



UNIVERSIDADE DE SANTA CRUZ DO SUL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

MESTRADO PROFISSIONAL EM PSICOLOGIA

**ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM PRÁTICAS SOCIAIS, ORGANIZAÇÕES E
CULTURA**

Aline Gobetti Oliveira

**MULHERES KAINGANG: CORPO-TERRITÓRIO E RE-EXISTÊNCIA DO BEM-
VIVER**

Santa Cruz do Sul
2025

Aline Gobetti Oliveira

MULHERES KAINGANG: CORPO-TERRITÓRIO E RE-EXISTÊNCIA DO BEM-VIVER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado Profissional, Área de Concentração em Desenvolvimento Regional, Linha de Pesquisa II em Práticas Sociais, Organizações e Cultura, Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, como requisito parcial para obtenção do título de mestra em Psicologia.

Orientadora: Prof. Dra. Ana Luisa Teixeira de Menezes

Coorientadora: Prof. Dra. Fátima Rosane Souza

Santa Cruz do Sul

2025

CIP - Catalogação na Publicação

Oliveira, Aline Gobetti

MULHERES KAINGANG: CORPO-TERRITÓRIO E RE-EXISTÊNCIA DO
BEM-VIVER / Aline Gobetti Oliveira. – 2025.

115 f. : il. ; 15 cm.

Dissertação (Mestrado Profissional em Psicologia) –
Universidade de Santa Cruz do Sul, 2025.

Orientação: Profa. Dra. Ana Luisa Teixeira de Menezes.

Coorientação: Profa. Dra. Fátima Rosane Souza.

1. Mulheres Kaingang. 2. Corpo-território. 3. Bem-Viver. 4.
Psicologia decolonial. I. de Menezes, Ana Luisa Teixeira . II.
Souza, Fátima Rosane . III. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UNISC
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Aline Gobetti Oliveira

MULHERES KAINGANG: CORPO-TERRITÓRIO E RE-EXISTÊNCIA DO BEM-VIVER

Esta dissertação foi submetida ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado Profissional, Área de Concentração em Desenvolvimento Regional, Linha de Pesquisa em Saúde Mental e Práticas Sociais, Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, como requisito parcial para obtenção do título de mestra em Psicologia.

Aprovado em 26 de junho de 2025.

Dra. Ana Luisa Teixeira de Menezes

Professor orientador – UNISC

Dra. Fátima Rosane Souza

Professora Co-orientadora – UNISC

Dr. Eduardo Steindorf Saraiva

Professor convidado – UNISC

Dra. Olga Luci Reyes Ramirez - Professora convidada – La Sabana -Colômbia

Santa Cruz do Sul

2025

AGRADECIMENTOS

Agradeço, inicialmente, aos meus pais, cujo apoio foi fundamental em todo este percurso. Ao meu pai, pelas histórias contadas com paciência e sabedoria, que me ensinaram o valor do tempo e a importância de discernir onde e com quem o investimos. À minha mãe, por acreditar em mim desde sempre, incentivando-me a apostar em meus próprios passos, mesmo diante das incertezas.

Expresso minha profunda gratidão à minha orientadora, Dra. Ana Luisa Teixeira de Menezes, e à minha coorientadora, Dra. Fátima Rosane Souza, bem como a todo o grupo de pesquisa Peabiru, pelas contribuições teóricas e metodológicas, pela escuta atenta, pela paciência e pela firmeza com que me sustentaram nos momentos de maior fragilidade.

Agradeço, especialmente, à comunidade Kaingang, que me acolheu com generosidade e afeto ao longo de toda a pesquisa. O convívio e as trocas com as mulheres da aldeia foram experiências transformadoras, que me proporcionaram uma nova forma de estar no mundo. Este trabalho só foi possível por meio da construção conjunta e da partilha de saberes vivenciados.

Por fim, agradeço aos meus filhos, Davi e Kaio, pelo amor incondicional e pela companhia constante ao longo deste caminho. Seus gestos, palavras de incentivo e apoio cotidiano foram forças que impulsionaram este percurso, mesmo nos momentos mais desafiadores. Que continuemos a ser, uns para os outros, a terra firme e o voo em céu aberto.

“Você sabe qual é a professora mais antiga da humanidade? O nome dela? É a Terra. E as pessoas não acreditam que a Terra ensina e ela é atemporal. O Brasil é o único país no mundo que tem nome de árvore. O meio ambiente não é metade é a totalidade da vida.

Por isso que eu digo que a história dos povos indígena, a história da Amazônia, a história do cerrado, pampa, pantanal... O único bioma que só existe no Brasil, a caatinga, ela não é mais importante somente para povos indígenas, ela é importante para vocês. Porque cuidar dos povos indígenas é cuidar da sua própria vida. Como diz, Myrian Krexu, “Um Brasil que começa por nós, um Brasil que a mãe é indígena, embora as pessoas sintam muito mais orgulho do pai europeu. Porque desde o projeto de colonização, parece que a cultura nossa é frágil, mas vocês acham que uma cultura que resiste 525 anos realmente é fraca? É preciso recontar essa história profunda. Cada um de nós podemos ser árvore, junto nós somos floresta”

Célia Xakriabá, Povo Xakriabá, Dra em Antropologia,
Deputada Federal - MG

RESUