, 2021). Por meio dele, se reproduz também,

nos cursos de formação em psicologia, a violência epistêmica (Spivak, 1985/2010), a qual desaloja e deprecia os saberes que emanam da experiência existencial e cultural dos estudantes, suplantando-os pelas teorias psicológicas euro-americanas, enquanto pressupostos de uma verdade única, absoluta e universal.

Os povos indígenas, os povos descendentes de africanos também, estão se fortalecendo, em certa medida, estão reconhecendo o valor da sua própria cultura, ancestralidade, história, espiritualidade (Entrevistada 1).

Apesar do aspecto dependente da psicologia brasileira e latino-americana, os debates sobre a descolonização de nossa ciência e profissão tem se ampliado, se aproximando do engajamento político com os movimentos sociais dos negros, indígenas, mulheres, trabalhadores, camponeses e comunidade LGBTQIA+. Em 2012, a Lei nº 12.711, conhecida como Lei das Cotas, garantiu o aumento da representatividade das maiorias populares nas universidades federais de todo país. Mesmo assim, segundo o DIEESE (2016), os negros ocupam apenas 16,5% dos psicólogos do país. Os psicólogos indígenas, por sua vez, não são sinalizados nas estatísticas do DIEESE, o que nos faz supor que esta parcela dos profissionais psi segue invisibilizada. Embora o aumento da representatividade seja essencial na inversão do olhar da psicologia sobre o negro/indígena para o olhar do negro/indígena sobre a psicologia, a construção de uma psicologia antirracista não se limita a isto (Spivak, 1985/2010).

Apesar de central, o tema da racialização da psicologia continua a ser inexpressivo nas formações de psicologia do país - o que se reflete na prática. Nas poucas vezes que o debate sobre o racismo estrutural ganha espaço nos cursos de psicologia, ele surge de modo descontextualizado, superficial, limitado a uma abordagem étnica que silencia as contradições político-sociais (Costa & Malaquias, 2021). No tocante à formação do povo brasileiro, destacando as particularidades e violências impetradas contra os povos indígenas, não encontramos referências que analisassem a recorrência do tema nos cursos de formação psi.

Mais uma vez, devido à escassez de referências, supomos a invisibilidade da questão indígena no âmbito das formações em psicologia do Brasil, como extensão da invisibilidade da questão indígena na sociedade como um todo. Deixamos claro, ainda, que nossa pesquisa não abordou de forma exaustiva as referências sobre o tema, sendo assim parcial e carente de complementações.

Na Tabela 5, reproduzimos algumas das falas das entrevistadas quanto a essa invisibilidade, ao mesmo tempo, que sinalizamos seus desejos de mudança. Aproximando-se deste debate por meio de outro referencial epistemológico, Roberto Gambini (2000) afirma que “a consciência brasileira não sabe como encarar um índio. Não sabe o que ele é. Nela, o índio não tem lugar” (p. 178).

Tabela 5

Psicologia Brasileira e Narrativas Indígenas

Entrevistada nº1	Entrevistada nº2	Entrevistada nº3
“Eu desejo que, no futuro, tenham mais psicólogos e psicólogas que acessem essa dimensão e eu sinto que isso se encaminha para isso mesmo, porque esses referenciais hegemônicos, eles estão se revelando insuficientes”	“[...] desejo que essas cosmologias convidem e realmente a psicologia se abra para sair do seu lugar de branquitude, mais eurocentrada, para outras perspectivas [...] menos branca, menos elitizada também.”	“Uma coisa que de fato eu acredito, que o caminho nosso, da nossa terra, tem que ser por aí [...] alguma coisa que fale com quem nós somos e o que fala com quem nós somos é a herança milenar dos nossos povos ancestrais”

Fonte: A autora.

Contemplando o recorte das intervenções com narrativas enquanto *práxis* psicológica, também não encontramos nas formações em psicologia destaque para o tema ou formas de instrumentalizar os psicólogos sobre como fazê-lo. Apesar das interfaces entre psicologia, arte e literatura, as narrativas, quando surgem, estão limitadas aos referenciais europeus da antiguidade e cosmologia greco-romana. Analisamos e reanalisamos insistentemente a trilogia

tebana, como detentora da verdade do desenvolvimento psíquico do ser humano, universalizando as particularidades da cultura ocidental europeia. Alguns clássicos literários são sugeridos durante os cursos, mas as tradições orais e as artes narrativas populares não costumam ser mencionadas. Quando muito, a intervenção com narrativas é reduzida a livros educativos e objetivos, limitados aos psicólogos que atendem o público infantil.

a formação de psicologia, nem história tem e, quando tem, elas são histórias gregas, dessa antiguidade, dessa coisa mítica grega, desse mundo. (Entrevistada 2)

Não se reconhecem, nas narrativas tradicionais - sejam elas indígenas, quilombolas, sertanejas ou caiçaras - a identidade e os modos de subjetivação de uma experiência cultural alternativa. A imensa diversidade cultural e cosmológica que compõe os territórios imateriais do povo brasileiro é negligenciada, ao passo que os antigos referenciais greco-romanos são exaltados e compreendidos como verdades absolutas da experiência subjetiva humana. É importante ressaltar que não defendemos, aqui, um fechamento xenófobo às narrativas que vem do contexto europeu. Reconhecemos nos mitos gregos e na trilogia *tebana* seu valor simbólico e contribuição para a edificação da ciência psicológica. Propomos, entretanto, que ampliemos nossa visão para outros sistemas cosmológicos que tensionem e relativizem a universalização da branquitude.

é muito mais uma questão de a psicologia tradicional, não sei se seria essa a palavra, mas da psicologia mais formal reconhecer esse lugar, desse universo da ancestralidade indígena, das histórias. (Entrevistada 1)

Por meio da intervenção com narrativas indígenas, objetivamos contribuir para a indigenização da psicologia brasileira e latino-americana, como uma estratégia parcial simbólica que visa deter o embranquecimento subjetivo dos povos colonizados, abrindo espaço para que a existência do indígena possa ser reconhecida em nossa história, sociedade e memória coletiva. Com isso, esperamos ver reverberar no futuro, mediante a invocação de sua essência

no plano simbólico, a assimilação e valorização da existência real dos povos indígenas e de sua contribuição para a construção de nossa cultura e formação do povo brasileiro, latino-americano.

se a psicologia trabalha com a saúde das pessoas que vivem nessa terra, então, queira ou não queira, a matriz primordial da psicologia, as histórias indígenas, elas fazem parte, elas estão em relação (Entrevistada 1).

Pavón-Cuéllar (2020) nos alerta, assim, que a estratégia essencialista não deve ser confundida com os reiterados subjetivismos da psicologia, uma vez que ela se constitui como uma medida parcial, cujo objetivo é abrir espaço no campo simbólico para o reconhecimento futuro da existência e alteridade dos povos indígenas em nossa realidade histórica social. Ele sugere que as cosmologias indígenas têm o potencial de provocar uma implosão politeísta na branquitude subjetiva dos povos latino-americanos, na medida em que elas nos oferecem outros referenciais de ser, sentir, pensar, produzir e se relacionar com o meio socioambiental.

Por meio da intervenção com narrativas indígenas, podemos ainda abrir espaço para que o tema do racismo, da nossa história comum e das memórias familiares silenciadas possam emergir no contexto terapêutico. Lembramos, no entanto, que a intervenção com narrativas indígenas não está dissociada da necessidade dos psicólogos se engajarem politicamente com o movimento indígena e suas reivindicações por direitos e pela demarcação de seus territórios. A intervenção com narrativas indígenas é uma das muitas possibilidades criativas que se abrem a partir dos debates sobre a descolonização e a necessidade de indigenizar a psicologia latino-americana. Com isso, provocamos nossos colegas de profissão a criar outras ferramentas capazes de abordar as complexidades do tema e de contemplar a diversidade de nossa realidade sociocultural.

3.2. Demanda Psi

Discorreremos anteriormente sobre as limitações dos cursos de formação em psicologia no contexto brasileiro e latino-americano, que pouco contemplam os sofrimentos e reais necessidades de nossas maiorias populares. Advogamos pela ampliação dos debates sobre o racismo estrutural, indigenismo, resgate de nossa memória histórica ancestral e descolonização no âmbito acadêmico. Também pelo redirecionamento do fazer psicológico para suas interfaces com a arte, a imaginação e a criatividade. Embora defendamos que racializar e politizar a psicologia brasileira é uma tarefa urgente em nosso campo científico e profissional, não acreditamos que resida na psicologia o poder de descolonizar as realidades objetivo-subjetivas do Brasil. A descolonização é um movimento vivo, secular, expresso pela resistência dos povos indígenas, pelas lutas anticoloniais e pela efervescência artística e cultural do povo brasileiro.

Segundo Martín-Baró (2013), cabe aos psicólogos latino-americanos tomarem um banho de realidade e reconhecerem que nossa contribuição não será decisiva para a resolução dos grandes problemas que atingem nossas maiorias populares. Ele afirma que os dilemas dos povos latino-americanos são fundamentalmente econômicos e políticos, dependendo de forças objetivas e revolucionárias, que excedem a pretensão da psicologia. Cabe a nós, enquanto estudiosos da subjetividade e do sofrimento humano - em extensão, do ser humano em sua concretude histórica, social -, escutar com atenção as reivindicações das lutas sociais, apoiando-as sempre que possível e evitando reproduzir as violências sistemáticas que estruturam nosso modo de sociabilidade capitalista-dependente.

Ao multiplicar os sintomas e adoecimentos coletivos, nossas constituições objetivo-subjetivas demandam por novas possibilidades de ser, sentir, pensar, se relacionar, produzir e existir no mundo. As formações psi devem nos preparar, acima de tudo, para uma escuta politizada das demandas socioculturais que receberemos em nossa *práxis* profissional. Precisamos estimular o pensamento crítico, com a finalidade de não reproduzir as violências sistemáticas que conformam nosso campo de conhecimento, bem como para reconhecer as

causas históricas sociais do sofrimento que se expressa nos indivíduos, famílias e grupos. O racismo, a misoginia, a LGBTfobia, o adoecimento no/pelo trabalho e outros aspectos da sociabilidade capitalista se manifestam rotineiramente em nosso fazer psicológico, independentemente da área de atuação do profissional psi.

Por mais que a colonização, o racismo, o capitalismo, procure higienizar a psique, isso não é possível, então o ser, ele vai adoecendo e, através da doença, se busca formas de cura (Entrevistada 1).

A entrevistada 1 relata que em sua *práxis* profissional é comum se deparar com o sentimento de vazio existencial frente a uma ancestralidade perdida. O empreendimento colonial não invadiu apenas nossos territórios materiais objetivos, por meio do genocídio e da apropriação de terras e recursos naturais. Através do etnocídio, ele devastou também os territórios simbólicos imateriais dos povos originários e, posteriormente, dos africanos escravizados, silenciando violentamente as expressões culturais não-brancas, bem como as memórias coletivas e familiares de seus descendentes (Núñez, 2021).

A Entrevistada 2 corrobora ao afirmar que “o genocídio da população indígena é o nosso genocídio, de todo mundo”. Para Martín-Baró (2011), a recuperação de nossa memória histórica, coletiva e suas expressões familiares é uma das tarefas mais urgentes da psicologia latino-americana. Revisar os relatos da colonização sob outros ângulos que não o do europeu vitorioso, pode contribuir para que reconheçamos as ancestralidades indígenas e negras historicamente silenciadas. No tocante às histórias familiares, observamos que muitos brasileiros não conhecem as raízes ancestrais de sua família - ou conhecem apenas o braço europeu de sua árvore genealógica. Isto ocorre devido a uma maior facilidade para encontrar documentos e registros históricos dos imigrantes europeus, mas também porque as ancestralidades afro-indígenas são consideradas menos importantes, em um contexto

sociocultural que sistematicamente as reprimem e silenciam. Isto fica evidente na seguinte fala da Entrevistada 3:

É preconceito causado pelo medo. É uma coisa tão desvalorizada durante gerações e gerações, que as pessoas não têm esse orgulho de dizer. Ninguém na minha família diz ‘que bom que você escreveu um livro que fala do nosso passado’. De jeito nenhum. Na minha família, também, eu sou a esquisitinha.

O sentimento de *ninguendade* descrito por Darcy Ribeiro (1995) exprime o desenraizamento e a falta de pertencimento provocados pelo apagamento de nossos referenciais históricos e ancestrais. Por estarem obscurecidos e relegados ao plano do inconsciente, esses conteúdos são experienciados muitas vezes por meio da angústia e das múltiplas dependências que visam tamponar aquilo que falta no plano da consciência. A Entrevistada 1 ratifica ao afirmar que a perda dos referenciais diretos - como documentos, relatos e memórias familiares - se expressam, em sua prática psicológica, por meio dos sentimentos de desorientação, falta de sentido e vazio existencial. E complementa:

falta essa referência documental, de ter uma mãe, uma avó, ou mesmo um documento que lhe diga “você veio de tal lugar”, “sua origem é essa”, “era assim na nossa família”, quando falta isso, sobra essa herança grandiosa, essa herança universal, ou essa herança latina.

A perda das memórias familiares é uma das consequências do processo secular de etnocídio, impetrado contra nossos ancestrais indígenas e africanos. Precisamos estimular a curiosidade dos clientes acerca do tema, sempre que esta surgir espontaneamente no contexto terapêutico - e, mais, em qualquer esfera da *práxis* e campo de trabalho psi. Contudo, precisamos também contar com a possibilidade de as memórias familiares terem sido parcial ou totalmente perdidas pelas vias da aculturação. Neste caso, como afirmou acima a

Entrevistada 1, nos restam ainda a memória coletiva e sua herança cultural maior, expressas pelas cosmologias e culturas dos povos *amefricanos*.

Outra demanda recorrente na escuta profissional das entrevistadas 1 e 2 é a angústia e sentimento fatalista experienciados por alguns de seus clientes frente à crise ambiental, gerada pelos modos de vida e produção capitalistas. A Entrevistada 1 refere que, cada vez mais, as pessoas que ela atende e supervisiona demandam por alternativas capazes de restituir sua conexão com o meio ambiente, ao mesmo tempo que desejam reduzir os danos provocados pelos comportamentos consumistas, socialmente estimulados: “O que há de mais próximo, os guardiões da natureza, os guardiões da floresta, são os povos indígenas, então essa é a referência”.

Já para a Entrevistada 2, as narrativas indígenas podem servir como uma ponte simbólica, capaz de promover o resgate da percepção de interdependência entre ser humano e natureza, estimulando as pessoas a imaginarem outros mundos onde cultura e meio ambiente possam coexistir de maneira mais harmônica e integrada. Ela se apoia no conceito junguiano de *Unus Mundus* (um só mundo) para afirmar:

É uma ideia muito cara do *Unus Mundus*, das coisas todas conectadas, que eu acho que vai tudo junto. Quando a gente passa a se sentir parte mesmo daquilo, daquilo ambiente, daquilo... a gente vai entendendo, acho que esse lugar de grande família que a gente é e não se percebe.

A Entrevistada 2 observa também o crescimento da valorização e demanda coletiva pela arte e outras expressões culturais dos povos indígenas. Ela refere trazer, como estímulo criativo, para sua *práxis* na clínica e em saúde mental, obras de artistas indígenas, além de vídeos do *Selvagem - Ciclos de Estudo sobre a Vida*, canal do *YouTube* de Ailton Krenak. Ela cita, ainda, escritores e pesquisadores indígenas como Kaká Werá, Geni Núñez e Daniel

Munduruku. E acrescenta: “nessa última bienal [de arte de SP], que na verdade foi a bienal mais indígena que eu já vi na vida”.

A Entrevistada 1 afirma que outra demanda recorrente em sua escuta psi, é o crescimento das religiosidades que utilizam bebidas ritualísticas de tradição indígena, como a Ayahuasca e a Jurema, além de outras medicinas da floresta como o Kambô, o Rapé e a Sananga. Segundo o IBGE (2010), 63.082 brasileiros declararam seguir espiritualidades de tradição indígena como sua principal forma de religiosidade. As substâncias podem ser consagradas em rituais indígenas, no contexto da pajelança, ou em grupos que assimilaram as medicinas indígenas como parte de outras tradições espirituais, a citar: Santo Daime, União do Vegetal, Barquinha, Umbandaime e outros. Devido à complexidade do tema, a fim de evitar desvios em nossa trajetória epistemológica, nos limitaremos a constatar o crescimento das religiosidades que se baseiam em tradições indígenas, alertando os colegas psicólogos(as) para os benefícios e riscos que estas substâncias podem oferecer à saúde mental de seus clientes. A Entrevistada 1 ainda complementa:

Esses referenciais eram muito mais bem definidos nas tradições originárias, nos rituais, os ritos de passagem, o contato com os anciãos, é muito complexo e fica fora da nossa... da linha de observação mais hegemônica, até da psicologia mesmo, o olhar não vai muito para esse lugar.

Observamos que, após 500 anos Brasil, a ideologia racista, de gênese colonial, que reduziu o indígena ao primitivo, selvagem, animalesco, passa a ser questionada e perder sua força, mesmo que tais movimentos estejam longe de serem hegemônicos. Através das falas das entrevistas, percebemos o crescimento da demanda psi por outras possibilidades de existir no mundo e experienciar a vida. Para a Entrevistada 2, muitos de seus clientes buscam:

outras maneiras de estar no mundo, que são muito mais, para mim, fazem muito mais sentido, elas ajudam muito mais a construir sentido do que isso que a gente vive hoje, que é muito falido.

O resgate das culturas indígenas e suas cosmologias surge, nesse contexto, com um bálsamo aos modos estreitos e padronizados de viver, sentir e se relacionar, de nossa sociabilidade branca ocidental. Por meio do reconhecimento e valorização das culturas ameríndias, reencontramos aspectos fundamentais de nossa alteridade e identidade histórica cultural como povo latino-americano. Com as raízes arraigadas ao solo, por meio da recuperação de nossa memória coletiva, bem como do sentimento de pertencimento com os aspectos naturais de nosso território, podemos reorientar nossos sentidos para reencontrar um *futuro ancestral* (Krenak, 2022).

Nesta busca, a Entrevistada 2 ainda nos adverte para o perigo de mitificarmos o indígena, reificando e fetichizando sua existência, atribuindo aos povos originários a responsabilidade de nos salvar das crises civilizatórias do ocidente e da falência de seus estreitos padrões de consciência; ou, ainda, negando-os enquanto seres relacionais, capazes de dialogar com as ciências e tecnologias do mundo ocidental sem perder sua identidade cultural étnica. Precisamos sustentar a complexidade destas problemáticas, reconhecendo o contexto histórico social dos povos indígenas do Brasil, bem como as violências sistemáticas às quais eles continuam a ser submetidos.

um certo receio de a gente mitificar o índio, sabe? O indígena como alguém que não é. Essa coisa mesmo de um passado, de um lugar... enfim, que a gente vê muito nas discussões das pessoas, “mas indígena não usa roupa”, “já viu índio com celular”, como se o índio fosse um ser não relacional e não estivesse no mundo (Entrevistada 2).

3.3. Atuação Psi

Exercitar a escuta politizada das demandas e sofrimentos experienciados por nossas maiorias populares é uma tarefa que exige novas teorias e técnicas de atuação profissional. A inquietação experimentada pelas entrevistadas, a partir de suas próprias experiências profissionais, as impeliram a (re)criar sua *práxis* psi. As narrativas indígenas surgiram, para elas, como uma das múltiplas possibilidades que o resgate da memória coletiva e da diversidade cultural do Brasil podem proporcionar. Segundo a Entrevistada 1, as narrativas indígenas têm o potencial de “quebrar essa monocultura da consciência mesmo. Isso, por si só, é promoção de saúde.”. A Entrevistada 2 corrobora, ao questionar o individualismo do *ethos* capitalista que permeia nosso campo de conhecimento. Ela afirma:

A gente vive algo muito encapsulado, até quando a gente fala ‘a psique, na minha psique’ [...] a psique é algo coletivo, ela é uma malha. Ela é uma grande malha em que a gente está.

Atestamos, assim, que a atuação psi deve cultivar uma visão totalizante, problematizando as contradições de nossa formação histórica social, bem como a complexidade das demandas que nos chegam no âmbito da *práxis* psicológica. Deve se comprometer politicamente com as determinações sociais do sofrimento experienciado por nossas maiorias populares, questionando o elitismo e a função social de nossa ciência e profissão. Nossa prática psicológica deve ser capaz de identificar, nas entrelinhas, aquilo que está obscurecido na consciência de nossos clientes, mas se constitui com uma das causas centrais de seus sofrimentos e angústias. A atuação psicológica se transforma, assim, em um espaço de cultivo de nossa memória ancestral, de afirmação de nossa identidade cultural, historicamente subalternizada, e de estímulo à nossa criatividade e imaginação libertadoras. Em concordância, a Entrevistada 2 declara: “a psicologia, nessa relação, tem muito a ganhar. Até na prática clínica mesmo, a gente incluir os excluídos”.

Ainda a Entrevistada 2 vê, em sua *práxis* interventiva com histórias indígenas e iorubás, a possibilidade de abrir espaço no contexto terapêutico para que temas, historicamente invisibilizados, possam surgir e serem assimilados no plano da consciência. Contudo, devido ao pioneirismo desta prática interventiva, ela refere ter encontrado algumas dificuldades e resistências na sua trajetória como narradora psi. Afirma que as resistências emergiram, inicialmente, de sua própria experiência subjetiva: “É uma abertura e é realmente se desconstruir [...] porque são outras narrativas, é muito diferente do que a gente... do que eu estou acostumada”. E posteriormente, das determinações do profissionalismo psi, bem como dos próprios colegas de profissão que se referiam à sua *práxis* interventiva como “coisa de macumbeira”. Ela complementa:

O Primeiro Homem, [...] da Betty Mindlin. É muito lindo aquele livro, mas ele tem um tipo de narrativa que eu não sentia que era para a minha prática clínica. Tipo, “do pum, das coisas, sabe?”, ou muito assim “como as coisas foram criadas” de uma maneira que era muito diferente. Imagina, eu tenho uma leitura da mitologia grega. Era muita desconstrução que eu precisava para poder acessar. É muita abertura que eu acho que eu não tinha muita maturidade, muito olhar para isso. Então elas nunca foram muito centrais na minha prática.

Para reconhecer o valor das cosmologias indígenas, foi necessário que ela mesma fortalecesse sua consciência histórica, política e de classe, além de experienciar os impactos e estranhamentos que estas narrativas causaram em sua percepção e subjetividade. O tempo foi seu aliado no enraizamento e assimilação destes outros modos de subjetivação, bem como na ampliação de sua disponibilidade afetiva para acolher aquilo que lhe parecia diferente. Após se aproximar, se distanciar e se reaproximar das narrativas indígenas, ela refere: “com a consciência que eu tenho hoje, eu sei que são histórias que elas não devem ser deixadas, de jeito nenhum”.

Acerca das exigências de profissionalismo e fidelidade às teorias psicológicas, ontológica e epistemologicamente apoiadas sobre as produções científicas do contexto cultural euro-americano, a psicóloga salvadorenha María Milagros López (1985) afirma que, muitas vezes, em nome do autoridade profissional, o psicólogo se vê limitado aos conhecimentos e técnicas obtidas por meio de uma longa formação acadêmica e adequação à ética profissional, em vez de promover outras alternativas coerentes à sua responsabilidade política social. Para ela, a ideologia do profissionalismo legitima nossa atuação especializada diante da sociedade, servindo também como um mecanismo de mediação ideológica, capaz de ocultar as contradições que existem entre a experiência subjetiva do profissional e as teorias e práticas da psicologia.

Ainda segundo López (1985), a ideologia do profissionalismo pressupõe que o saber do profissional é separado e superior ao do cliente, atribuindo-lhe poder e autoridade em decorrência de sua competência e eficiência. Por causa da especificidade funcional de seus conhecimentos, o psicólogo não pode abordar aspectos da vida do cliente, nos quais não se aplica sua competência teórica. Os profissionais agem, assim, de forma a reificar o problema, reduzindo-o a técnicas manejáveis e práticas. Incorrem, dessa forma, no erro da violência epistêmica (Spivak, 1985/2010) e do racismo por omissão - como apreendeu e cunhou Lélia Gonzalez. Para López (1985), a ideologia do profissionalismo visa proteger os profissionais das demandas indiferenciadas de seus clientes, contudo, as limitações que a especialidade do conhecimento impõe acabam por fragmentar a psicologia em grupos de competência distintos, o que gera rivalidade entre os profissionais.

A Entrevistada 3 corrobora com os desafios e resistências relatados anteriormente pela 2, bem como com as insuficiências da ideologia do profissionalismo expostas por María Milagros López (1985). Ela refere que, ao integrar as narrativas indígenas à sua *práxis* psicanalítica, precisou reinventar seu fazer clínico - nomeando-o como “Terapia Cultural”, a

fim de evitar os preconceitos dos colegas de profissão e dar continuidade à sua prática interventiva:

Isso também foi um nome que eu inventei, porque quando eu vi que eu estava usando a cultura o tempo todo, e os psicanalistas ficam incomodados com isso, ficam querendo te rotular, dizer ‘mas isso não é psicanálise’, eu falei ‘está bom, então eu não sou uma psicanalista, eu sou Terapeuta Cultural’.

É esperado que o encontro interétnico promova uma estranheza diante daquilo que sentimos como diferente. As palavras *estranho*, *estranheza* e *estranhamento* foram repetidas diversas vezes por todas as entrevistadas. O estranhamento surge, assim, como afeto condutor da intervenção com narrativas indígenas, revelando as limitações da percepção dos clientes e dos nossos colegas de profissão. A fricção interétnica provocada pelo acesso às cosmovisões e experiências culturais diferentes das que estamos habituados, pode levar à resistência e à reatividade do ouvinte ou do próprio pesquisador, como constatamos no relato da entrevistada 2.

O incômodo gerado pela fricção de mundos pode, também, levar o(a) narrador(a) psi a querer mudar ou censurar partes das histórias, sempre que ele(a) mesmo não conseguir sustentar o estranhamento que as narrativas indígenas podem causar. Aconselhamos firmemente que não o façam. As narrativas indígenas devem ser enunciadas na íntegra, tal e qual foram narradas e/ou registradas pelos próprios indígenas, respeitando a verdade que emana de suas culturas e existências. Constatamos, por meio das entrevistas, que parte do potencial terapêutico das narrativas indígenas reside na capacidade de afetar e se comunicar diretamente com nossos conteúdos inconscientes. Se conseguirmos acolher o estranhamento, observando aquilo que em nós se defende, as narrativas indígenas poderão nos conduzir a novas percepções e novos sentidos de vida. A Entrevistada 1 reitera ao expressar:

Eu desejo, do coração, que essas forças que se encontram preservadas nas histórias, nas lendas, nos mitos, que elas encontrem as nossas consciências abertas para se comunicar com a gente.

Concluimos esta seção, afirmando que a atuação politizada dos psicólogos(as) não os exime de participar e apoiar os movimentos políticos sociais dos povos indígenas em sua demanda por direitos e demarcação de territórios. Neste momento, sugerimos aos colegas que dispam das suas identidades rígidas profissionais, a fim de assumir seu lugar como ser social, político e revolucionário. Recomendamos também que cultivem uma atitude humilde, exercitando a escuta daquilo que excede sua competência teórica e cosmoexistencial. Estar atento às demandas de nossas maiorias populares é um dos pré-requisitos para construirmos uma psicologia brasileira racializada e politizada que não incorra em antigos preconceitos e/ou violências sistêmicas colonizadoras. Por fim, evidenciamos a seguinte fala da Entrevistada 3:

essa é a minha contribuição para a demarcação das terras indígenas, porque eu não posso ir lá marcar o palmo, mas eu posso fazer com que aquela cultura seja passada adiante. Ela precisa ser passada adiante entre os não-indígenas para que eles aprendam a respeitar os indígenas. Porque se eles não respeitam, é isso que a gente está vivendo, nesse momento no Brasil, essa coisa de exterminar quem está tentando salvar os povos que ainda estão isolados, aqueles que sabem lidar com a floresta.

4. Intervenção com Narrativas Indígenas

Quando iniciamos esta pesquisa, nossa percepção acerca do tema estava limitada às cosmologias e contos ameríndios de tradição oral e escrita, em decorrência da experiência da própria autora como narradora e pesquisadora de culturas populares e oralidade. Todavia, concebemos a pesquisa científica como uma flecha: atiramos no que vemos para acertar onde não vemos. Tal percurso resguarda surpresas e descobertas que tornam a busca pelo conhecimento estimulante e encantadora.

Como dissemos anteriormente, a intervenção com narrativas indígenas é uma prática pioneira que carece, ainda, de referenciais teóricos e técnicos. As entrevistas abriram, para nós, a possibilidade de troca profissional e ampliação de nossa percepção para expressões culturais indígenas, até então não consideradas. Mais ainda, apontaram múltiplas possibilidades de intervenção, repertório e benefícios terapêuticos, consolidando as bases desta *práxis* interventiva. A fim de organizar os dados recolhidos nas entrevistas, dividimos este terceiro eixo temático em duas categorias – *Para Intervir com Narrativas Indígenas no Âmbito Psi & Benefícios Terapêuticos* – e dez subcategorias.

Esperamos, com isso, esmiuçar a *práxis* das referidas profissionais com as narrativas indígenas, não só apreendendo tais dinâmicas, limites e possibilidades, como também facilitando novas incursões. Não se trata, pois, de mera apologética, mas de uma análise que contribua para o entendimento sobre o que se debruça e o diálogo a partir do que sinaliza - diálogo este que é movimento. Sugerimos, aliás, aos profissionais que se identificarem com este campo de atuação, que não se apressem a levá-lo para sua prática profissional, preferindo, antes, experienciar o potencial destas narrativas³⁰ em seu próprio campo simbólico subjetivo. Para Matos e Sorsy (2009), “o grande segredo dos bons contadores está na perfeita assimilação daquilo que pretendem contar” (p. 9). Por assimilação, as autoras se referem à apropriação, isto é, processar a história em sua interioridade, para que todo o corpo possa comunicá-la através de gestos, expressões faciais, entonação da voz e ritmo. Por isso, afirmamos que somente ao sermos afetados pelas narrativas indígenas poderemos ser capazes de afetar e conduzir nossos clientes em seus desdobramentos psicoterapêuticos.

4.1. Para Intervir com Narrativas Indígenas no Âmbito Psi

³⁰ Na seção de Anexos consta uma lista de indicações bibliográficas e audiovisuais, sugeridas pelas entrevistadas, para aqueles que desejarem se aprofundar no tema.

Perguntamos às entrevistadas o que era necessário para que as(os) psicólogas(os) pudessem intervir com narrativas indígenas. Elas contribuíram com suas experiências profissionais e, embora tenham chegado às intervenções com narrativas indígenas por caminhos distintos, neste momento demonstraram mais semelhanças do que diferenças na preparação do contexto de atuação, na forma de escolher as narrativas, no ato de narrar, nos desdobramentos do processo criativo, bem como na reverência aos povos indígenas e suas tradições milenares. Acerca da pergunta realizada, a Entrevistada 1 discorre:

Uma coisa muito importante para nós, contadoras e contadores de história, é entrar em contato com histórias, estar sempre ouvindo histórias, lendo histórias, sentando para escutar história que algum mais velho ou alguma companheira, algum companheiro pode nos contar.

A intervenção com narrativas indígenas se inicia antes, na coleta das histórias e na repercussão que elas provocam em nosso campo subjetivo. As tradições orais nos ensinam que narrar histórias não se limita a decorá-las e reproduzi-las. É por nos afetarem, se desdobrando em aspectos de nossa própria experiência, que elas convocam nossa atenção e se inscrevem em nosso corpo. O repertório de um artista narrador está intimamente ligado à sua própria verdade existencial, não podendo ser imposto ou assimilado mecanicamente. Escutar e contar histórias é, por excelência, um caminho de autoconhecimento, capaz de ampliar nossa percepção, nomear nossos conflitos e emoções, e oferecer múltiplas possibilidades de resolução para nossos problemas. (Matos & Sorsy, 2009). Cada psicóloga entrevistada apresentou repertórios distintos e originais, sem convergirem nas histórias mencionadas. Mesmo assim, relataram formas semelhantes de coletar e acrescentar tais narrativas ao seu repertório.

Na preparação do contexto de trabalho e na escuta atenta da(o) psicóloga(o) – não apenas na escuta de seu cliente, mas também daquilo que lhe afeta na relação - todas as entrevistadas afirmaram que a(o) narradora psi deve, antes de tudo, estar nutrida(o) de

narrativas, pois será em sua própria afecção que ela(e) poderá criar intimidade com as narrativas e experimentar do seu potencial transformador. Como afirma, neste trecho, a Entrevistada 1: “Todas as histórias que me tocaram, elas estão como um repertório simbólico e místico mesmo, elas compõem o meu território psíquico”.

Neste lugar de nutrição simbólica, as narrativas se tornam parte viva de nosso território perceptivo e subjetivo, ampliando nossa capacidade de experienciar e atribuir sentido ao mundo que nos rodeia. Compõem tão intrinsecamente aquilo que somos, que passam a surgir sincronicamente em nosso dia a dia e também em nossa atuação profissional. A Entrevistada 2 afirma que, apesar das narrativas emergirem espontaneamente na relação terapêutica, não devemos mencioná-las de forma imediatista ou impulsiva. Antes de tudo, elas precisam ser percebidas e acolhidas conscientemente pelo psicólogo, como elemento revelador do processo contratransferencial. Em vista disto, ela afirma: “eu fico sempre muito atenta se sou eu que preciso daquela história ou se é a outra pessoa que precisa.”

Considerando que uma relação terapêutica bem-sucedida promove a comunicação entre os diversos momentos e esferas objetivas e subjetivas da psicóloga e da pessoa assistida, parte de nosso fazer psicológico consiste em observar as reverberações da relação psicoterapêutica em nosso campo objetivo-subjetivo. O corpo pode ser afetado com emoções, agitações, bocejos e outras reverberações. Ao passo que, no plano psíquico, podemos perceber a emergência de imagens, sonhos, intuições e associações. O processo terapêutico não se limita assim, a aplicar teorias ou lembrar de cada palavra enunciada por nossos clientes, mas também pelo exercício de uma escuta flutuante e atenção difusa, capazes de captar os fenômenos que emergem durante o processo.

Em sua própria terapia e/ou processo de supervisão, o psicólogo deve acolher os conteúdos que emergem, diferenciando suas afecções pessoais daquelas experienciadas pelo seu cliente. Deve se perguntar: para que esta narrativa surge agora? O que esta narrativa me

fala sobre o caso? A imagem narrativa surge e rapidamente e desaparece ou é persistente e continua a ressurgir ao longo dos atendimentos? Após assimilar a narrativa e seu propósito terapêutico no plano da consciência, evitando suas projeções pessoais sobre o caso, o psicólogo estará pronto para intervir com as histórias. Tais prerrogativas podem ser observadas nas falas das entrevistadas, dispostas na Tabela 6.

Tabela 6

Para intervir com narrativas indígenas no âmbito psi

Entrevistada 1	Entrevistada 2	Entrevistada 3
“É um lugar misterioso em mim que se conecta com um lugar misterioso no outro e a história vai convidando, ela vai me chamando”.	“Não interrompo, mas em um outro momento eu deixo um pouco aquilo guardado e sinto se é, aí depois eu convido a pessoa a ouvir.”	“Você tem que metabolizar, você não pode ficar engolindo e vomitando.”

Fonte: A autora.

Sabemos que o ato narrativo não se limita ao campo da psicologia, mas é parte integrante das tradições étnicas, culturais, sociais, espirituais e familiares. Participa também dos campos da educação, das artes, das religiões e da filosofia, servindo como intermediadoras sociais. As narrativas tradicionais, como sonhos da humanidade (Franz, 1990/2019), desdobram as cartografias dos diversos modos de subjetivação e experiência humana. Elas pulsam em nossa vida coletiva, atravessando e se adaptando às roupagens das épocas e das culturas. São igualmente capazes de intermediar as relações entre o sujeito e seu meio socioambiental, entre diferentes culturas e épocas, além de afetar e comover pessoas de diferentes gêneros, faixas etárias e condições socioeconômicas (Matos & Sorsy, 2009). Constituem-se, pois, como patrimônios imateriais ou intangíveis da humanidade, sendo transmitidas pela própria *práxis* humana dos ancestrais aos seus descendentes, através das gerações.

No âmbito psi, as narrativas ganham destaque por seu potencial terapêutico, capaz de nutrir e ampliar o repertório simbólico dos psicólogos e seus clientes, bem como de estimular a imaginação e a criatividade (Franz, 1990/2019). Conservando uma postura crítica em relação aos seus conteúdos, as narrativas podem, de forma geral, ser utilizadas como ferramenta interventiva em qualquer área de atuação psi, em atendimentos individuais ou em grupo, com pessoas de todas as idades, gêneros e classes sociais. O refinamento da escuta e da clareza com que a(o) psicóloga(o) propõe a intervenção será o diferencial entre a utilização de narrativas no âmbito psi e em outras áreas de conhecimento (Franz, 1990/2019).

Ao escolher uma narrativa, o psicólogo deve estar atento – não ao entretenimento, ao potencial educativo e/ou moralizante da narrativa – mas ao seu potencial terapêutico de criar associações e resgatar conteúdos inconscientes. Segundo a Entrevistada 3, uma história, quando bem escolhida e contada no momento certo, tem o poder de colocar em movimento a energia psíquica, resgatando o sujeito da estagnação de sua libido e da multiplicação dos sintomas psicossomáticos. Ela afirma:

A gente trabalha com energia. Queira ou não, o bom psicoterapeuta, seja ele psicólogo, psicanalista, de quem ele seja, ele tem que saber que ele lida com energia.

A Entrevistada 2, por sua vez, relata que o movimento contrário também pode acontecer: o desejo de ouvir uma história pode emergir do próprio cliente. Neste caso, precisamos estar atentos para a necessidade da intervenção narrativa naquele momento. Precisamos levar em consideração se o pedido do cliente está relacionado aos seus modos de defesa e fuga. Caso constate a real necessidade da intervenção narrativa, o psicólogo deve aferir, através da escuta profissional, que desejos e motivações estão presentes no pedido de seu cliente, para, então, escolher uma narrativa adequada à situação. Ainda a Entrevistada 2 refere indagar seus clientes sobre desejo de escutar histórias:

é uma mulher adulta e ela sempre me fala “me conta uma história?” e é muito bonito isso. Aí eu pergunto para ela “você quer ouvir uma história de que? Qual é o seu desejo? De ouvir uma história que fale sobre o que?”

O contexto psicoterapêutico é outro diferencial da narração de histórias no âmbito psi. Todas as entrevistadas ressaltaram a importância de preparar o espaço, no qual a narrativa poderá ecoar. Exaltaram também a necessidade do silêncio e da redução de estímulos, para que se crie um espaço de receptividade interior. A respeito disto, a Entrevistada 3 afirma: “Eu não conto mito nenhum com alguém falando junto, nunca.” Compreendemos que o silêncio não se limita a interromper o fluxo da fala, mas inclui a necessidade de silenciar os pensamentos e comportamentos reativos que pressionam o indivíduo em sua agitação diária. Para isso, as entrevistadas referem utilizar diferentes técnicas de presentificação: sons, aromas, exercícios de respiração, alongamentos e movimentos corporais. Resgatando a pessoa através dos sentidos e da presença no corpo, as psicólogas criam as condições necessárias para que haja “um campo de receptividade maior para essa escuta das histórias” (Entrevistada 1).

No tocante às narrativas de tradição indígena, as entrevistadas chamam atenção para a necessidade de reverenciar os povos originários e suas culturas, citando sempre de onde e através de quem tiveram acesso àquela narrativa. A Entrevistada 1 exemplifica:

Eu faço essa honraria dizendo quem me contou, dizendo de onde veio essa história, lembrando da fonte que deu essa água de beber e eu faço essa honraria também silenciosamente, na minha confiança e na minha fé.

Se a intervenção acontece por meio de uma narrativa de tradição oral, precisamos referenciar quem nos contou, qual a etnia e mais algumas informações adicionais sobre o tronco linguístico e a localização do povo indígena referido. Se a narrativa é de tradição escrita, podemos referenciar, além da família linguística, localização e etnia em questão, também o livro e o pesquisador que recolheu a história narrada. Caso as narrativas venham através de

referências audiovisuais, o psicólogo deve fazer referência à fonte de acesso e também à autoria indígena. Neste último caso, o psicólogo serve de intermediador entre o cliente e a expressão indígena, uma vez que as narrativas audiovisuais propiciam uma escuta direta da obra e/ou do pensamento do artista e do intelectual indígena.

Relembramos, aqui, da importância de manter a integridade das narrativas indígenas, sem realizar censuras ou alterações por parte do narrador psi. Alterar a história pode se apresentar como uma tentação para o narrador que estiver incomodado ou se sentir negativamente afetado pela história. Reafirmamos a importância de acolher o estranhamento provocado pelo atrito intercultural, com finalidade de evitar incorrer em uma postura colonizadora que julga e silencia o diferente, no intuito de adequar as histórias indígena aos modelos narrativos e culturais que lhe são mais familiares. Higienizar as narrativas indígenas, atribuindo-lhes contornos ocidentais, diminui seu potencial terapêutico, uma vez que as distanciam da linguagem onírica e ambígua do inconsciente.

Sugerimos aos narradores psi que só levem para sua atuação profissional histórias já assimiladas em seu campo simbólico, a fim de evitar situações deste tipo. Estando nutrida(o) de narrativas indígenas, a(o) psicóloga(o) revitaliza sua própria subjetividade, questiona sua percepção e se apropria do potencial transformador da imagem poética. Na relação direta entre inconscientes, propiciada pelo vínculo transferencial, a(o) psicóloga(o) será capaz de perceber as imagens narrativas se agitarem em sua dimensão psíquica. Deverá observar aquilo que emerge, sem impulsividade, discernindo a necessidade da intervenção para cada caso, bem como o momento adequado de fazê-lo. Ao intervir, o profissional deverá preparar o contexto terapêutico, reunindo as condições necessárias para que a história seja recebida em todo seu potencial terapêutico. O narrador psi deverá sempre fazer referência à fonte da narrativa, honrando os povos indígenas e seus territórios imateriais, criando pontes entre culturas, com a finalidade de promover o fortalecimento da consciência e memória coletiva de seus clientes.

Percorrendo esse caminho preparatório, o psicólogo poderá finalmente começar a intervir com narrativas indígenas.

4.2. Escolhendo uma Narrativa

Primeira coisa que é necessário, em qualquer âmbito, é respeito. Respeito pela história e respeito por quem ouve.

–Entrevistada 3

Escolhemos uma história ou somos escolhidos por ela? Para experienciar a dimensão do inconsciente precisamos nos tornar “vasos sagrados da cultura” (Entrevistada 3), isto é, precisamos adotar uma atitude receptiva aos fenômenos que emergem espontaneamente em nosso campo objetivo-subjetivo. A receptividade - capacidade de acolher e oferecer continente - é uma das qualidades que viabilizam a experiência direta e numinosa do inconsciente. No processo psicoterapêutico, interrompemos a agitação e a reatividade inerentes à vida cotidiana, para dar um passo atrás e observar o extraordinário: nossas imagens interiores – sonhos, fantasias, devaneios, visões espirituais. Criamos no contexto psicoterapêutico, um espaço transicional que permite o diálogo entre consciência e inconsciente. Para a Entrevistada 2, as narrativas são indissociáveis do caráter relacional, ao passo que afirma:

Acontece muito na relação e é sempre na relação ou minha com a história, ou minha com a pessoa, da pessoa com as histórias.

Se a psicoterapia acontece na relação, isto faz da saúde mental um bem coletivo. Assim, recriamos, no contexto psicoterapêutico, um espaço relacional: entre psicólogo e consulente; entre mundo objetivo e subjetivo; entre indivíduo e sociedade; entre ego e inconsciente. Aprendemos, através dos métodos e técnicas psi, não a adequar o outro aos estreitos padrões da dita “normalidade”, mas a resgatar sua alteridade e inteireza enquanto ser-no-mundo. Para tal, precisamos aproximar corpo e mente, razão e emoção, vida consciente e inconsciente - até

porque eles se produzem um no outro, dialeticamente. Através da relação transferencial e das intervenções psicoterapêuticas buscamos impulsionar a energia criativa e autorreguladora da psique.

Eu acho que toda intervenção terapêutica bem realizada repercute no imaginário no sentido de ampliação. A prova é que as pessoas que estão sendo cuidadas e que estão tendo sucesso na terapia, ficam muito mais criativas. Abre o campo dos sonhos, a pessoa fica com mais vontade de falar sobre os sonhos. (Entrevistada 3)

Para conduzir o cliente pelos caminhos do imaginário, o psicólogo deverá habitar também a dimensão sensível do inconsciente, dedicando-se à sua psicoterapia pessoal, à investigação de seus sonhos, à pesquisa de cosmologias e outras narrativas tradicionais. Deverá também estar atento aos fenômenos que emergem da relação transferencial: afetos, sincronicidades, fantasias e associações. Pois, é apenas por meio do vínculo terapêutico que a narrativa poderá se apresentar de forma precisa. Todas as entrevistadas afirmaram escolher as narrativas a serem utilizadas por meio da experiência intuitiva e da relação estabelecida com seus clientes, como podemos observar na Tabela 7:

Tabela 7

Escolhendo uma narrativa

Entrevistada 1	Entrevistada 2	Entrevistada 3
"Escolho de uma forma muito intuitiva, misturada com esse lugar de estar nutrida de histórias."	"Às vezes eu estou ouvindo alguém falar e me chega uma história, é bem intuitivo"	"é a sua intuição. Que a história chega na hora certa, não adianta você enfiar nada pela goela adentro de ninguém."

Fonte: A autora

A intuição revela a sabedoria intrínseca ao ser, anterior à compreensão racional, possibilitando "a comunicação direta entre inconscientes" (Entrevistada 3). Cabe ao narrador

psi, através da prática, refinar sua escuta intuitiva e intervir de maneira eficaz durante o acompanhamento psicoterapêutico. Para isso, a Entrevistada 3 refere que, no momento narrativo, é necessário abrimos mão do lugar de *Sujeito Suposto Saber*³¹ e das teorias científicas que embasam nossa *práxis* profissional. E complementa: “para o efeito psicoterapêutico, é preciso você se despir dessa vaidade”. Constatamos, assim, que a escolha de uma narrativa não deve partir de uma compreensão intelectual ou meta-direcionada. Em consonância com isto, a entrevistada 2 discorre:

É cada vez menos “essa história é para aquilo”. É muito assim, a pessoa está falando algo, aí me vem uma história e aí eu convido a pessoa a ouvir a história.

Para que a intervenção com narrativas seja verdadeiramente psicoterapêutica, ela não deve estar submetida a conteúdos educativos e/ou moralizantes. Não deve, tampouco, estar restrita à infância como pretendem os contos de fadas e fábulas ocidentais. Para ser verdadeiramente transformadora, a narrativa precisa afetar, provocar estranheza, encantamento, horror, alegria, *insights*, ou seja, ela precisa mover a energia psíquica. A narrativa deve estar viva no campo relacional, ser espontânea e intuitiva como o próprio inconsciente (Franz, 1990/2019). A Entrevistada 2, ainda, reitera: “a gente lança a história, joga essa história e, muitas vezes, é o inesperado, porque o olho da pessoa vai para onde ele quer ir, onde ele tem que ir.”

A Entrevistada 3 percebe que, as histórias indígenas, por estarem mais próximas da dinâmica onírica do inconsciente, tem uma capacidade maior de afetar do que as narrativas, já cristalizadas, de outras tradições culturais. Por não serem submetidas a diversas formas de censura e moralidade, as narrativas indígenas são capazes de abordar com naturalidade grandes temas da experiência humana, tais como a sexualidade, a inveja, a culpa, a ganância, as

³¹ Conceito da psicanálise lacaniana, empregado pela entrevistada 3 de formação psicanalítica.

perversidades das relações, o envelhecimento e a morte (Mindlin, 2014). A Entrevistada 3 discorre:

As histórias [indígenas] têm outra estrutura. [...] Não tem moral da história, é sem moral da história. Por isso pode terminar a aranha se dando bem no final, depois de tanta maldade. Porque é isso, não tem moral, como a vida não tem moral, esta que é a grande verdade. Como o inconsciente não tem moral. A história indígena não tem vinculação com o tempo. O era uma vez na história indígena era uma vez mesmo. Você está no presente, em alguns mitos você está no presente, de repente você vai para o passado, que é a história da Moça do Retrato da Lua³², você não sabe mais em que tempo que você está. E isso é um convite ao mergulho no inconsciente.

O afeto deve, então, ser o condutor da relação transferencial e das intervenções narrativas. Apenas quando se permite afetar, o psicólogo se torna também capaz de afetar o outro. Vimos que é através da relação psicoterapêutica que a história – já presente no repertório simbólico do narrador psi – poderá emergir intuitivamente. De acordo com a Entrevistada 1, para apreender o momento adequado de realizar a intervenção narrativa, o psicólogo deverá estar atento às “sincronicidades” da relação, bem como ao ambiente terapêutico e ao nível de receptividade do(s) cliente(s). E complementa:

Quando eu, no acompanhamento com o outro, percebo que aquele solo está convidando aquela semente, o solo da pessoa está convidando a sementinha que aquela história gerou em mim, aí eu oferto essa história.

4.3. Repertório

Antes de nascer

Eu já era órfão

³² Esta narrativa está presente no livro *Vasos Sagrados*, de Maria Inez do Espírito Santo (2010).

Depois, contaram-me histórias

Quando eu fui uma história

Então, nasci

–Mia Couto

Muito falamos da necessidade do(a) psicólogo(a) narrador(a) estar constantemente nutrindo seus territórios imaginários com cosmologias, contos, imagens poéticas e/ou artísticas. Com o passar do tempo, ele perceberá sua vida imaginal se vivificar, e os personagens das narrativas – deuses, heróis, vilões, sábios – se tornarem uma presença viva e norteadora de sua experiência psíquica. As emoções ganham contornos sutis, que não se limitam a definição e classificação lógica, mas se ampliam em complexas psicodinâmicas, capazes de contemplar diferentes perspectivas e resoluções para uma mesma situação. As narrativas se transformam, assim, em cartografias da experiência humana e multiplicam as possibilidades de atribuir sentido ao mundo e à existência (Matos & Sorsy, 2009)

Todas as entrevistadas afirmaram ter, em seu repertório, narrativas de diferentes culturas, sejam elas brasileiras ou estrangeiras. Quando questionadas especificamente sobre seu repertório de narrativas indígenas, as entrevistadas nos apresentaram parte da multidão que habita seu mundo imaginal. Ora discorrendo sobre as personagens de suas narrativas, ora sobre sua trajetória pessoal, a fala das entrevistadas tornou evidente os entrelaçamentos que existem entre a construção de seu repertório narrativo e sua própria experiência objetiva-subjetiva. Por serem tão intimamente conectados, os repertórios das entrevistadas revelaram uma diversidade de referências étnicas, temáticas e possibilidades interventivas.

A Entrevistada 1, por exemplo, refere ter-se aproximado das culturas indígenas em busca de sua ancestralidade indígena perdida. No encontro com o povo Xukuru (PE), ela pôde experienciar um maior pertencimento à natureza, aos rituais e à dimensão do sagrado.

Reconheceu o potencial terapêutico da cosmovisão Xukuru, a partir da transformação e ampliação de sua própria percepção, integrando-as ao seu repertório de intervenções psicológicas.

As histórias do povo Xukuru que eu costumo levar para a clínica, são histórias de conexão com o sagrado, são histórias de reconhecimento desse lugar encantado que faz parte da realidade, da existência.

Ela reconhece na tradição oral do povo Xukuru (PE) a existência de um “mundo alzado” (Hillman, 2010), vivo, sobre o qual a subjetividade humana pode se projetar e se relacionar. A relação dialética entre os mundos subjetivo e objetivo atribui profundidade à existência, adornando-a de sentido, pertencimento e encantamento com a vida. A fim de ampliar o repertório simbólico, afetivo e imaginário daqueles que se queixam de falta de pertencimento, tédio, apatia, desconexão, desânimo e desencanto com a vida, a entrevistada 1 refere utilizar, em sua *práxis* clínica, as narrativas dos seres encantados³³ que compõem a cosmovisão Xukuru:

Histórias da relação do povo Xukuru com os encantados, que são esses seres da natureza, que somos nós também, vários encantados são seres humanos que foram plantados, que o espírito abandonou o corpo e o corpo foi plantado na terra ou os encantados também são seres da natureza.

A entrevistada 1 nos chama atenção, ainda, para a relação direta que o povo Xukuru estabelece com os conteúdos vívidos do imaginário. Ela afirma, em sua perspectiva junguiana, que o inconsciente tem correspondência com o meio ambiente, projetando-se sobre ele constantemente. Ainda para a psicologia junguiana, a psique tem uma natureza objetiva e experiencial, que foi negada pelo cientificismo cartesiano e outras dicotomias que marcam a

³³ O povo Xukuru (PE) se refere aos seres encantados como espíritos das plantas, animais, montanhas e elementais.

cultura ocidental. Por meio do antropocentrismo, a natureza se torna separada e distante do ser humano, reduzida a recursos e matéria-prima (Bilibio, 2013). A entrevistada 1 reflete sobre a crise ambiental, como um reflexo das crises sociais e relacionais que estabelecemos com o meio ambiente e a aponta para as histórias do povo Xukuru, enquanto capazes de resgatar, inicialmente no plano simbólico e imaginário, a intimidade e o encantamento da pessoa integrada ao seu meio.

Apoiados sobre outra perspectiva ontológica, compreendemos que o *ethos* capitalista, em sua gênese e desenvolvimento coloniais, marcado por aspectos como o racionalismo cartesiano e o positivismo, reduziram a compreensão da realidade ao que é objetivo e palpável, condenando as emoções, a imaginação e outras experiências da subjetividade humana ao que é infantil, ilógico e irreal. Podemos observar a imposição desta lógica racionalizante na ideologia racista que impôs violentamente a branquitude subjetiva aos povos originários, desvalorizando as cosmologias e culturas indígenas ao julgá-las como primitivas, infantis, místicas e pagãs. O racismo estrutural permeia nossa sociabilidade ocidentalizada e impulsiona violências sistemáticas, como o etnocídio e o epistemicídio.

Compreender a realidade objetiva da psique, isto é, a experiência sensível e imaginal também como parte realidade, pode nos aproximar da forma como as culturas indígenas experienciam as narrativas no interior de suas culturas, bem como da relação que estabelecem entre elas e o meio ambiente. A assimilação deste conceito pode, ainda, auxiliar os narradores psi, que realizam intervenções com narrativas indígenas, a evitar as armadilhas estruturais que compõem esse campo de conhecimento. O atrito provocado pelo encontro dessas culturas pode também oferecer ao ouvinte novas formas de vivenciar a própria imaginação, ao se permitir estabelecer uma relação mais direta com o inconsciente, projetado sobre o meio. Em consonância com isto, a Entrevistada 1 discorre:

Conta a história que um indígena estava procurando respostas, procurando ajuda e subiu em uma serra lá, se perdeu em uma montanha e apareceu a nossa senhora das montanhas, essa deusa Mãe Tamain, e ajudou ele, mostrou caminhos para ele. E todo o povo Xukuru reconhece essa entidade que mora lá, não é que ela ‘ah, é uma história’, ela mora lá, ela está lá, Mãe Tamain, ela é a guardiã daquelas serras. E o guardião do Ororubá, que é uma ave que protege, que avisa.

A Entrevistada 2, por sua vez, relata que, ao iniciar sua trajetória como narradora psi, há mais de vinte anos, tinha seu repertório de narrativas indígenas composto por contos e cosmologias coletados sobretudo em livros. Ela cita diretamente os autores Leonardo Boff, Betty Mindlin, Câmara Cascudo e Maria Inez do Espírito Santo. Sobre o livro *Casamento entre o Céu e a Terra* (Boff, 2001), ela afirma: “eu era muito apaixonada por essas histórias, muito fascinada pela coisa mesmo imagética”. Ela nos chama atenção para o cuidado que o narrador psi precisa ter ao coletar narrativas indígenas no meio literário:

Primeiro é você saber que história você está contando. Se essa história, se essa versão que você está contando é uma versão séria, séria entre aspas, mas se ela realmente foi coletada por alguém que é sério, alguém que é indígena, que tem um lugar de fala, que pode contar aquela história.

Garantir que a narrativa foi coletada de forma respeitosa e confiável, sem sofrer alterações ou adequações aos padrões literários do mercado editorial, deve ser uma das preocupações dos narradores psi que pretendem intervir com narrativas indígenas. Para a Entrevistada 2, precisamos garantir o lugar de fala das culturas indígenas conservando o olhar crítico para a lógica de mercado, fundamentada pelo lucro e pelo utilitarismo. A entrevistada 3 reitera a necessidade de observarmos o lugar de fala dos indígenas, sobre suas próprias culturas e experiências cosmológicas. Ela discorre:

Contar eu também sinto que eu posso, mas assim, desse registro ser um registro sério, porque eu fico pensando como a questão também da própria negritude, muitas pessoas se aproveitam também disso como uma mercadoria.

Ainda a Entrevistada 2 refere ter incluído as narrativas indígenas em seu repertório no início de sua trajetória como narradora psi: “usei muito, muito, muito. E, depois, eu acabei deixando um pouco.”. Refletindo sobre como se deu esse distanciamento, ela relata que a estrutura das narrativas indígenas e suas temáticas lhe causaram estranhamento e não pareciam ser adequadas ao profissionalismo psi no âmbito da clínica e da saúde mental: “É uma abertura e é realmente se desconstruir (...) porque são outras narrativas, é muito diferente do que a gente... do que eu estou acostumada.”. Após refletir sobre as causas e condições envolvidas neste distanciamento das narrativas indígenas, ela arremata: “agora eu pensando, eu não tinha essa dimensão, a potência do que aquelas histórias tinham, então elas acabaram ficando um pouco.”

Foi a partir da efervescência política e artística das lutas indígenas que a Entrevistada 2 viu ressurgir o interesse pelas narrativas indígenas em sua *práxis* psi. Mais amadurecida profissionalmente, ela percebeu que se sentia mais à vontade para intervir com histórias indígenas em grupos terapêuticos do que individualmente: “acho que as histórias indígenas, elas têm uma cara de grupo”. Manteve algumas histórias de tradição escrita em seu repertório, mas também o renovou ao adicionar narrativas audiovisuais e obras de artistas indígenas. Ela cita diretamente as obras dos artistas Daiara Tukano, Jaider Esbell e Gustavo Caboco. Dentre os intelectuais indígenas, ela cita a psicóloga Geni Núñez e o filósofo Ailton Krenak.

Eu fiquei meio presa no livro, mas, na verdade, se a gente sair para narrativas, eu tenho trabalhado com muitas narrativas desses artistas. Tanto do Esbell, da Daiara Tukano, do Gustavo Caboco, alguns bordados dele que eu levo também para a prática clínica como estímulos, como referências. E esse trabalho do Krenak, que eu acho

maravilhoso. Esses vídeos do Flecha Selvagem. Eu levo para [sala de] aula, levo para o consultório.

A Entrevistada 2 afirma utilizar as narrativas indígenas também como estímulo poético e ponto de partida de atividades arteterapêuticas e de desenvolvimento do processo criativo. Nutrindo o imaginário de seus alunos e clientes com diversas referências artísticas e culturais, ela abre espaço, em sua *práxis* psi, para temas como anticolonialidade, gênero-raça-classe, corpos-políticas, multiplicidade e diversidade da vida, pertencimento do humano à natureza.

Por fim, a Entrevistada 3 refere que seu repertório de histórias indígenas é amplo e se formou ao longo de mais de trinta anos de pesquisa sobre culturas indígenas. Seu primeiro acesso às narrativas indígenas veio através do professor e pesquisador de cultura popular Fernando Lebeis. As histórias de tradição Tupi-guarani, *Ceiuci* e *O Comedor de Cobras*³⁴, foram apreendidas oralmente nestes encontros e até hoje fazem parte do seu repertório de intervenções clínicas. Ela refere ter ganhando de uma cliente, posteriormente, o livro *Moqueca de Maridos* (2014), aproximando-se também das narrativas indígenas coletadas e transcritas pela antropóloga Betty Mindlin.

Ainda a Entrevistada 3 relata que a maior parte dos mitos e contos de seu repertório vêm de culturas indígenas ligadas ao tronco linguístico Tupi-guarani. Em menor número, agrega também as cosmologias dos povos da floresta amazônica, ligados à família linguística Pano. Os temas arquetípicos do Feminino – a mãe devoradora, a mãe doadora, a instituição do patriarcado, a interdição do desejo feminino, a teimosia das mulheres insubordinadas - foram norteadores para sua pesquisa sobre cosmologias indígenas. Cita, ainda, outros contos indígenas, presentes em sua prática interventiva, tais como *Moça Retrato de Lula*, *A História*

³⁴ Ambos estão presentes no livro *Vasos Sagrados*, da psicanalista Maria Inez do Espírito Santo (2010).

*do Mel, Jurupari, A Mulher de Barro, A Cabeça Voadora; As Icamiabas; O Amante Txopokod e a Menina do Pinguelo Gigante.*³⁵

Seguindo com a Entrevistada 3, ela afirma que, antes de contar uma história, precisamos pedir licença e reverenciar a fonte da narrativa. Ela refere fazer esta honraria silenciosamente, de forma introspectiva, para que obtenha “autorização”, isto é, as condições necessárias para que a narrativa possa ser recebida e ecoar nos ouvintes. Ao narrá-la, ressalta a necessidade de impostar a voz de acordo com os afetos e nuances da narrativa, atraindo a atenção, gesticulando, invocando afetos, e imprimindo ritmo à narração. Ela relata também existir espaço para a espontaneidade e para o improviso na arte da narração, lembrando que a forma dos indígenas narrarem é muito diferente da nossa:

importante é não perder o esqueleto da história. Aquela espinha dorsal da história é que não pode perder, o resto você pode... cada um conta do seu jeito. Isso é muito bom.

Matos e Sorsy (2009) corroboram com a necessidade de, durante a narração de uma história, haver espaços para a espontaneidade e o improviso. As autoras afirmam, ainda, que a “liberdade de criar e recriar” a história com base nos estímulos dos ouvintes, torna a narração mais lúdica e envolvente, criando intimidade entre o artista narrador e seu público.

A Entrevistada 3 refere também que, na arte de intervir com narrativas, precisamos ter paciência e observar o tempo como nosso aliado: “tem que esperar, porque aquilo vai mudar a energia” (Entrevistada 3). Afirma também que não devemos nos apressar com interpretações ou racionalizações sobre a narrativa, mas deixá-la agir no campo afetivo, isto é “dormir com a pessoa” para se aprofundar no campo dos sonhos e do inconsciente:

O efeito da história não vai se manifestar na hora. Não é um espetáculo. Você conta a história e deixa quieto [...] Eu não interpreto a história no consultório, eu só conto. Se

³⁵ Também presentes no livro *Vasos Sagrados*, de Maria Inez do Espírito Santo; alguns estão repetidos no livro *Moqueca de Marido* (2014), da antropóloga Betty Mindlin, apresentando algumas diferenças de versão.

a pessoa volta depois com a história, aí a gente pode fazer “ah, é? Você viu isso? Será que isso tem a ver com isso?”, mas, assim, na hora, eu costumo dizer o seguinte “vai para casa e deixa a história dormir com você”. Porque aí que é o entrecruzamento da história e do sonho. Deixa aquilo agir, ela precisa agir no inconsciente.

O tempo de desdobramento da narrativa no campo do imaginário depende de cada pessoa e pode conduzir a diferentes caminhos interpretativos que, por vezes, excedem a percepção do próprio narrador. Ao afetar o ouvinte, a narrativa inscreve suas imagens na subjetividade daquele que a recebe. Assim, paulatinamente, o sujeito assimila a narrativa, ampliando seu repertório simbólico e suas possibilidades de se relacionar com o mundo. Dessa forma, narrador e narrativa se tornam um. A memória coletiva e a memória pessoal se fecundam e entrelaçam, possibilitando que a tradição oral se perpetue, aos sussurros, de ouvido em ouvido, através dos séculos (Matos & Sorsy, 2009). Para estimular que a narrativa continue a circular e se aprofundar no campo simbólico, a Entrevistada 3 refere concluir sua intervenção terapêutica convocando o cliente a recontar a história recebida, passando do lugar passivo de ouvinte para o ativo de narrador:

Outra coisa importante é dizer ao paciente que quando você ouve uma história, você fica convocado a passá-la adiante. E você deve dizer isso dizendo “história engolida, que não sai para fora, apodrece na barriga, não faz bem, então conta essa história para outra pessoa”. Aí eles sempre dizem “mas eu não vou saber contar”, “sabe sim, sabe do seu jeito”.

4.4. Técnicas Auxiliares

Perguntamos às entrevistadas se elas utilizavam outras técnicas auxiliares associadas à intervenção narrativa. Divergindo em poucos detalhes, as três psicólogas descreveram como organizam suas práticas interventivas de forma coerente e semelhante. Em suas falas, o momento da narração ganha uma atmosfera ritualística, preocupando-se com o espaço no qual

a intervenção será realizada e com o tempo de duração. A partir dos dados recolhidos, fomos capazes de dividir o momento da narrativa em três etapas: (a) preparação, (b) narração, e (c) elaboração.

A primeira etapa consiste na preparação do ambiente terapêutico e do campo receptivo do(s) clientes(s). As entrevistadas concordam que o ambiente deve ser silencioso e reservado, evitando a passagem de pessoas e outros estímulos. Todas as entrevistadas se referem ao silêncio enquanto um grande aliado na preparação do campo receptivo do ouvinte. A Entrevistada 3 relembra a tradição de contar histórias em torno da fogueira e do poder de transe que a contemplação do fogo pode proporcionar: “ao redor de uma fogueira, as coisas se presentificam.”. Por isso, ela busca marcar a presença do fogo em seu ambiente terapêutico com uma fogueira de fato ou, quando possível ou, ao menos, com a chama de uma vela.

As entrevistadas 1 e 2 concordam sobre a necessidade de presentificar o ouvinte antes de iniciar a narração. Ambas utilizam técnicas de respiração para diminuir a ansiedade e “abrir uma escuta, abrir uma quietude, abrir um silêncio dentro para poder receber” (Entrevistada 2). A Entrevistada 1 refere utilizar também, em sua *práxis* interventiva, técnicas de aromaterapia com óleos essenciais, por compreender que o olfato está intimamente ligado à memória, além de despertar o corpo por meio dos sentidos.

A segunda etapa do momento interventivo consiste no ato de narrar. Todas as entrevistadas ressaltaram a importância da voz no momento da narração. A voz, enquanto pulsão invocante (Pereira, 2017), deve estar enraizada nos afetos que aquela narrativa desperta; deve ter ritmo e cadência, sendo capaz de capturar a atenção do ouvinte. A voz – como veículo emocional – afeta o ouvinte antes que se dê a compreensão do texto. Segundo Matos & Sorsy (2009), a percepção auditiva proporciona a experiência de unidade, uma vez que o som se dissipa e nos invade por todos os lados, fazendo com que todo nosso corpo vibre como

totalidade auditiva. A Entrevistada 3 refere gostar de cantar, segurando um vaso nas mãos, para introduzir a narrativa.

eu gosto de passar a mão aqui, eu acho que cria, para mim mesma, uma coisa... uma aproximação com aquilo que eu vou falar [...] eu falo, quem já viu a terra porejar sabe, porque eu já vi.

A palavra é outra grande protagonista da arte narrativa. A força das palavras consiste no que elas revelam e também no que deixam subentendido. Associadas aos gestos corporais, elas pintam cenários imaginários diante do(s) ouvinte(s). Outras brincadeiras com a palavra também podem ser agregadas ao momento da narração. Na cultura popular, é comum iniciarmos e concluirmos o momento da narração com pequenas estrofes rimadas³⁶. Podemos também agregar à narração sinônimos e antônimos, trocadilhos, trava-línguas, aliteraões, enigmas e palavras da língua original da narrativa³⁷. Isto faz do momento narrativo mais lúdico e envolvente, impulsionando o brincar e a criatividade.

Para as entrevistadas, Voz e Palavra também podem ser adornadas, durante a narração, por sons, onomatopeias e instrumentos musicais. Convidar o ouvinte a criar uma sonoplastia para a história pode aumentar o seu envolvimento, além de estimular o corpo, a criatividade e as emoções. Algumas narrativas podem apresentar canções como parte do seu enredo, ou estruturas musicais como a presença de um refrão ou *ritornelo*. Contudo, apesar da música

³⁶ Ex: “acabou-se o que era doce/ tudo que é bom tem um fim/ quero ver quem conta outra/ que seja bonita assim” ou ainda “e repetindo assim/ tintim por tintim/ ainda hoje me espanto com o fim”.

³⁷ Recurso interessante para introduzir palavras de línguas indígenas, como por exemplo: “no alto da árvore tinha um *mutá* (...)” ou ainda “Ceiuci viu os peixes e foi direto, esfaimada, para o *matapi*”. (Santo, 2010, p. 21 e 25). Sugerimos aos colegas que, sempre que possível, preservem as palavras originais que estiverem presentes nas narrativas, buscando também compreender seus significados para esclarecer as dúvidas dos ouvintes.

contribuir para a atmosfera de encantamento e criatividade, as entrevistadas deixam claro que ela é apenas uma ferramenta auxiliar e a narração não depende dela para acontecer.

A última etapa deste processo consiste na elaboração e assimilação da narrativa. A conclusão da narrativa pode ser marcada pelo silêncio, respeitando o tempo de assimilação do outro e/ou por uma instrução simples, como um “dorme com essa história” (Entrevistada 3). A Entrevistada 2 refere convidar o cliente a se expressar espontaneamente a partir da narrativa. Outras atividades expressivas também podem ser associadas à elaboração da narrativa. Todas as entrevistadas afirmaram disponibilizar materiais expressivos como recortes de palavras e imagens, tintas, argila, pedras e sementes. A Entrevistada 1 explica:

A expressão plástica, a expressão artística também [...] pode acompanhar a contação de histórias, no sentido de ajudar, contribuir no processo da pessoa que está sendo cuidada, para pessoa que está ouvindo a história, ampliar e aprofundar a reverberação”

A narrativa serve, neste contexto, como estímulo criativo para o desenvolvimento do processo criativo dos clientes. Os materiais oferecidos pelo psicólogo serão os delimitadores da experiência artística. Dentro destes contornos, o cliente tem toda a liberdade para expressar espontaneamente os afetos e imagens que se desdobraram a partir da narrativa. A expressão artística no contexto terapêutico não tem como objetivo a obra estética ou o aprendizado de técnicas elaboradas. A arte surge, em sua interface com a psicologia, como meio de expressão dos afetos e da vida inconsciente (Ribeiro, 2008). Por ser livre e não direcionada, a expressão artística possibilita que imagens inconscientes emergjam e ganhem corpo. Além de auxiliar no aprofundamento e desdobramento da narrativa, a arte contribui para análise psicoterapêutica ao movimentar o processo criativo do cliente, criando um espaço transcendente, no qual consciente e inconsciente podem se relacionar dialeticamente (Silveira, 2015). A Entrevistada 3 complementa:

Tem que passar pelo racional, pelo emocional e virar ato, virar produto, virar ação. Quando você faz esse caminho, você junta os sentidos todos, você vê o resultado daquilo, você experiência com as mãos, seja costurando, seja modelando, seja colando coisas, você experiência.

As entrevistadas potencializaram a intervenção narrativa ao agregarem técnicas auxiliares à sua *práxis* terapêutica. Todas afirmam que a narrativa, revelada pela voz e pelas palavras, é suficiente em sua força poética e imaginativa. Contudo, ao lançar mão de outras técnicas terapêuticas, as entrevistadas enriquecem nossa percepção para as diversas possibilidades que um cenário narrativo pode nos oferecer. A necessidade de presentificar o ouvinte antes da narrativa, e de auxiliá-lo na elaboração após, esteve presente na fala de todas as entrevistadas. Essas etapas podem acontecer de maneira simples ou elaborada, a depender do objetivo da intervenção e das condições do atendimento.

4.5. Benefícios Terapêuticos

Ao longo da análise, extraímos alguns elementos que confluem para uma constatação de que a intervenção com narrativas indígenas possa cumprir um papel terapêutico. No entanto, penso ser necessário aprofundar tal movimento, em face do objetivo da pesquisa. A partir disso, nos debruçamos sobre os possíveis benefícios terapêuticos apreendidos nas falas e que remetem às intervenções com narrativas indígenas das entrevistas, resultando em sete subcategorias, a saber: socioculturais, à natureza; à imaginação e à criatividade; à corporeidade; à memória; ao humor e emoções; para o(a) narrador(a).

4.5.1. Socioculturais.

Às vezes, pela repetição [do contexto social], vão se tornando bestas humanas porque não pararam para ouvir uma história, para pensar que essa confusão existe dentro da gente, que todos nós somos humanos. Quer dizer, ao você abrir para essa coisa de que o que é humano não pode nos assustar tanto, a gente precisa poder lidar com isso, você

quebra esses padrões e, às vezes, antes da pessoa já contaminada com tudo isso ir parar em uma clínica psiquiátrica ou em uma prisão, você consegue que a pessoa transforme aquilo dentro dela (Entrevistada 3)

Todas as entrevistadas observaram que a intervenção com narrativas indígenas trouxe benefícios para a relação dos clientes com o meio social, familiar e histórico-cultural. A Entrevistada 3 afirma que “tudo que age, terapêuticamente, de uma forma positiva, muda a nossa relação com o meio. Quanto mais não seja para aumentar nossa autoestima.”. Para ela, a arte da narração é necessariamente social uma vez que ela acontece no encontro. A narração só pode existir na relação entre narrador e ouvinte(s): “depende de muitas coisas. Eu acho que repercute dependendo de que meio a pessoa vive.”. Repetidas aos sussurros, as narrativas de uma cultura - mitos, contos, redondilhas e imagens poéticas - constituem uma tradição quente, oral, passada de pessoa para pessoa, através dos séculos. De acordo com Matos e Sorsy (2009), se a percepção do som, por um lado, incorpora e unifica, associando-se à ideia de grupo, cumplicidade e coletividade; a visão associada à leitura, por outro lado, isola e separa. Compreendemos, assim, a oralidade enquanto uma mediadora social da vida comunitária e sensível de um povo. A Entrevistada 2 corrobora com a seguinte fala:

Celso Sisto tem uma fala que eu acho muito linda, que ele fala ‘quando a gente conta uma história, a gente sai do consumo solitário e vai para o consumo solidário’

A Entrevistada 1, por sua vez, afirma que as narrativas têm o poder de restituir “a comunidade na pessoa”. Para ela, o momento narrativo permite que as relações saiam da mecanicidade cotidiana para experienciar o contato com o extraordinário, com os afetos e imagens inconscientes: “as relações, elas saem do ordinário também”. Esta partilha subjetiva desperta sentimentos de união e pertencimento, fortalecendo os laços comunitários e/ou familiares. A Entrevistada 3 reitera:

Às vezes é terapêutico sem ser no âmbito do consultório, é terapêutico em uma questão familiar. Por exemplo, histórias da herança africana, às vezes no âmbito familiar você identifica uma coisa ali.

As narrativas tradicionais de uma cultura – cosmologias, contos populares, imagens poéticas e do sagrado – são organizadoras das relações entre o indivíduo e seu meio socioambiental. Através delas aprendemos a ver e a dar sentido ao mundo. Estabelecemos princípios morais de convivência, compartilhamos conhecimentos e memórias ancestrais. A riqueza imaterial de um povo é habitada pelos seus símbolos e imagens arquetípicas, organizadas por meio de narrativas mito-poéticas. As narrativas indígenas, por sua vez, contêm os modos de subjetivação desta terra. Abarcam a sensibilidade dos povos originários que se desdobrou, através dos séculos, a partir da relação íntima com este solo, os seres vivos, os elementais e as estrelas. Elas contêm a memória viva e milenar deste território, devendo ser valorizadas e protegidas enquanto patrimônio imaterial da cultura brasileira (Boff, 2001). A Entrevistada 2 reforça:

as histórias indígenas, é tipo desalienar também a pessoa. Acho que traz essa possibilidade de acessar esse conhecimento dessa pertença que a gente não tem.

Todas as entrevistadas observam nas narrativas indígenas um potencial de descolonização e desalienante. Para a Entrevistada 2, “as histórias indígenas, elas têm mais mesmo essa coisa anticolonial”. Se considerarmos que o individualismo é um dos aspectos que compõem o *ethos* capitalista (Pavón-Cuéllar, 2020, p. 340), fragmentando os laços socioculturais para melhor dominá-las, podemos pensar que os atos que fortaleçam a identidade cultural e os laços de coletividade podem contribuir para horizontes anticapitalistas e anticoloniais.

Para além disso, as narrativas indígenas são capazes de ampliar nosso imaginário e inteligência simbólica, ao resgatarem uma herança cultural maior, abrindo espaço na

consciência coletiva para o reconhecimento da riqueza imaterial dos povos originários. Lembramos que esta é uma estratégia parcial que visa “precipitar a irrupção real da existência do indígena mediante a invocação de sua essência no simbólico” (Pavón-Cuéllar, 2020, p. 342, tradução nossa). Pretendemos com isso que a existência real dos povos indígenas historicamente reprimidos pelas múltiplas violências colonial-capitalistas, possa ser assimilada como parte fundamental de nossa consciência e memória coletiva. Para a Entrevistada 1, “essa ancestralidade indígena, esse reconhecimento já é um movimento de saúde”.

As narrativas indígenas podem contribuir para uma apreensão de si menos alienada ao meio, ao contexto em diferentes aspectos, como: (a) reorientando a subjetividade para a simbolização de seu meio – fauna, flora, clima; (b) ampliando a percepção para outras possibilidades de ser, sentir, pensar, produzir e se relacionar; (c) oferecendo alternativas ao consumo de subjetividade homogeneizadora, ofertada pelo mercado capitalista; (d) dissolvendo preconceitos históricos que situam os povos originários em uma lógica racista de inferioridade e primitivismo. Reconhecer e valorizar as constituições objetivo-subjetivas destas terras é um ato psicopolítico que pode contribuir para o fortalecimento de nossa memória e identidade coletiva. Por isso, mesmo a partir de outra tradição ontológica, Gambini (2000) se aproxima desta compreensão para afirmar que “cada história ou mito indígena seria como uma autorrepresentação da psique ‘brasileira’ de todos os tempos falando de si mesma.” (Gambini, 2000, p. 24).

A Entrevistada 2 afirma que nutrir o campo afetivo e imaginário de nossos clientes também se constitui como um ato psicopolítico, uma vez que é através da imaginação e da criatividade que o ser humano reencontra sua alteridade e capacidade de transformar o meio. Descolonizar nossos territórios imaginários se torna, assim, uma das muitas ações que precisamos empreender na complexidade que compõe o intento de descolonizar nossa realidade sócio-histórica cultural. Por meio do resgate e da valorização das cosmologias indígenas

pretendemos criar pontes interétnicas e interculturais, capazes de evidenciar nossa realidade social fragmentada, além de ampliar nossas referências simbólicas para que possamos imaginar um futuro “em que cabem todos os mundos” (Acosta, 2016, p. 87). Assim, a Entrevistada 2 arremata:

Precisa muito a gente estar sensível. Acho que as histórias, as narrativas indígenas podem ajudar a gente a ficar mais sensível para o cuidado. E isso é político, o cuidado coletivo é político.

Contudo, ressaltamos que tal processo não é passível de ser feito apenas subjetivamente; não há descolonização meramente subjetiva, assim como não há descolonização do indivíduo ou disso tudo pela via da psicologia. Tudo isso nos demonstra que a necessidade de questionamento e de um horizonte (e processo) de descolonização da psicologia vai para além dela, dizendo de um amplo e coletivo movimento de os explorados e oprimidos se libertarem de suas condições de exploração, opressão e alienação - movimento este que deve conformar as trincheiras, pressupostos e horizontes da psicologia.

4.5.2. À Natureza.

Todas as entrevistadas afirmaram, de maneira uníssona, que as narrativas indígenas se diferenciam das narrativas de outras culturas pela forte presença e valorização do aspecto da natureza. Para a Entrevistada 1:

A relação com a natureza, com as plantas, com a terra, com o céu, com a chuva, com as estrelas, com o sol, com os animais. Acho que isso é muito marcado nas histórias indígenas, mais do que em histórias de outras tradições.

A Entrevistada 3 relata que, por meio das cosmologias indígenas, o narrador e o ouvinte são convidados a retornar para “a observação da natureza”. Ao passo que a entrevistada 1 corrobora, afirmando que as histórias indígenas têm o potencial de “nutrir esse canal de conexão com o mundo orgânico”. Nossa compreensão de natureza, aqui, não se limita ao meio

ambiente – rios, pedras, plantas, animais e corpos celestes. Compreendemos também a psique enquanto uma expressão da natureza (Bilibio, 2013), dotada de vida própria, dinâmica e espontânea, e vivenciada por meio das emoções, da imaginação, dos sonhos, das fantasias, da criatividade, da sexualidade e outros frutos de nossa vida subjetiva. Para a Entrevistada 2:

Acho que essas histórias, elas dão uma outra dimensão de relação com a natureza, que é menos natureza fora, é muito mais a gente também como sendo natureza.

Para ela, as cosmovisões ameríndias se aproximam da percepção junguiana de *Unus Mundus*, uma vez que reconhecem a existência de uma interconexão sensível e inseparável entre os seres vivos, a Terra e o Universo como todo. A psique se manifesta, nesta perspectiva, como um rizoma de relações que reúne os seres vivos em uma teia de interdependência e pertencimento (Bilibio, 2013). Para que a relação com o mundo objetivo possa se estabelecer, a psique opera por meio da projeção. Natureza objetiva e subjetiva se encontram e sobrepõem, formando, assim, um só mundo. Esta projeção primordial, capaz de intermediar as relações entre o indivíduo e seu meio, foi nomeada por James Hillman (2010) como *Anima Mundi*. A Entrevistada 1 reitera, a partir de sua própria experiência:

Acontece uma experiência mística naquele lugar, uma experiência transcendental, uma experiência espiritual, que conecta com a alma, que conecta com aquele tataravô, que conecta com a sabedoria das estrelas, das pedras.

A *Anima Mundi* (Hillman, 2010) acontece no encontro da subjetividade - de uma pessoa ou grupo sociocultural – com o mundo objetivo. Ela cria pontes de sentido e pertencimento, oferecendo intimidade e profundidade à relação entre a pessoa e o meio ambiente. Ao experienciarmos o mundo alçado, passamos a perceber o meio ambiente, não apenas como um cenário ou paisagem inanimada, mas como vivo, pulsante, dotado de sabedoria intrínseca: “Os seres não são ordinários, eles são guardiões de histórias, de sentidos” (Entrevistada 1).

A escritora nigeriana Chimamanda Adichie (2019) nos alerta para o empobrecimento da percepção que decorre da imposição de uma narrativa única, racista e excludente. Ela questiona a colonização do imaginário nigeriano – o qual, resguardando suas singularidades, se aproxima do aspecto colonizado do imaginário brasileiro - promovido pela produção e consumo capitalista de uma subjetividade homogeneizadora, que universaliza a particularidade ocidental branca. Consumimos, por meio de livros, filmes, moda, música, jogos, publicidades etc., os modos de vida europeus e estadunidenses, bem como a simbolização de sua fauna, flora, clima e festas culturais.

Todos os meus personagens eram brancos de olhos azuis, brincavam na neve, comiam maçãs e falavam muito sobre o tempo e sobre como era bom o sol ter saído [...] O que isso demonstra é o quão impressionáveis e vulneráveis somos diante de uma história, particularmente durante a infância (Adichie, 2019, pp. 26-28)

Como sugere Adichie (2019), passamos a desejar conhecer a neve e ter um “natal de verdade”, desenhamos macieiras no jardim, elegemos a Águia como nosso animal de poder. Assim, somos alienados para as riquezas do território que habitamos, tornando-o estranho e distante de nós. Como seria possível amar e valorizar nosso meio ambiente, fauna e flora sem estabelecermos, com ele, uma relação íntima e subjetiva?

Por meio das narrativas indígenas, aprendemos a simbolizar o território brasileiro e a criar relações afetivas que nos aproximem dele. Nelas, a arara se torna o primeiro pássaro a voar no céu no tempo da criação³⁸ (Tupi-Guarani); o tamanduá-mirim se transfigura no dono dos cantos, das danças e da música, tendo também o poder de adivinhar o sexo do bebê antes do nascimento³⁹ (Kaingang); a serra do Ororubá abriga o espírito vivo de mamãe Tamain, a

³⁸ História de criação do tronco-linguístico Tupi-Guarani que escutei oralmente através do Kaká Werá e também é narrada por ele, em uma versão diferente, no audiolivro *Poranduba* (Casoy, 2009)

³⁹ História Kaingang (tronco linguístico Macro-Jê) presente também no audiolivro *Poranduba* (Casoy, 2009)

Nossa Senhora das Montanhas⁴⁰ (Xukuru). Dessa forma, a *anima mundi* (Hillman, 2010) expressa um mundo vivo, encantado, extraordinário, capaz de nutrir a vida subjetiva, nortear as relações e multiplicar as possibilidades de sentir, experienciar e atribuir sentido à vida. A Entrevistada 1 corrobora:

É uma sensação de que tem um lugar da nossa alma, das nossas inquietações, que está conectado com esse lugar da natureza, ou dessa ausência da natureza, desse afastamento.

A sociabilidade capitalista, imposta violentamente por meio do colonialismo e imperialismo, abriga em si crenças e visões de mundo fundamentalmente opostas aos conceitos de *Unus Mundus* e *Anima Mundi*. Marcadas pelo pensamento antropocêntrico, as sociedades ocidentalizadas percebem o ser humano como superior e distante da natureza. Numa esteira marxiana, temos como uma das formas de alienação no/pelo trabalho alienado na particularidade capitalista, a alienação do meio, da natureza, o que Marx (2010) denominou de *ruptura metabólica*. A vegetação, o solo, os rios e os animais são reduzidos a recursos e matéria-prima, sob o prisma de uma relação utilitarista e consumista, orientada à acumulação capitalista e, em extensão, à valorização do valor.

O utilitarismo do modo de vida e produção capitalista sinaliza a instituição de relações objetais e perversas entre a sociedade e o meio ambiente. Também observamos relações objetais e utilitaristas, baseadas em práticas predatórias e na descartabilidade, no seio da sociabilidade capitalista (Krenak, 2020). Para a Entrevistada 1, parte das demandas e sintomas que se apresentam na *práxis* psi estão ligadas à perversidade destas violências sistêmicas, as

⁴⁰ História Xukuru-Kariri (PE) recolhida oralmente e enunciada pela entrevistada 1. Alguns etnógrafos referem que esta etnia pertence ao tronco linguístico Macro-Jê, contudo, devido aos processos de aculturação e etnocídio, este povo perdeu o contato com sua língua materna.

quais isolam o indivíduo em uma experiência superficial e mecânica de vida, desvalorizando o contato com a natureza. Ela complementa:

Eu observo o benefício desse lugar do reencantamento frente a uma população que está descrente, desencantada, desesperançosa, triste, desenraizada, poder se reencantar com o universo, poder redescobrir consciência e vida e história e herança abundante.

Os sentimentos de vazio; de solidão e falta de pertencimento; de rigidez e fatalismo; de desorientação, alienação e apatia do indivíduo frente à vida são temas recorrentes na experiência profissional das entrevistadas. Espelhando as questões sociais, também é comum nos depararmos com indivíduos que sofrem de angústia e ansiedade frente às crises do meio ambiente e do clima. Neste cenário, onde os sintomas individuais revelam questões sociais amplas e complexas, cabe ao psicólogo(a) intermediar as relações entre indivíduo e sociedade, entre consciente e inconsciente, promovendo o restabelecimento do fluxo criativo, ao oferecer novas possibilidades de simbolização e subjetivação de seu meio. Valendo-se de uma analogia ou paráfrase, *reflorestar* nossos territórios imateriais significa, pois, resgatar os laços de pertencimento e encanto do sujeito diante da diversidade da vida. Neste sentido, a Entrevistada 3 reitera:

As coisas, para serem de fato terapêuticas, psicoterapêuticas ou fisioterapêuticas, elas têm que estar de acordo com a nossa natureza.

A intervenção com narrativas indígenas surge, assim, como um dos muitos caminhos possíveis para uma “ecopsicologia” (Bilibio, 2013), enraizada em seu território e na reverência aos povos originários. Além de estimular a criatividade e a imaginação, auxiliando no processo de libertação da subjetividade latino-americana de seus referenciais embranquecidos, as narrativas indígenas têm também o potencial de ressignificar nossa relação com os fenômenos naturais, como o tempo, a morte, a doença, o parto, a sexualidade, entre outros. Para a

Entrevistada 1, as narrativas indígenas têm o potencial de restabelecer nossa “confiança no tempo, na natureza, nos elementos.”

Concluimos, assim, que a atuação psi deve promover o diálogo entre o indivíduo e sua natureza subjetiva, criativa e onírica enquanto ser social, estimulando igualmente a simbolização de seu mundo objetivo e imediato. A aproximação destes opostos se constitui como um ato libertador, na medida em que ultrapassa a cisão entre cultura e natureza, moldada pela visão antropocêntrica do *ethos* capitalista. A intervenção com narrativas indígenas surge, pois, como uma estratégia parcial, capaz de ampliar e fortalecer os narradores e ouvintes, estimulando igualmente a imaginação e os processos criativos, necessários à transformação do meio e de nossa realidade sociocultural.

4.5.3. À Imaginação e à Criatividade.

Tudo que tem nome existe!

–Entrevistada 3

Para falarmos sobre intervenção com narrativas indígenas, precisamos olhar através de uma miríade de complexas relações históricas, políticas, econômicas, sociais e culturais. A criatividade e a imaginação surgem como fio condutor deste labirinto, abrindo janelas para sonharmos com outros mundos possíveis. Consideradas enquanto sonhos da humanidade (Franz, 1990/2019), as narrativas tradicionais afloram da mesma fonte criativa e inconsciente de onde emergem os sonhos, as fantasias e as visões espirituais: “É sonho acordado. É a mesma coisa” (Entrevistada 3). Elas se constituem como aspectos centrais da vida simbólica e modos de subjetivação de uma sociedade, compondo sua cosmovisão e identidade cultural. Por isso, afirmamos que as cosmologias contêm a ética e a identidade de uma cultura, participando também da alteridade de seu povo.

O empreendimento capitalista, que se apropriou deste território por meio da colonização, dando início aos países da América Latina, atuou com base no genocídio e escravidão das etnias nativas, bem como da expropriação de terras e suas riquezas naturais. Estas violências objetivas necessitavam ser justificadas ideologicamente, a fim de garantir a continuidade e êxito do projeto de Novo Mundo, fomentado pelas nações europeias. O aparato ideológico justificava as barbaridades da colonização, por meio do racismo e da imposição da moral cristã (Antunes, 2012). O etnocídio, enquanto violência simbólica, agiu de forma a exterminar - ou ao menos tentar - os saberes, memórias, modos de vida e cosmovisões dos povos originários, subalternizados pelo conquistador europeu. Novamente, utilizando-se de analogias, provocou, assim, a devastação dos territórios imateriais, arraigados a este solo, em nome do lucro capitalista e da imposição do monoteísmo enquanto verdade única (Núñez et al., 2020).

as histórias que trazem seres fantásticos, dragões ou cobras enormes, monstros dentro do lago, ou um macaco que falava, ou a fênix, que é uma ave que nunca morre, esses seres encantados que, segundo essas tradições, um dia existiram, compartilharam a terra com a gente. Hoje a gente olha e não tem mais, nem tem esses seres mitológicos mais, um unicórnio, um saci, eles nem existem, até chegando ao ponto de a gente achar que eles nunca existiram, que é mito, que é história, que é lenda, que é imaginação (Entrevistada 1).

As mais de mil culturas, línguas e cosmologias que existiam há mais de 30 mil anos, neste território que chamamos Brasil, foram violentamente oprimidas para serem substituídas pela artificialidade do ideal de branquitude. Para Pavón-Cuéllar (2020), a branquitude se constitui como uma imposição identitária pseudoconcreta, com a qual se preenche a ausência deixada pela supressão etnocida da identidade original. O embranquecimento, como extensão

desta e da lógica racista, é o processo através do qual se branqueia o que não é branco, por considerar o branco superior.

Os indígenas foram acusados de poligamia, canibalismo, nomadismo e de não conhecer o verdadeiro Deus. A catequese e conversão ao cristianismo foi imposta a estes povos, como única forma de perdão, isto é, de escapar da morte e da escravidão, por meio da submissão aos costumes europeus. O etnocídio colonial, entretanto, não se limitou a isto. Atacou diretamente o imaginário local e suas cosmovisões: (a) deturpando símbolos cerimoniais – como, por exemplo, realizando procissões com o menino Jesus adornado com penas vermelhas (Gambini, 2000); (b) distorcendo personagens míticos do imaginário local – o Anhangá⁴¹ foi transformado no diabo cristão, pelo Padre José de Anchieta, em seu dicionário *Arte de Grammatica da Lingoa mais Usada na Costa do Brasil* (Anchieta, 1595); (c) espalhando boatos de que seres encantados tinham sido assassinados – como ocorreu com o Ipujiara, monstro marinho que habitava o litoral brasileiro e, segundo consta em documentos portugueses da época, foi assassinado pelos colonizadores no ano de 1564 (Gambini, 2000); (d) apropriando-se das cosmologias e contos locais para o ensino da língua portuguesa e preparação dos indígenas para guerra, como propôs Couto Magalhães (1876) no mais famoso método de ensino da língua portuguesa da época, *O Selvagem*.

Porque é tão sutil, uma coisa tão delicada que, de certo modo, está distante já, mas faz parte, essa palavra existe, esse ser existe no nosso imaginário e isso modela a nossa consciência, de certo modo. Quando isso sumir, quando isso não existir, que tipo de consciência vai ser compartilhada pela humanidade? (Entrevistada 1)

O genocídio e o etnocídio, enquanto violências sistemáticas, se perenizaram na subjetividade embranquecida do povo brasileiro. O racismo, o extermínio das populações

⁴¹ O Anhangá é um ser encantado, descrito com forma luminosa branca e olhos de fogo. No imaginário local, ele era reconhecido como o guardião da integração dos biomas, onde hoje fica o estado de São Paulo.

indígenas e negras, as intolerâncias religiosas e a supressão de nossa diversidade cultural e cosmológica continuam a ser reproduzidos sistematicamente até os dias de hoje. Apesar das perdas irreparáveis que o colonialismo e o neocolonialismo causaram - e continuam a causar - no apagamento de diversos modos de ser, sentir, pensar, produzir e se relacionar, bem como da diversidade de cosmovisões e formas de atribuir sentido à existência, as culturas indígenas não puderam ser completamente exterminadas. Em consonância, a entrevistada 1 afirma: “é uma esterilização, (...) vai empobrecendo a multiplicidade de formas de existência.”. Graças aos esforços heroicos dos povos indígenas, elas resistem secularmente, resguardando sua identidade e coesão cultural, em diferentes níveis, por meio de suas cosmologias, linguagens, hábitos e memória coletiva. Elas coexistem com o modo de produção e sociabilidade capitalista, constituindo-se como uma dupla consciência, sempre às margens das sociedades ocidentalizadas (Gonçalves, 2019).

Constatamos, por meio deste breve relato histórico, que a imaginação, ao contrário do que pregam alguns psicologismos e subjetivismos de nossa profissão, não se dissocia do mundo objetivo, configurando-se também como um espaço político de resistência: “principalmente nesse imaginário do indígena, de quem é essa figura indígena [...] é muito cristalizado, acho que bate no imaginário colonial” (Entrevistada 2). Ao afirmar suas diferenças cosmológicas, linguísticas e modos de vida, os povos não-brancos defendem sua alteridade e identidade cultural, frente à hegemonia da branquitude subjetiva.

A neurose tem um pouco disso, esse enrijecimento, essa sensação de “é isso e eu estou preso nesse lugar” e a história desconjunta disso, ela desprende desse lugar pragmático, ordinário. Ela reconecta com esse lugar misterioso, especial (Entrevistada 1).

Não queremos incorrer, aqui, em ideais puristas. Após séculos de verdade eurocêntrica, branca, sabemos que apenas os povos indígenas que se mantêm isolados conservam a integridade de suas culturas. Em nosso contexto miscigenado (Pavón-Cuéllar, 2020), muitas

etnias indígenas se encontram em processo de aculturação e extinção. Conservam, entretanto, suas memórias coletivas, tradições cosmológicas e línguas, ainda que parcialmente.

Evidenciamos a imaginação, nesta pesquisa, enquanto um espaço imaterial de resistência política, historicamente alvejado pelos intentos capitalistas e sua conformação colonial. A criatividade, por sua vez, se apresenta como a capacidade de transformar nossa realidade, sendo indissociável da imaginação. Estimular a imaginação e a criatividade de nossos clientes no âmbito psi, por meio da narração de histórias indígenas, é uma estratégia parcial que fazemos no intuito de indigenizar a psicologia latino-americana e deter a branquitude subjetiva, abrindo espaço simbólico para que a existência real dos povos indígenas possa ser valorizada e assimilada no campo da consciência dos não-indígenas. (Pavón-Cuéllar, 2020). Por meio da intervenção com narrativas indígenas, a Entrevistada 1 objetiva a “ampliação de repertório psíquico”, ao passo que a Entrevistada 2 afirma que “alimentar o imaginário é muito incrível, é muito importante.”

Considerando também a dependência ontológica e epistêmico-prática que a psicologia brasileira e latino-americana apresenta em relação às teorias e técnicas psicológicas produzidas no contexto euro-estadunidense, devemos nos manter atentos às reverberações do racismo, do etnocídio e epistemicídio que estruturam as bases ontológicas e epistemológicas de nossa ciência e profissão (Pavón-Cuéllar, 2020). Acreditamos que reconhecer as interfaces entre arte e psicologia, fazendo de nossa *práxis* psicológica um espaço de cultivo de uma subjetividade não-homogeneizada, por meio do estímulo à imaginação e à criatividade, pode também ampliar nossos horizontes profissionais, na medida em que rompe com as vinculações históricas da psicologia ao campo médico patologizante e educativo moralizante. Por isso, a Entrevistada 1 afirma que, adentrar o mundo da imaginação e da criatividade, por meio das narrativas, é como “tomar um banho de cabeça”.

Como observamos anteriormente, a arte da narração é necessariamente coletiva, fortalecendo e intermediando os laços comunitários e culturais de um povo. Paradoxalmente, ela também enaltece a singularidade de cada indivíduo ao permitir-lhe uma imaginação livre, não padronizada, ancorada em seus próprios afetos e referenciais de mundo. O ouvinte ocupa um papel passivo - na medida em que recebe a narrativa - e também ativo - ao dar forma às imagens narrativas em seu palco interior. Ao trocar com o grupo sobre suas percepções, ele adiciona novas nuances de sentido à narrativa, sem nunca se esgotar ou encerrar em uma interpretação única ou absoluta. Assim, as narrativas tradicionais permanecem vivas no imaginário coletivo, sempre se repetindo, ampliando, transformando e aprofundando de acordo com a escuta sensível de seus narradores e ouvintes (Matos, 2009).

De acordo com a fala das entrevistadas, o cultivo das artes narrativas tem o potencial de restituir a capacidade imaginária e criativa daqueles que se sentem enrijecidos, entediados, apáticos e/ou esvaziados pelo modo de vida e sociabilidade capitalista. Para a Entrevistada 1, as narrativas indígenas têm o potencial de resgatar “esse lugar do reencantamento com a beleza”, uma vez que elas resguardam o poder de “redespertar o sentido, redespertar a conexão com o simbólico”. Ainda para ela, o estímulo à imaginação e à criatividade constituem o pilar de seu fazer psicológico, sendo “fonte de saúde mesmo, fonte de bem-estar”. A Entrevistada 3 corrobora com esta visão e complementa:

Eu acho que toda intervenção terapêutica bem realizada repercute no imaginário no sentido de ampliação. A prova é que as pessoas que estão sendo cuidadas e que estão tendo sucesso na terapia, ficam muito mais criativas. Abre o campo dos sonhos, a pessoa fica com mais vontade de falar sobre os sonhos.

4.5.4. À Corporeidade.

Na tradição de contação de histórias, se essa tradição vem de um lugar conectado com a natureza, então estava ali o cheiro da terra, estava ali o cheiro dos animais que

estavam por perto, de uma erva mais cheirosa que estava ali ao redor, o cheiro do fogo, da fumaça... Então é uma experiência sinestésica

–Entrevistada 1

Se, por um lado, a arte narrativa estimula a vida sensível da imaginação, da criatividade e dos afetos, por outro, é na experiência de corporeidade que as narrativas encarnam e se presentificam. A consideração da relação dialética entre corpo e mente já se constitui como um dos benefícios terapêuticos desta prática interventiva, se considerarmos que, no nas sociedades ocidentais, a unidade psique-soma se encontra cindida de maneira conflitante, quase inconciliável (Bilibio, 2013).

Para Matos e Sorsy (2009), a arte do contador de histórias envolve todo o corpo, desde sua expressão facial, gestos, interpretação, imitação da voz, ritmo, interação com seus ouvintes e improvisação. Um corpo vivo e expressivo torna a narrativa mais envolvente e abre espaço para a expressividade daqueles que estão ouvindo. As autoras referem que o corpo só será capaz de encarnar uma narrativa com naturalidade, se antes o narrador passou pelo processo de assimilar a história em sua intimidade, por meio da introspecção das imagens e de sua própria inteligência emocional.

A Entrevistada 1, por outro lado, observa a ativação do corpo do(s) ouvinte(s), através das mudanças de postura e expressão facial: “Repercute. No movimento de encolher ou de relaxar, de abrir o peito ou de mudar a expressão facial”. Ela também chama atenção para a experiência sensorial e sinestésica que a escuta de uma narrativa pode aguçar no ouvinte. O narrador, por sua vez, é convidado a emprestar sua voz e seu corpo para a narrativa. Ela se inscreve em seu campo afetivo e imaginário e se desdobra em sensações, emoções e gestos, durante o momento narrativo. Tornam-se evidentes no ritmo da voz, na respiração, no pulsar do coração, no sentir calor ou frio, nos gestos, expressões e posturas corporais.

A Entrevistada 3 também observa o aspecto sensorial em suas intervenções narrativas e adiciona: "Elas recuperam coisas porque é no inconsciente que a coisa acontece, não é no campo da consciência. Através dos sentidos, é claro". Em diálogo constante, psique e soma se despertam mutuamente, se complementam. Ainda para ela, a intervenção narrativa tem o potencial de agir diretamente sobre o inconsciente, movimentando o fluxo de energia antes estagnado, podendo causar também repercussões em sintomas físicos:

Tudo repercute no corpo. Eu acho que repercute no corpo diminuindo os sintomas físicos. Porque se as coisas fazem a ligação inconsciente que precisam, elas param de ser sintoma. Então a pessoa pára de ter tanto medo, pára de ter tanta ansiedade, pára de ficar doente toda hora. Não porque aquilo ali é remédio, mas porque toda dinâmica psique-soma, toda essa dinâmica se faz com mais naturalidade, com mais harmonia (Entrevistada 3).

Observando especificamente a repercussão das narrativas indígenas sobre o corpo, a Entrevistada 2 afirma que é "quase uma ofensa trabalhar uma história indígena e não convidar o corpo, de alguma maneira", porque elas despertam a "vontade de estar em roda, dá vontade de dançar, dá vontade de cantar. Acho que tem uma coisa que é muito do corpo". A Entrevistada 1 complementa ao afirmar que os sentimentos de coletividade e comunhão são estimulados pelo encontro dos corpos. Eles extravasam o corpo humano e se transbordam também sobre os seres mais-que-humanos que coexistem conosco no momento da narração e além:

E estão todos os serezinhas ouvindo a história também. As formiguinhas estão ouvindo, os passarinhos estão ouvindo... Porque a gente também perde um pouco esse encantamento de perceber que essas consciências estão presentes" (Entrevistada 1).

Ainda ela, nos chama atenção para outras possibilidades de vivenciar a corporeidade na experiência direta com um coletivo indígena e seu imaginário vivo: "[os encantados] chegam para a corporeidade durante os rituais" (Entrevistada 1). A Entrevistada 3 adiciona ao afirmar

que o modo dos indígenas de narrarem suas histórias é muito diferente do nosso: muito mais corporal e expressivo, muito menos explicativo e moralizante. Dentro dos limites da intervenção psicológica, também é possível dar corpo às narrativas, através de atividades expressivas, cênicas, do improviso, da dança e dos cantos populares. Como vimos anteriormente na subcategoria 3.1.3, as entrevistadas se utilizam destas e de outras técnicas auxiliares para convidar o corpo no momento da narração: “fazer sempre uma brincadeira antes, para que o corpo chegue e possa receber” (Entrevistada 2).

A experiência da corporeidade se constitui, assim, como um “vaso sagrado da cultura” (Entrevistada 3), onde a narrativa pode ganhar vida e se perpetuar. Ele recebe e ecoa os afetos e as imagens arquetípicas de uma narrativa, guardando-a consigo, passando-a adiante. Assim, as narrativas seguem vivas, transformando percepções e sendo transformadas por elas, de pessoa para pessoa, através das gerações.

4.5.5. À Memória.

Ailton Krenak [...] Ele falou [...] “a gente não chama de mito, a gente chama de história dos antigos”

–Entrevistada 3

O resgate da memória ancestral é um dos temas centrais dos debates sobre a descolonização da nossa realidade sociocultural. Reintegrar o elemento indígena (Pavón-Cuéllar, 2020), secularmente silenciado pela imposição da branquitude, em nossa memória coletiva, se constitui como uma das iniciativas necessárias para uma psicologia brasileira que pretende atuar de forma politizada. Martín-Baró (2011) define três tarefas urgentes para o processo de libertação da psicologia latino-americana, a saber: (a) recuperar a memória histórica, (b) desideologizar o senso comum e a experiência cotidiana, (c) potencializar as virtudes das maiorias populares.

Perguntamos às psicólogas entrevistadas, se elas observavam reverberações da intervenção com narrativas indígenas à nível de memória. Todas relataram benefícios terapêuticos no sentido do resgate e ampliação da memória - a nível coletivo, familiar e/ou pessoal - em suas experiências profissionais. A Entrevistada 3 afirma:

As histórias indígenas, principalmente para nós, brasileiros, elas estão falando da nossa ancestralidade. Em um campo psíquico, ou seja, um campo em que pode haver uma transformação natural e espontânea, sem precisar de uma intervenção.

O contato com as cosmologias indígenas permite o compartilhamento da memória ancestral de nosso território, bem como de uma parte fundamental de nossa história enquanto povo brasileiro. Como observamos anteriormente, o etnocídio, enquanto violência sistemática, agiu de forma a reprimir e (tentar) exterminar as culturas não-brancas, a fim de melhor adequá-las a um lugar de subalternidade e exploração capitalista. A resistência histórica dos povos originários se contrapôs ao intento colonial, conseguindo preservar, parcialmente, a diversidade de cosmologias e modos de subjetivação desta terra. Embora obscurecida a nível consciente, a memória coletiva de nossa ancestralidade indígena - bem como das outras ancestralidades que compõem nosso país plurinacional - continua a existir, de forma latente, na dimensão inconsciente de nossa coletividade.

Por meio da intervenção com narrativas indígenas, visamos, também, abrir espaço para que o tema da ancestralidade possa emergir no contexto terapêutico e plano da consciência de nossos clientes. A Entrevistada 2 percebe que as narrativas indígenas repercutem: “Na memória coletiva. Acho que, atualmente, muito mais nessa coisa da responsabilização da gente, das nossas feridas, enquanto povo. Das violências...”. Compreendemos, assim, que o resgate das memórias de nossa ancestralidade é indissociável de uma maior conscientização histórica e política, acerca da formação social do povo brasileiro, bem como as violências sistemáticas que estruturam nosso modo de produção e sociabilidade capitalista.

Como afirmou anteriormente a Entrevistada 1, apesar das opressões e distorções da realidade consciente, a psique não se permite higienizar, mantendo o registro inconsciente de nossa história e aspectos culturais. Apesar de silenciadas, as cosmologias e outros aspectos culturais de nossa ancestralidade indígena continuam a pulsar, se atrevendo ao plano da consciência por meio da transmissão de histórias, dos sonhos, experiências numinosas e sintomas biopsicossociais. Ainda para ela:

A história, ela vem com palavras, ela vai para a consciência, mas ela toca nesse lugar sensorial mesmo, de memórias, memórias ancestrais, memórias arquetípicas (Entrevistada 1).

A intervenção com narrativas indígenas surge, assim, como uma estratégia simbólica que visa intermediar a irrupção dessas imagens e memórias no plano da consciência. Abrindo espaço para que, no futuro, a existência real dos povos indígenas e da nossa diversidade cultural possam ser assimiladas e valorizadas enquanto aspecto fundamental da história e formação da identidade brasileira, latino-americana. A Entrevistada 3 afirma que as narrativas indígenas podem nos apontar:

Formas alternativas de lidar com os problemas que se repetem através de gerações, as histórias chegam como professoras que oferecem perspectivas diferentes.

As cosmologias e contos tradicionais dos povos originários já fazem, em certa dimensão, parte de nossa cultura brasileira, sendo amplamente conhecidas pela população não indígena. Algumas delas foram utilizadas, secularmente, como método de ensino da língua portuguesa, proposto pelo Couto Magalhães, em *O Selvagem* (1876). O método tinha como objetivo ensinar o português para diferentes etnias, com o objetivo de preparar os indígenas para a guerra. Consistia em narrar uma história indígena – geralmente de tradição Tupi-Guarani - na língua comum, *Nheengatú*, e depois repetir a mesma história em português. Muitas das narrativas e palavras indígenas utilizadas foram assimiladas pelas diferentes etnias, bem como

pela língua e cultura brasileira. Aqui, citamos as narrativas da origem da Mandioca, do Guaraná, do Uirapuru; narrativas sobre seres encantados como a Caipora, Boitatá, Saci, Iara, Boto Cor-de-Rosa, entre outros.

Por terem sido assimiladas pelo imaginário brasileiro, estas narrativas estão mais próximas da população geral, podendo despertar também memórias afetivas - pessoais e/ou familiares. Por isso, a Entrevistada 1 percebe que a intervenção com estas narrativas tem o potencial de “evocar memórias. Memórias pessoais, inclusive”. Para a Entrevista 2, narrar uma história “é como atirar uma flecha”. Miramos em um ponto e acertamos em outro. Por vezes, a narrativa pode evocar memórias profundas de um pertencimento ancestral. Em outras, suas imagens arquetípicas podem ativar lembranças e emoções da experiência pessoal. A Entrevistada 3 corrobora:

Claro que exercita a memória. E faz com que a pessoa, também, honre mais a própria memória. Ela vai lembrar que a infância dela, a vivência da infância dela, tudo isso é uma história que tem sentido. Isso ela vai lembrar naturalmente, ela vai começar a querer contar as próprias histórias [...] E o que é a psicanálise senão isso?

As entrevistadas 1 e 3 afirmaram utilizar técnicas auxiliares para aguçar a faculdade da memória durante a intervenção narrativa. A 1 faz uso de cheiros e aromas para evocar lembranças: “essa conexão da memória com o olfato é bem significativa, então até na construção de memória, ou na reconstrução”. Já a 3 refere provocar seus clientes após a escuta de uma história, convidando-os para passá-la adiante. Ela refere que a repetição é fundamental para que uma narrativa se aprofunde na memória, configurando-se como um dos aspectos centrais das tradições orais. E complementa:

Você sabe que contar a história exercita a memória, não exercita a memória no sentido de decorar, eu não decoro história nenhuma, não conto a mesma história duas vezes

igual (...) Mas o seu envolvimento emocional com a história faz com que você não esqueça o esqueleto da história. É o exercício da memória.

As entrevistadas também percebem repercussões nas suas próprias experiências como narradoras. Ao inscrever uma narrativa em sua memória, o(a) narrador(a) precisa se sentir afetado pela história ou por alguma imagem poética específica que ela aflora. Percebe, então, que sua inteligência emocional e imaginário se vivificam, uma vez que a narrativa insiste em ressurgir em diferentes momentos, criando pontes com o mundo objetivo ao se presentificar.

Memorizar uma narrativa não é um processo mecânico, lógico-racional. Tampouco um texto teatral a ser reproduzido na íntegra. Ao sermos tocados por uma história, o corpo se comove, a imaginação se torna vívida, recriando a narrativa em nosso palco interior, com a liberdade de nossos próprios afetos e referenciais. Neste encontro entre corpo e imagem, a narrativa vai se gravando na memória daquele que com ela se identificou. Torna-se uma lembrança íntima, indissociável do seu narrador, ressurgindo e adormecendo de acordo com a abertura subjetiva e as necessidades do contexto. A Entrevistada 3 complementa a partir de sua própria experiência:

Você sabe que contar a história exercita a memória, não exercita a memória no sentido de decorar, eu não decoro história nenhuma, não conto a mesma história duas vezes igual (...) Mas o seu envolvimento emocional com a história faz com que você não esqueça o esqueleto da história. É o exercício da memória.

Desta forma, podemos concluir que as narrativas indígenas incidem diretamente sobre a memória dos narradores e ouvintes. De acordo com os dados coletados nas entrevistas, observamos três níveis de repercussão das narrativas indígenas sobre a memória: (a) despertando memórias coletivas de nossa ancestralidade indígena; (b) evocando lembranças afetivas pessoais e/ou familiares; (c) exercitando a faculdade da memória, por meio da

presença, da inteligência emocional e da ampliação do imaginário do ouvinte que se torna narrador.

4.5.6. Ao Humor e Emoções.

Quando a gente convida alguém para ouvir uma história, a gente (...) convida a pessoa a estar em outro lugar, de abrir uma escuta, abrir uma quietude, abrir um silêncio dentro para poder receber. Então isso já, eu acho que já tira a pessoa do mecânico, da ansiedade. Já leva para um outro lugar, mais desacelerado, mais pertinho da alma mesmo

–Entrevistada 2

Segundo Matos e Sorsy (2009), o processo de identificação e empatia com as personagens das histórias são essenciais para o envolvimento do ouvinte no conto. Através da identificação, a narrativa deixa de ser apenas interessante para se tornar um meio de compartilhar com sabedoria, charme e humor as delicadezas da vida.

As entrevistadas também perceberam, por meio da identificação, repercussões das intervenções com narrativas indígenas no humor e inteligência emocional de seus clientes. Para a 2, a intervenção narrativa “de vez em quando cura, às vezes alivia, mas sempre consola”. De acordo com ela, a escuta de uma narrativa, bem amparada pelo ambiente terapêutico, tem o potencial de agir sobre o humor basal, diminuindo a reatividade e a ansiedade características do mundo contemporâneo. Ela observa também que as narrativas indígenas são marcadas pelo bom humor, com enredos engraçados que despertam risadas nos ouvintes: “as narrativas indígenas, elas têm uma coisa do humor que algumas outras narrativas não têm.”. A Entrevistada 3 concorda ao afirmar que o bom humor das narrativas indígenas “está presente mesmo nas coisas que são apavorantes. Ele está ali o tempo inteiro”. E complementa:

Quando o Fernando [Lebeis] contava a Ceiuci, ele falava ‘aí estavam surucucando, as surucucuias foram surucucar’, isso era uma criação dele que eu repito. Eu repito isso e acho ótimo. Todo mundo ri nessa hora, o que é ótimo, que dá uma descarga daquela tensão’.

A Entrevistada 1, por outro lado, ressalta que a intervenção com narrativas indígenas tem o potencial de nutrir emoções necessárias ao enfrentamento da vida e seus desafios, facilitando o desenvolvimento: “até acho que sinto no bom humor, dá uma sensação de alegria, às vezes, e de coragem de lidar com coisas difíceis, nessa coisa do guerreiro”. Matos e Sorsy (2009) corroboram afirmando que é necessário apropriar-se dos sonhos e sentimentos de um herói, para então encarná-lo e levá-lo adiante. A Entrevista 1 também percebe também que as narrativas indígenas - por serem capazes de redespertar o encantamento e a conexão com o mundo natural – podem promover uma postura de humildade e confiança diante da vida:

Esse lugar da confiança no mundo encantado. É muito dolorido achar que tudo é minha responsabilidade e eu conheço tudo que pode me ajudar ou me ferir. Esse lugar de perceber essa confiança no que eu também não compreendo, no que eu não vejo.

A Entrevistada 2 se harmoniza com esta visão, ao afirmar que as narrativas indígenas aumentam o sentimento de acolhimento e segurança dos ouvintes, uma vez que o ato de contar histórias se liga psicologicamente à função da maternagem. Para ela, o aspecto materno se encontra mais marcado nas narrativas indígenas do que em outras, já que elas evocam, muitas vezes, temas como: o contato com a mãe Terra; a valorização do alimento e da harmonia da natureza; além de temas como coletividade, união e pertencimento.

Acho que quando você conta uma história para alguém e ouvir uma história é um colo, um grande colo, então, psicologicamente, essa função da maternagem, de um continente adequado, de um espaço de segurança também”

Por fim, a Entrevistada 3 afirma que tudo que “mexe com os afetos, repercute no humor”. Ela reconhece a arte narrativa como uma grande aliada do processo psicoterapêutico, por ser capaz de se comunicar diretamente com o campo afetivo-emocional, promovendo *insights* e transformações: “dizer isso para o paciente não adianta nada, mas contar uma história (...) é como estrelinhas.”. Sabemos que as transformações que nossos clientes buscam, não ocorrem pelo simples aprendizado lógico das causas de seu sofrimento. De quantas coisas sabemos e não conseguimos pôr em prática? Com vista nisso, reitera:

Não adianta você dizer para a pessoa “isso é neurose sua”. Você sabe que não adianta. Mas, se você conta a história e aquela história diz que você não conhece e que você não pode ter acesso àquilo que você não sabe o nome, você só pode ter acesso àquilo que você sabe o nome, olha que maravilha (Entrevistada 3).

As transformações propiciadas pelo processo psicoterapêutico dependem dos afetos, da experiência viva e impactante do inconsciente. A Entrevistada 3 afirma que, a partir desta abertura subjetiva, a “ligação dos significantes, trazendo novos significados para a vida, se faz naturalmente.”. Cabe ao psicólogo, assim, propiciar aos seus clientes as condições necessárias para que possam experienciar, em segurança e livres de julgamento, os afetos e as imagens oníricas que emergem espontaneamente do inconsciente. A intervenção com narrativas indígenas é uma das ferramentas que o psicólogo pode utilizar em sua *práxis* profissional para promover a regulação do humor basal, o estímulo à empatia e à identificação com personagens que encarnam emoções necessárias ao enfrentamento das dificuldades da vida, o alívio das tensões por meio do riso, um continente materno de acolhimento e segurança, além do estímulo à ampliação e amadurecimento da inteligência emocional.

4.5.7. Ao(à) narrador(a).

Apesar do foco nos benefícios terapêuticos daqueles que recebem a intervenção narrativa na condição de ouvintes, todas as entrevistadas trouxeram em suas falas referências

aos benefícios experimentados pelo próprio narrador. Como discorremos, a arte da narração se passa no espaço do encontro e da coletividade. Assim, podemos afirmar que os benefícios de um momento narrativo se expandem, de diferentes formas, a todos que dele participam. A fim de se tornar um narrador eficaz - isto é, alguém capaz de conduzir e afetar os ouvintes com a narrativa - o psicólogo precisa antes de tudo tê-la experienciado no próprio corpo, afetos e imaginação. O cultivo da vida sensível e a nutrição constante do imaginário fazem do narrador o primeiro agraciado pelo potencial terapêutico da narrativa. Por meio dos benefícios colhidos em sua própria experiência, o narrador psi começará a se apropriar do potencial terapêutico de cada narrativa do seu repertório (Matos & Sorsy, 2009).

A Entrevistada 1 expressa seu sentimento de gratidão e reverência às culturas indígenas, ao afirmar que o contato com as narrativas indígenas são fundamentais para a manutenção de sua própria saúde mental:

é um presente, é uma benção poder estar acessando esse universo, ele é tão importante para a minha própria saúde que, passar isso para o outro, é estender o amor que eu recebo

A Entrevistada 2, por sua vez, relata ser diferente a experiência de narrar e ouvir uma história, percebendo benefícios específicos para o narrador: “é diferente, também, você contar”. Ela afirma se sentir inspirada pela “força dessas narrativas” e refere ter ampliado sua consciência histórica e política por meio do contato com as cosmologias indígenas. A Entrevistada 3, por outro lado, refere ter tido sua percepção transformada por mitos de tradição Tupi-Guarani, como a *Ceiuci* e o *Comedor de Cobras*. Pesquisando e narrando histórias indígenas há mais de 30 anos, ela afirma se sentir honrada pelo acesso e exercício desta “oralidade transformadora”.

Quanto mais eu faço isso, mais feliz eu fico. Às vezes eu não faço e, quando eu não faço, eu fico teimando em ser só a psicanalista.

Ainda a Entrevistada 3 percebe também que uma mesma história, narrada em diferentes ocasiões, é capaz de afetar de formas distintas o narrador e os ouvintes: “cada vez que você conta tem um efeito diferente e é diferente para você.”. Ela conclui afirmando que contar histórias tem um impacto direto no humor do narrador: “contar uma história é ótimo”.

Concluimos, assim, a análise e debate sobre possíveis benefícios terapêuticos da utilização de narrativas indígenas, explicitando o caráter coletivo e, mais, social, da produção humana e, por conseguinte, de sua saúde e saúde mental. Narradores e ouvintes se alternam e complementam, promovendo momentos de comunhão e pertencimento. Por meio das narrativas indígenas, podemos simbolizar nosso território, resgatando e aprofundando nossa relação com o meio. O estímulo à imaginação e à criatividade nutrem a vida sensível e se apresentam como ferramentas de libertação, na medida em que combatem a massificação da vida.

Nutrir e ampliar o imaginário tem o potencial libertador, uma vez que restitui ao indivíduo seu poder de co-criador da realidade e do mundo o cerca. Amparados pela ética do Bem Viver (Acosta, 2019), enraizada na memória viva, ancestral das culturas ameríndias, podemos ousar imaginar outros mundos: outras possibilidades de organização familiar e social; de pertencimento ao corpo; de relação com o meio ambiente; de produzir e nos organizar socialmente. de atribuir sentido à vida. Indigenizar nossos territórios subjetivos é uma estratégia parcial à imensa complexidade do tema da descolonização, se configurando enquanto parte fundamental na construção de novas subjetividades e formas de subjetivar o mundo.

Nesse contexto, as entrevistadas afirmam que as narrativas indígenas podem contribuir para o repertório de intervenções da psicologia brasileira e latino-americana. Elas afetam e movimentam a energia da psique-soma, ecoando seus benefícios terapêuticos para todos que compartilham do momento narrativo.

4.6. Desafios

vai receber isso, quem pode. Não é para qualquer um. A pessoa, às vezes, não recebe na hora, demora e aquilo vem mais adiante, como veio para essa paciente quando ela, anos depois, me diz “me conta de novo aquela história?”, porque aí sim ela pode receber essa história.

–Entrevistada 3

Finalmente, gostaríamos de discorrer sobre os desafios que o(a) psicólogo(a) brasileiro(a) pode encontrar ao escolher o caminho das intervenções com narrativas indígenas. Para melhor organizar o exposto pelas entrevistadas, dividimos esta última categoria em quatro subcategorias.

4.6.1. Escassez de Psicólogos Vinculados ao Tema.

Os psicólogos que atuam profissionalmente utilizando narrativas indígenas como método interventivo ainda são poucos. Enquanto público-alvo desta pesquisa, tivemos dificuldade para encontrar narradores psi que tivessem alguma história indígena em seus repertórios interventivos. Das oito psicólogas indicadas, apenas três atenderam aos requisitos da pesquisa (intervir com narrativas indígenas e atuar no território brasileiro). Perguntamos às entrevistadas se conheciam e poderiam indicar outros narradores psi para a pesquisa de campo. Nenhuma das psicólogas entrevistadas conhecia ou foi capaz de indicar outros psicólogos que realizassem esse tipo de intervenção psicológica, conforme demonstra a Tabela 8.

Tabela 8

Indicações de narradores psi para a pesquisa

Entrevistada 1	Entrevistada 2	Entrevistada 3

<p>“Não. Tu. Seu trabalho é uma flecha”</p>	<p>“Não. Conheço você. (...) Os psicólogos, psicólogas que eu conheço, não trabalham com histórias indígenas.”</p>	<p>“Não. Por isso que eu disse a você que me emociono e você viu que me emociona, de fato, saber que o bastão anda, como os índios dizem. O bastão tem que passar.”</p> <p>“[...] provavelmente, você não vai encontrar outra pessoa.”</p>
---	--	--

Fonte: A autora.

A intervenção com narrativas indígenas, como pudemos nos debruçar, mesmo que por meio de uma pequena amostra, ainda é uma ferramenta nova e pouco conhecida no âmbito da psicologia - o que diz mais da psicologia do que de nossa realidade, afinal, tais narrativas constituem historicamente nossa realidade. Porém, reconhecemos que isto também pode estar relacionado a algumas das escolhas metodológicas da presente pesquisa, que impõem limitações. Numa tentativa de dirimir tais lacunas, investigações subsequentes podem se voltar a associações, como a Articulação Brasileira de Indígenas Psicólogos(as) (ABIPSI), a ANPIQP (Associação Nômade de Psicologia Indígena e Quilombola de Pindorama) ou psicólogas(os) indígenas no geral, reforçando ainda mais as suas condições enquanto sujeitos e não meros objetos - algo que os próprios já o fazem histórica e reiteradamente.

4.6.2. Acesso às Narrativas Indígenas.

O acesso às narrativas indígenas se constitui como mais um dos desafios que os psicólogos e pesquisadores podem encontrar ao ingressar nesta área de conhecimento. Todas as entrevistadas compartilham desta dificuldade. A Entrevistada 1 refere que o processo histórico de etnocídio das culturas e saberes indígenas culminou no “apagamento dessas histórias”. O acesso às narrativas indígenas se deu, ao longo de séculos, por meio da transmissão oral no interior dos coletivos indígenas. Elas romperam as barreiras culturais principalmente por meio do trabalho e catalogação dos antropólogos, sendo relatadas, contudo, de forma enviesada devido às determinações acadêmicas das pesquisas etnográficas.

Posteriormente, passaram a ser coletadas e publicadas pelos próprios indígenas, detentores do lugar de fala de suas culturas e cosmologias.

Os pesquisadores de cultura popular e oralidade encontram dificuldades para ter acesso e contato com as comunidades indígenas, desde o deslocamento para as aldeias, até os altos investimentos de pesquisa. Para a entrevistada 1, colher narrativas a partir de uma relação direta com as culturas indígenas é um caminho estimulante e transformador, capaz de apreender não apenas o texto narrativo, mas também o lugar cultural que as cosmologias ocupam no cotidiano das etnias. Ela afirma que este é, talvez, o aspecto mais desafiador para aqueles que se dedicam à pesquisa e coleta das narrativas indígenas:

Dificuldade, ter acesso a essas histórias, ouvir essas histórias. A dificuldade que essas histórias cheguem até mim. Preciso realmente querer e procurar, ir atrás, viajar e encontrar uma forma de acessar um pajé, acessar um cacique, acessar um mais velho em uma aldeia ou encontrar uma literatura que fale sobre isso”

As entrevistadas 2 e 3, pesquisadoras também de tradição escrita, referem que o maior desafio é o de encontrar boas fontes e editoras. Elas problematizam a mercantilização das narrativas indígenas ao questionar: (a) como as histórias foram recolhidas; (b) se foram embranquecidas, isto é, higienizadas e/ou adaptadas às exigências do mercado editorial; (c) que benefícios e retorno financeiro tiveram os povos indígenas com a publicação do livro. Já as narrativas audiovisuais se apresentam de forma mais acessível, necessitando acesso à internet e/ou à exposições de arte indígena. A ferramenta audiovisual encurta a distância entre culturas, fortalecendo a voz e o lugar de fala dos indígenas que nos tocam diretamente por meio de suas narrativas e expressões artísticas.

4.6.3. Receptividade e Preconceitos.

Outro desafio apontado pela Entrevistada 1 é a “a receptividade das pessoas”. As narrativas indígenas podem causar, a depender do público, estranheza e aversão devido ao atrito

cultural ou à defesa de conteúdos latentes do inconsciente. Para ela, as atitudes mais reativas revelam “a dificuldade de acessar esse lugar do encantamento, a dificuldade de sair do racional”. E complementa:

Às vezes a pessoa está tão afastada mesmo, enrijecida, seca, como terra devastada mesmo, que aquilo gera estranheza, gera um impulso de afastamento, porque também é um lugar de muita dor”

As demais entrevistadas também observam a receptividade das narrativas indígenas como um desafio para a psicologia brasileira e latino-americana. A Entrevistada 2 sentiu, ela mesma, um forte estranhamento ao entrar em contato com as narrativas indígenas. Ela refere ter se afastado destas narrativas por um tempo, em parte porque “eu não sentia que era para a minha prática clínica” e em parte porque “era muita desconstrução que precisava para eu poder acessar”. Ela relata que o estranhamento foi fundamental para que ela reconhecesse suas limitações e ampliasse sua consciência política e histórica sobre o tema, criando a abertura subjetiva necessária para que as narrativas indígenas pudessem ser acolhidas pelo seu imaginário, posteriormente.

Depois de todo esse percurso, a Entrevistada 2 relata ter vivido situações de preconceito, dentro da própria psicologia, por realizar intervenções com histórias indígenas, iorubás e da cultura popular. A Entrevistada 3 corrobora ao afirmar ter sofrido preconceitos em relação à sua *práxis* interventiva com narrativas indígenas. Ela refere ter sido recorrentemente questionada se seu objeto de estudo fazia parte dos interesses da psicanálise e da psicologia e ela relata ter precisado ressignificar seu trabalho, criando um novo nome para sua abordagem profissional:

Isso também foi um nome que eu inventei, porque quando eu vi que eu estava usando a cultura o tempo todo, e os psicanalistas ficam incomodados com isso, ficam querendo

te rotular, dizer “mas isso não é psicanálise”, eu falei “está bom, então eu não sou uma psicanalista, eu sou Terapeuta Cultural.

As entrevistadas 2 e 3 questionam também a perspectiva colonizadora, por meio da qual o pesquisador e o público geral podem abordar o tema das culturas indígenas. A marginalização dos povos indígenas, promovida pelo racismo estrutural e outros aspectos do *ethos* capitalista, resultou na fragmentação e polarização das culturas que compõem nosso país multicultural. Neste cenário, é recorrente que o indígena seja reificado e julgado como inferior, primitivo e selvagem. Sobre isto, a Entrevistada 2 observa que algumas pessoas repetem sistematicamente preconceitos como: “mas indígena não usa roupa”, “já viu índio com celular”, como se o índio fosse um ser não relacional e não estivesse no mundo.”.

Se, por um lado, a Entrevistada 2 revela o racismo e a desinformação que boa parte da população brasileira ainda reproduz em relação aos costumes e culturas indígenas, por outro, afirma também ser necessário cautela ao tentar uma reaproximação, para não reproduzirmos as armadilhas estruturais que modelam nosso modelo de consciência ocidentalizado: “tem um certo receio de a gente mitificar o índio”. A mitificação do indígena é recorrente e amplamente veiculada na literatura, na música e nas artes plásticas brasileiras. Nelas, o indígena é romantizado como o homem natural e dourado, intocado pela decadência civilizatória; ou, ainda, como um herói, único capaz de salvar das crises civilizatórias que enfrentamos na era pós-moderna. A visão mítica do indígena nos distancia de uma aproximação real com estas culturas, ao mesmo tempo que sobrecarrega os povos originários com estas projeções sociais. A respeito disto, a Entrevistada 2 reitera:

tomar muito cuidado para não começar a explorar também esses artistas indígenas como a gente também quer explorar as pessoas negras, tipo “agora vocês têm que dar conta de mostrar a saída para a gente”

A Entrevistada 3 concorda ao perceber que a mitificação do indígena produz um distanciamento afetivo que impossibilita o encontro genuíno entre culturas e a ampliação dos horizontes psíquicos: “as pessoas tendem a ver tudo como exótico. “Que interessante, é exótico!” e não levam em consideração essa riqueza”. Para ela, a romantização do indígena, por parte dos clientes e também dos colegas de profissão, pode levar o profissional ao risco de exceder os limites da sua atuação profissional: “as pessoas gostam muito de dizer que eu sou xamã, eu não sou xamã.”. Ela adverte aos psicólogos que desejam intervir com narrativas indígenas para estarem atentos à vaidade e ter: “cuidado com esse lugar em que as pessoas colocam a gente quando a gente faz grupos, porque essa idealização, primeiro que aprisiona você, depois que leva a mal-entendidos.”

4.6.4. Ausência de Referências Psi.

Por fim, a Entrevistada 3 afirma ter se deparado com o desafio da falta de referências, ao pesquisar sobre as narrativas indígenas e os conteúdos inconscientes que elas evocam: “Trabalhar Jurupari é muito difícil.”. Devido ao pioneirismo do seu trabalho e a falta de referências que aprofundem as relações entre narrativas indígenas e psicologia, ela relata ter tido dificuldade para encontrar colegas de profissão com quem pudesse trocar e ampliar a visão sobre a *práxis* interventiva que vinha desenvolvendo. Sua elaboração solitária se deu por meio da escrita e publicação de um livro, no qual estabelece articulações entre narrativas indígenas e psicanálise. Assim, ela abre as portas para que outros psicólogos possam pegar o bastão e passá-lo adiante: “o bastão anda, como os índios dizem. O bastão tem que passar.”

Ao longo desta pesquisa também tivemos dificuldades para encontrar referências que relacionassem diretamente psicologia e culturas indígenas; psicologia e intervenção com narrativas indígenas. Como discorremos anteriormente, acreditamos que nosso principal desafio reside na própria ciência psicológica, tal qual foi concebida em sua gênese histórica, ontológica e epistemológica.

Apesar das narrativas tradicionais serem reconhecidas por diferentes campos de estudo - tais como a educação, filosofia, antropologia e religiões - como capazes de orientar as pessoas em direção ao conhecimento do cosmo e de si mesmos (Matos & Sorsy, 2009), para a psicologia, forjada sob os marcos ocidentais, elas seguem invisibilizadas, sendo, muitas vezes, relegadas ao âmbito das crendices e infantilidades. Assim, mesmo sendo fundamentais para o processo de ampliação da consciência e do repertório simbólico afetivo, as referências ao potencial terapêutico das intervenções com narrativas são escassas e, quando aparecem, comumente estão limitadas à atuação psi com crianças e/ou adolescentes e ao âmbito da educação infantil.

A psicologia, marcada pelo *ethos* capitalista, atribui às narrativas tradicionais uma condição de inferioridade em relação aos saberes científicos, mesmo que elas se constituam como uma expressão fundamental da vida cultural e subjetiva de um povo. No tocante às narrativas indígenas, estas dificuldades se multiplicam, porque, como já constatamos anteriormente, a psicologia brasileira e latino-americana se mantém alienada para a realidade social de suas maiorias populares, negligenciando de forma despolitizada a existência de uma diversidade de etnias e culturas originárias em nosso território.

Esta dissertação de mestrado foi uma iniciativa experimental e ousada, na qual precisamos unir muitas referências – algumas até ontologicamente contraditórias – em um grande caleidoscópio que nos permitisse, se não visualizar a existência e riqueza cultural dos povos indígenas, ao menos intuir que este é um caminho permeado por vida, sabedoria e beleza. Esperamos, assim, ter sido capazes de firmar as bases iniciais para que esse estudo possa se aprofundar e multiplicar e que outros pesquisadores se sintam motivados a preencher as imensas lacunas que separam nossa ciência e profissão psi da realidade, diversidade e ancestralidades de nosso país multicultural.

Considerações Finais

A injustiça não se resolve

À sombra do mundo errado

Murmuraste um protesto tímido

Mas virão outros

– Carlos Drummond de Andrade

Concluimos esta dissertação deixando a janela aberta para que outros pesquisadores e colegas de profissão possam dar continuidade à complexa tarefa de fortalecer os debates sobre descolonização, racialização e politização da psicologia brasileira e latino-americana, bem como aperfeiçoar e aprofundar a prática de intervenção com narrativas indígenas. Devido à complexidade do tema e à imensa diversidade de culturas e cosmologias indígenas, pudemos apenas pincelar as bases teóricas e práticas deste modelo interventivo, no recorte parcial da perspectiva apresentada por psicólogas.

Acreditamos que esse estudo ainda carece da perspectiva dos clientes que receberam tais intervenções, podendo ser complementada também, por estudos futuros, com psicólogos que atuam diretamente com as populações indígenas e também com narradores indígenas inseridos em seu contexto cultural, dentro sua própria percepção acerca do potencial terapêutico de suas narrativas. Na presente pesquisa, os potenciais terapêuticos das narrativas indígenas, por exemplo, são apontados pelas psicólogas e a partir das formas como as utilizam. Temos, pois, um fragmento de totalidade, unidimensional, que pode ser complementado pela perspectiva de pessoas assistidas por tais processos, conformando uma unidade – na diversidade – acerca do objeto aqui abordado, em face de sua complexidade e dele mesmo como uma totalidade múltipla.

Nesse sentido, é necessário ponderar também que a análise aqui feita sobre as narrativas indígenas não pode ser dissociada das perspectivas teórico-práticas das autoras, de cariz psicanalítico e, fundamentalmente, junguiano. Isso não se trata de uma crítica a psicanálise ou psicologia analítica ou desmerecimento das práticas e trajetórias investigadas. Contudo, tal mediação deve ser considerada, pois se expressa na forma como o objeto aqui é constituído, como, por exemplo, a visível centralidade da dimensão do inconsciente, dentre outras características. Por meio de outras perspectivas, os resultados não poderiam ser diferentes ou, ao menos, enfatizar outros pontos, dimensões? A partir de tais perguntas retóricas, expressamos, pois, que os resultados ao versarem sobre as relações com narrativas indígenas e seu potencial psicoterapêutico dizem, concretamente, sobre isso a partir das perspectivas ontológicas, epistemológicas e práticas das participantes: junguiana e psicanalítica.

Aliado a isso, é fundamental ressaltar a questão de o trabalho ter sido feito sobre narrativas indígenas, mas não por uma indígena, e que acabou entrevistando pessoas que não são indígenas e das implicações disto em termos dos próprios resultados. Isso também não é uma desvalidação das participantes, muito menos do presente trabalho. A nosso ver, a *questão indígena* é, também, um problema do(a) branco(a), e mais, um problema societal, necessário de ser considerado e transformado coletivamente, por mais que isto não deva apagar o protagonismo dos povos indígenas. Dessa forma, como tentativa de dirimir tais questões, procuramos, inclusive, no decorrer do trabalho, dialogar com indígenas – psicólogas(os) ou não – e suas produções. Contudo, reside o desafio – que deve ser enfrentado, portanto, por não-indígenas – de como fortalecer a produção dos povos indígenas, na psicologia e fora dela, sobre si mesmos, suas condições de vida?

Estes são fios que deixamos soltos, por compreender que não seria possível abordar a complexidade da questão indígena, mormente da utilização das narrativas indígenas na e pela psicologia, em sua totalidade, apenas em uma dissertação de mestrado. Esperamos, ao menos,

ter contribuído para enriquecer o debate indígena dentro do campo da psicologia brasileira e latino-americana.

Para além dos povos indígenas, que por si só já constituem um universo de referências e cosmologias, nosso país também conta com as culturas tradicionais dos quilombolas, caiçaras, sertanejos, ribeirinhos e mais. Esta imensa diversidade cultural compõem o patrimônio imaterial do povo brasileiro e latino-americano. Esperamos que a psicologia, e outras disciplinas do conhecimento, sejam capazes de reconhecer e valorizar a riqueza e diversidade de nosso país plurinacional, engajando-se politicamente com a realidade de nossas maiorias populares e seus modos de subjetivação.

Para tanto, a psicologia brasileira precisa questionar as bases ontológicas e epistemológicas que nos mantém dependentes e à serviço dos grandes centros capitalistas euro-americanos. Relembramos que edificar uma psicologia autenticamente brasileira, questionando sua dependência epistêmica, não significa um fechamento para a produção científica que vem de fora, em uma atitude xenófoba e polarizada que assume que tudo que vem de fora é ruim e tudo que se produz internamente é bom. Isto seria cegar nossos olhos e reduzir a complexidade da problemática colonial a uma rivalidade entre o sul e o norte global. Adotamos, assim, uma postura antropofágica, capaz de devorar e assimilar o que vem de fora, além de exercitar uma leitura crítica que nos aproxime de nossa realidade sócio-histórica.

Cabe aos psicólogos(as) brasileiros(as) problematizar e se manter vigilantes para as estruturas do *ethos* capitalista que fundamentam nosso modo de sociabilidade e produção: racismo, misoginia, LGBTfobia, exploração do trabalho, individualismo, competitividade e possessividade. Como discorremos ao longo desta trajetória, estes temas ainda recebem pouca atenção nas formações em psicologia do Brasil e da América Latina, quando muito aparecendo de forma descontextualizada e localizando estas questões em grupos específicos e não nas bases de nosso modo de subjetivação ocidentalizados. Nas produções acadêmicas e na prática

profissional esses temas também são subvalorizados, fazendo com que os psicólogos perenizem, por falta de consciência ou por falta de base formativa, as violências sistemáticas que determinam o sofrimento de nossas maiorias populares.

Lembramos que a subordinação ao capital e o caráter colonizado-dependente (Costa & Mendes, 2021) da psicologia brasileira e latino-americana são extensões do caráter dependente de nossas sociedades, brutalmente subalternizadas pelas violências diretas e indiretas do nosso processo histórico-cultural. Não acreditamos, portanto, que a psicologia seja capaz de se descolonizar de dentro para fora, de forma descontextualizada e alheia à nossa realidade social. Tampouco acreditamos que seja o papel da psicologia latino-americana, descolonizar, de forma salvacionista e individualista, a subjetividade de suas populações. Reforçamos, aqui, a percepção de Martín-Baró (2013) de que os problemas e misérias dos povos latino-americanos são fundamentalmente de natureza econômica e política, estando muito além do alcance dos psicólogos.

Devido à complexidade do tema e suas repercussões seculares, não somos, por enquanto, capazes de apontar soluções definitivas que rompam com a dependência e alienação da psicologia latino-americana, nos âmbitos da ciência e função social. Podemos, todavia, apontar caminhos parciais nos quais podemos concentrar nossas atenções mais imediatas. Cabe ao psicólogo(a) brasileiro romper com as barreiras do ambiente acadêmico para se aproximar, apoiar e ouvir com atenção as reivindicações e sofrimentos expressos pelos movimentos anticoloniais - dos negros, indígenas, mulheres, comunidade LGBTQIA+, trabalhadores, sem-terra, sem-teto e da luta antimanicomial, a fim de construir uma psicologia politizada e racializada, comprometida com a transformação e libertação de seu povo.

Indigenizar a psicologia latino-americana surge, assim, como um dos muitos caminhos possíveis para assimilarmos a real existência e demanda social dos povos indígenas que compõem parte da diversidade e riqueza cultural de nossos territórios. Não somos capazes,

pelos meios restritos da psicologia, de fazer com que o indígena seja tudo o que lhe foi negado a ser. Também não é possível aos psicólogos humanizar o que está estruturalmente desumanizado em nosso modo de produção e sociabilidade capitalista. Todavia, continuar a negligenciar a existência dos povos originários e seus modos de subjetivação em nosso campo de saber significa manter a psicologia brasileira alienada para seu contexto sociocultural, assim como para os sofrimentos que atingem a população. Precisamos abrir espaços na branquitude subjetiva que impera em nosso meio científico e profissional, para que os psicólogos possam assimilar as contradições e tensionamentos que conformam nossa sociabilidade ocidentalizada.

A indigenização da psicologia - e também a africanização - são tarefas urgentes para o fortalecimento de nossa memória histórica, consciência política e identidade cultural. Esta se constitui como uma estratégia parcial e simbólica que visa ampliar nossos modos de subjetivação, para que, no futuro, a existência real dos povos indígenas possa ser reconhecida e valorizada. O resgate do elemento indígena pode se dar, no plano simbólico, por meio da revisão dos relatos de conquista, limitados à percepção do europeu vitorioso; pela recuperação de nossa memória ancestral e coletiva; pela valorização e proteção das culturas, línguas e cosmologias originárias; pelo apoio ao movimento indígena em sua luta por direitos e pela demarcação de seus territórios. O papel da psicologia e dos não-indígenas, neste cenário, deve ser o apoiar politicamente os movimentos anticoloniais, garantindo o protagonismo dos indígenas, em seu lugar e demanda de fala.

A intervenção com narrativas indígenas - cosmologias, contos, cantos, palavras e recursos audiovisuais - surge como uma das muitas possibilidades que a aproximação entre psicologia e povos indígenas pode oferecer. Apesar de vários autores de diferentes perspectivas ontológicas, nomeadamente Krenak (2019), Gambini (2000) e Pavón-Cuéllar (2020), mencionarem a importância do resgate das cosmologias indígenas, nenhum deles se aprofunda no tema – até porque não se propõem a isto e, sobretudo no caso do primeiro, acreditamos que

não seja tarefa sua como um não psicólogo, por mais que fundamental à psicologia. Por meio desta pesquisa, objetivamos abrir espaço no contexto terapêutico, para que temas historicamente silenciados - tais como ancestralidade indígena de povo latino-americano; o apagamento da memória histórica e familiar; os estigmas e tensionamento interculturais - possam emergir e serem assimilados pela consciência coletiva, ou ao menos, dos consumidores da psicologia.

Para melhor compreender os potenciais terapêuticos, bem como a construção do repertório, a organização do ambiente terapêutico e os desafios que nos aguardam nestes caminhos de terra, entrevistamos três psicólogas que utilizam narrativas indígenas em contexto terapêutico. Os dados coletados foram organizados em um Mapa Temático, com a finalidade de facilitar a visualização e navegação dos leitores. O mapa foi dividido em três temas, sete categorias e quatorze subcategorias. Acreditamos que não só foi possível empreender um esforço analítico, como, a partir dele, sinalizar caminhos.

Reafirmamos, ainda, que não é nossa intenção interpretar as narrativas indígenas à luz das teorias psicológicas, pois acreditamos que isso incorreria na sobreposição do saber psicológico sobre os saberes indígenas, configurando-se como uma atitude colonizadora e epistemicida. Também não é nossa intenção agregar elementos indígenas, como maracas, cocares e/ou elementos xamânicos, ao contexto terapêutico, por compreendermos isto como um ato reificador e fetichizante das complexidades e vivências culturais destes povos.

Por fim, esperamos que esta tímida contribuição possa ecoar e se somar à luta dos povos indígenas por direitos e pela demarcação de suas terras, nos conduzindo a um “futuro ancestral” (Krenak, 2022) mais coletivo e humanizador. Agradecemos aos leitores que nos acompanharam por essa trajetória e os incentivamos a desenvolver outras ferramentas que aproximem a psicologia brasileira de sua realidade sócio-histórica cultural. Permanecemos

abertos para trocas e aprofundamentos. Esperamos que esta trajetória lhes pareça, mais do que útil, bela e encantadora.

Referências

- Acosta, A. (2016). *O bem viver: Uma oportunidade para imaginar novos mundos*. Elefante.
- Adichie, C. N. (2019). *O perigo de uma história única*. Companhia das Letras.
- Anchieta, P. J. (1595). *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*.
Coimbra.
- Antunes, M. A. M. (2012). A psicologia no Brasil: Um ensaio sobre suas contradições. *Revista Psicologia: Ciência e Profissão*, 32, 44-65.
- Bilibio, M. A. (2013). *De frente para o espelho: Ecopsicologia e sustentabilidade* [Tese de doutorado, Universidade de Brasília]. Repositório Institucional da UnB.
<https://repositorio.unb.br/handle/10482/14858>
- Boff, L. (2001). *Casamento entre o céu e a terra. Contos dos povos indígenas do Brasil*. Salamandra.
- Braun, V. & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101.
- Casoy, R. (2009). *Poranduba: Roda de histórias indígenas*. Nau.
- Costa, P., & Malaquias, T. (2021). O protesto negro na psicologia: Contribuições de Florestan Fernandes. In: J. M. Nogueira Neto (Org.), *Coleção insurgências decoloniais: Psicologia e os povos tradicionais. Movimentos Sociais, grupos, insurgências e resistência na América Latina* (pp. 47-91). Faculdade Luciano Feijão.
- Costa, P. H. A., & Mendes, K. T. (2020). Colonização, guerra e saúde mental: Fanon, Martín-Baró e as implicações para a psicologia brasileira. *Revista Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 36(spe.). <https://doi.org/10.1590/0102.3772e36nspe14>
- Costa, P. H. A., & Mendes, K. T. (2021). A miséria da psicologia brasileira: Subordinação ao capital e colonização-dependência. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, 16(2), 1–17.

- Costa, P. H. A., & Mendes, K. T. (2022). Colonização, escravismo e racismo: Contribuições a uma psicologia brasileira antirracista. *Teoría y Crítica de la Psicología*, 18, 44–64.
- Costa, P., & Mattos Farias, T. (2022). Contribuições da teoria marxista da dependência à (crítica da) psicologia brasileira. *Geminal: Marxismo E educação Em Debate*, 14(1), 331-360. <https://doi.org/10.9771/gmed.v14i1.48030>.
- Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (2016). *Povos indígenas e psicologia: À procura do bem viver*. CRP-SP.
- DIEESE (2016). Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos *Levantamento de informações sobre a inserção dos psicólogos no mercado de trabalho brasileiro*. DIEESE. <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2016/08/Relat%C3%B3rio-final-Projeto-2-1.pdf>
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. EDUFBA. (Trabalho original publicado em 1952)
- Fanon, F. (2018). *Os condenados da terra*. Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1968)
- Franz, M.-L. (2019). *A interpretação dos contos de fada*. Paulus. (Trabalho original publicado em 1990)
- Gambini, R. (2000). *Espelho índio: A formação da alma brasileira*. Axis Mundi.
- Gomes, R. (2011). A análise de dados em pesquisa qualitativa. In: M. C. S. Minayo (Ed.), *Pesquisa social: Teoria, método e criatividade* (pp. 67-80). Vozes.
- Gonçalves, B. S. (2019). *Nos caminhos da dupla consciência: América Latina, psicologia e descolonização* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo]. Repositório PUCSP. <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/17679>
- Hillman, J. (2010). *O pensamento do coração e a alma do mundo*. Verus.
- IBGE (2012). *Os Indígenas no Censo Demográfico 2010*. Rio de Janeiro.

Instituto Socioambiental. (2019). *Povo Yanomami*. Instituto Socioambiental (ISA).

<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>

Instituto Socioambiental. (2013). *Povo Xukuru*. Instituto Socioambiental (ISA).

<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xukuru>

Jecupé, K. W. (2020). *A terra dos mil povos: História indígena do Brasil contada por um índio*. Peirópolis.

Kopenawa, D. (2016). *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. (2022). *Futuro ancestral*. Companhia das Letras.

López, M. M. (1985). Prometeo encadenado: Los obstáculos que confrontan los psicólogos para asumir una responsabilidad social alterna. *Revista Peurtorriqueña de Psicología*, 3(1).

Magalhães, C. (1876). *O selvagem*. Typographia da Reforma.

Martín-Baró, I. (1996). O papel do psicólogo. *Revista Estudos de Psicologia*, 2(1), 7-27.

Martín-Baró, I. (2011). Para uma psicologia da libertação. In: R. S. L. Guzzo, & F. Lacerda Jr. (Eds.). *O resgate da psicologia da libertação* (pp. 181-198). Alínea.

Martín-Baró, I. (2013). Psicologia política latino-americana. *Psicologia Política*, 13(28), 555-573.

Martín-Baró, I. (2017). O desafio popular à psicologia social na América Latina. In: I. Martín-Baró, *Crítica e libertação na psicologia: Estudos psicossociais* (pp. 66-88). Vozes.

Marx, K. (2010). *Manuscritos econômico-filosóficos*. Boitempo.

Matos, G. A., & Sorsy, I. (2009). *O ofício do contador de histórias*. Martins Fontes.

Mindlin, B. (2014). *Moqueca de maridos: Mitos eróticos indígenas*. Paz & Terra.

- Ministério da Saúde. (2019). *Atenção psicossocial aos povos indígenas – Tecendo redes para a promoção do Bem Viver*. Brasília.
- Nicolescu, B. (2001). *O manifesto da transdisciplinaridade*. Triom.
- Núñez, G. D. (2021). Da cor da terra: Etnocídio e resistência indígena. *Revista Tecnologia & Cultura*, Ed. especial, 65-73.
- Núñez, G, Barbosa, A., Guedes, M. F., & Olibeira, M. (2020). Partilhar para reparar: Tecendo saberes anticoloniais. In: R. M. C. Fernandes, & A. D. Kaingang (Orgs.), *Políticas indigenistas: Contribuições para afirmação e defesa dos direitos indígenas* (pp. 153-167). Editora UFRGS.
- Pavón-Cuéllar, D. (2020). Descolonizar e indigenizar: Dos tareas urgentes en el proceso de liberación de la psicología latinoamericana. In X. L. Amaya (Ed.), *Psicología práxis transformadoras* (pp. 329-348). Cátedra Libre.
- Pavón-Cuéllar, D. (2022). *Além da psicologia indígena: Concepções mesoamericanas da subjetividade*. Editora Perspectiva.
- Pereira, A. S. (2017). *A função da voz nos primórdios da constituição psíquica*. [Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Maria]. Repositório Digital da USFM. <https://repositorio.ufsm.br/handle/1/18791>
- Ribeiro, D. (2010). *A América Latina existe?* Editora Universidade de Brasília.
- Ribeiro, D. (1995). *Povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras.
- Ribeiro, L. A.; Sala, A. L. B., Oliveira, A. G. B. (2008). As oficinas terapêuticas nos Centros de Atenção Psicossocial. *Revista Mineira de Enfermagem*, 12(4), 516-522.
- Ribeiro, R. I. (2018) *Etnopsicologia, Psicologia da Libertação e Educação para a Diversidade*. In: D. B. O. A Godoy, J. F. M. H Bairrão (Orgs.). *Etnopsicologia brasileira: Mosaico e aplicações* (pp. 66-86). Ed. Laboratório FFCLRP (USP).

- Santo, M. I. E. (2010). *Vasos Sagrados: Mitos indígenas brasileiros e o encontro com o feminino*. Rocco.
- Silveira, N. (2015). *Imagens do Inconsciente*. Vozes.
- Spivak, G. (2010). *Pode o subalterno falar?* Editora UFMG. (Trabalho original publicado em 1985)
- Vinuto, J. (2014). A amostragem em bola de neve. *Temáticas*, 22, 201-218.
<https://doi.org/10.20396/tematicas.v22i44.10977>
- Yamamoto, O. H. (1987). *A crise e as alternativas da psicologia*. Edicon.

Anexos

ANEXO I

Roteiro da Entrevista Semiestruturada

Sociodemográfico e formação:

1. Nome:
 - Idade:
 - Gênero:
 - Raça/cor:
2. Fale um pouco sobre sua formação e trajetória profissional?
(deve constar: localização, onde se formou, especializações, tempo, abordagem e área de atuação).

Contação de histórias indígenas:

3. Você é indígena ou tem parentes indígenas? Se sim, qual etnia?
4. Quando e por que começou a contar histórias indígenas?
5. Para você, como as histórias indígenas e a psicologia podem se relacionar?
6. Na sua prática como psicóloga(o), você utiliza outras ferramentas de intervenção associadas à contação de histórias?
7. Como você seleciona as histórias a serem contadas?
8. O que é necessário para contar histórias indígenas no âmbito psi?
9. Você tem uma ou mais histórias que conta frequentemente? Se sim, quais? De qual etnia?
10. Quais impactos positivos, benefícios terapêuticos que você observa na contação de histórias indígenas como psicóloga(o)?
11. E quais são as dificuldades, ressalvas que você observa?
12. A intervenção psicoterapêutica com histórias indígenas repercute:
 - 12.1. No imaginário?
 - 12.2. No corpo?
 - 12.3. Na memória?
 - 12.4. Na relação com o meio (familiar, social, ambiental)?
 - 12.5. No humor e inteligência emocional?
13. Você observa diferenças entre a contação de histórias indígenas e histórias de outras tradições, povos, grupos?
14. Existem semelhanças entre a contação de histórias indígenas e histórias de outras tradições, povos, grupos?
15. Você conhece outros psicólogos que utilizam histórias indígenas como estratégia de intervenção?
16. Como você visualiza a relação entre psicologia e cosmologias indígenas no futuro?
17. Você teria algo mais para falar, algum comentário adicional?

ANEXO II

Parecer Consubstanciado do CEP

INSTITUTO DE CIÊNCIAS
HUMANAS E SOCIAIS DA
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA -
UNB



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Contação de Histórias Indígenas, Estratégias para uma Psicologia Latino-americana.

Pesquisador: Bruna Ledo Tasso

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 54242321.4.0000.5540

Instituição Proponente: Instituto de Psicologia - UNB

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 5.217.168

Apresentação do Projeto:

A pesquisadora informa que a pesquisa será descritivo-exploratória, com abordagem qualitativa

Os participantes da pesquisa serão de quatro a cinco psicólogos que utilizem Histórias Indígenas enquanto ferramenta de intervenção terapêutica na sua prática profissional que atuam no território brasileiro, não havendo restrições de sexo, gênero, etnia ou tempo de atuação profissional.

A captação dos voluntários acontecerá por meio de Amostragem em Bola de Neve (VINUTO, 2014). Os participantes serão psicólogos de diferentes áreas de atuação, tais como: clínica, escolar, saúde mental, hospitalar e outros.

A pesquisadora informa que os dados serão coletados por meio de entrevista, conduzida via telefone e/ou internet. O instrumento de coleta de dados será uma entrevista semiestruturada, de caráter exploratório, realizada e transcrita pela pesquisadora. As perguntas serão de natureza subjetiva, desenvolvidas a partir da revisão da literatura sobre o potencial psicoterapêutico das Histórias, contemplando igualmente as variáveis da pesquisa: diversidade cultural do Brasil, descolonização e identidade latino-americana. As perguntas da pesquisa incluem: informações sobre a trajetória do(a) profissional e quando começou a utilizar histórias indígenas como

Endereço: CAMPUS UNIVERSITÁRIO DARCY RIBEIRO - FACULDADE DE DIREITO - SALA BT-01/2 - Horário de
Bairro: ASA NORTE **CEP:** 70.915-900
UF: DF **Município:** BRASÍLIA
Telefone: (61)3107-1592 **E-mail:** cep_chs@unb.br

INSTITUTO DE CIÊNCIAS
HUMANAS E SOCIAIS DA
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA -
UNB



Continuação do Protocolo: S.217.168

intervenção psicoterapêutica; repertório selecionado e valorização das etnias; repercussões das histórias indígenas a curto e longo prazo; se há associação das histórias com outras práticas interventivas.

Ao aceitar participar da pesquisa, o participante concordará com um Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE). A pesquisadora se comprometerá a resguardar a identidade e informações dos participantes, além de ter a pesquisa previamente submetida ao Comitê de Ética.

A análise dos dados acontecerá por meio de abordagem qualitativa, de Análise Temática

A pesquisa informa que como desfecho é Compreender o potencial terapêutico das Histórias Indígenas e o que elas podem alcançar enquanto ferramenta de intervenção psicoterapêutica

Objetivo da Pesquisa:

Investigar o potencial psicoterapêutico das Histórias Indígenas que compõe a diversidade cultural e cosmológica do Brasil.

Objetivo Secundário:

Investigar o potencial terapêutico das tradições orais, no ato de contar e escutar histórias.

Compreender como as Histórias Indígenas têm sido utilizadas, enquanto intervenção psicoterapêutica, por psicólogos de diferentes áreas.

Oferecer novas possibilidades de pesquisa e intervenção para psicólogos brasileira

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos:

Mínimos. A pesquisa pode gerar inquietações nos psicólogos quanto às suas práticas interventivas. Consideramos estas inquietações como positivas, uma vez que estimulam a reflexão crítica e fortalecem práxis dos profissionais.

Benefícios:

Oferecer aos psicólogos novas possibilidades de pesquisa e intervenção.

Contribuir para a descolonização da psicologia enquanto ciência e profissão.

Colaborar para o fortalecimento de uma psicologia libertária, latino-americana.

Criar pontes entre culturas, ancestralidades e consciência sócio histórica, no âmbito acadêmico e

Endereço: CAMPUS UNIVERSITÁRIO DARCY RIBEIRO - FACULDADE DE DIREITO - SALA 8T-012 - Hórrio de
Bairro: ASA NORTE CEP: 70.910-900
UF: DF Município: BRASÍLIA
Telefone: (61)3107-1582 E-mail: cep_cha@unb.br

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS
HUMANAS E SOCIAIS DA
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA -
UNB**



Continuação do Parecer: 5.217.168

da prática psicológica

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

O projeto de pesquisa apresenta na descrição do desenho do método e documentos em acordo às exigências das Resoluções CNS 466/2012, 510/2016 e complementares.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

O pesquisador apresentou documentos de acordo às exigências das Resoluções CNS 466/2012, 510/2016 e complementares, como:

- Folha de rosto assinada pelo coordenador do PPGP do Instituto de Psicologia/UnB
- Lattes dos pesquisadores
- TCLE esclarecendo as formas de participação da pesquisa
- Instrumentos para coleta de dados, com questões sócio demográfica e abertas sobre a temática da pesquisa
- Justificativa de não aceite institucional, esclarecendo que os participantes serão psicólogos de diferentes serviços e abordagens metodológicas em todo o país, não havendo possibilidade de prever quais serão os participantes e seus respectivos dispositivos.
- Carta de envio do projeto ao CEP, informando início da coleta em março 2022
- Projeto
- Carta de revisão ética, apresentado aspectos relacionados a entrevista e informando encaminhamentos que realizará;
- Cronograma indicando tempo de coleta de dados a partir de março/2022

Recomendações:

O projeto de pesquisa mostra-se às exigências das Resoluções CNS 466/2012, 510/2016 e complementares, como a circular N. 02 de 24 de fevereiro 2021.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Sem pendências

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Endereço: CAMPUS UNIVERSITÁRIO DARCY RIBEIRO - FACULDADE DE DIREITO - SALA BT-012 - Hórreo de
Bairro: ASA NORTE CEP: 70.910-900
UF: DF Município: BRASÍLIA
Telefone: (61)3107-1592 E-mail: cep_cha@unb.br

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS
HUMANAS E SOCIAIS DA
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA -
UNB**



Continuação do Parecer: 5.217.168

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMACOES_BASICAS_DO_PROJETO_1820875.pdf	07/12/2021 11:49:13		Aceito
Outros	14aa3baff16898e370b16c04973a62e2.pdf	07/12/2021 11:46:12	Bruna Ledo Tasso	Aceito
Outros	09eb156ea2a428373678bd01b7a9df1.pdf	07/12/2021 11:44:10	Bruna Ledo Tasso	Aceito
Cronograma	Cronograma.doc	07/12/2021 11:31:19	Bruna Ledo Tasso	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_de_Pesquisa_Comite_de_Etica.docx	03/09/2021 12:28:05	Bruna Ledo Tasso	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_de_Pesquisa_Comite_de_Etica.pdf	03/09/2021 12:27:53	Bruna Ledo Tasso	Aceito
Orçamento	Orçamento.doc	03/09/2021 12:26:27	Bruna Ledo Tasso	Aceito
Outros	Carta_de_encaminhamento.doc	03/09/2021 12:25:04	Bruna Ledo Tasso	Aceito
Outros	Roteiro_de_entrevista.doc	03/09/2021 12:24:50	Bruna Ledo Tasso	Aceito
Outros	Justificativa_do_Nao_Aceite_Institucional.doc	03/09/2021 12:24:31	Bruna Ledo Tasso	Aceito
Outros	Carta_de_Revisao_Etica.doc	03/09/2021 12:24:15	Bruna Ledo Tasso	Aceito
Declaração de Pesquisadores	Declaracao_de_pesquisadores.doc	03/09/2021 12:23:46	Bruna Ledo Tasso	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_Contacao_de_Historias_Indigenas.doc	03/09/2021 12:23:18	Bruna Ledo Tasso	Aceito
Folha de Rosto	Folha_de_Rosto_Assinada.pdf	03/09/2021 12:23:03	Bruna Ledo Tasso	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

Endereço: CAMPUS UNIVERSITÁRIO DARCY RIBEIRO - FACULDADE DE DIREITO - SALA 8T-01/2 - Horário de
Bairro: ASA NORTE CEP: 70.910-900
UF: DF Município: BRASÍLIA
Telefone: (61)3107-1582 E-mail: cep_cha@unb.br

INSTITUTO DE CIÊNCIAS
HUMANAS E SOCIAIS DA
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA -
UNB



Continuação do Parecer: 5.217.168

BRASÍLIA, 30 de Janeiro de 2022

Assinado por:
MARCIO CAMARGO GUNHA FILHO
(Coordenador(a))

Endereço: CAMPUS UNIVERSITÁRIO DARCY RIBEIRO - FACULDADE DE DIREITO - SALA BT-012 - Horário de
Bairro: ASA NORTE CEP: 70.910-900
UF: DF Município: BRASÍLIA
Telefone: (61)3107-1592 E-mail: cep_cha@unb.br

ANEXO III

Indicações Bibliográficas, Audiovisuais e Artísticas

Boff, L. (2001). *Casamento entre o céu e a terra: Contos dos povos indígenas do Brasil*.

Salamandra.

Casoy, R. (2009). *Poranduba: Roda de histórias indígenas*. Nau.

Jecupé, K. W. (2021). *Tupã Tenondé: A criação do universo, da terra e do homem segundo a tradição oral Guarani*. Peirópolis.

Kopenawa, D., & Albert, B. (2016). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*.

Companhia das Letras.

Mindlin, B. (2014). *Moqueca de maridos: Mitos eróticos indígenas*. Paz & Terra.

Mindlin, B. (2001). *O Primeiro homem e outros mitos dos índios brasileiros*. Cosac & Naify.

Munduruku, D. (2004). *Contos indígenas brasileiros*. Global Editora.

Munduruku, D. (2001). *As serpentes que roubaram a noite e outros mitos*. Peirópolis.

Munduruku, D. (2019). *Nós: Uma antologia de literatura indígena*. Companhia das Letrinhas.

Santo, M. I. E. (2010). *Vasos sagrados. Mitos indígenas brasileiros e o encontro com o feminino*. Rocco.

Canal no Youtube: “SELVAGEM Ciclo de Estudos sobre a Vida”, de Ailton Krenak

Artistas indígenas citados: Daiara Tukano (@daiaratukano); Jaider Esbell (@jaider_esbell);

Gustavo Caboco (@gustavo.caboco).

Filmes citados: O Abraço da Serpente (longa, 2015); Ex-pajé (documentário, 2018).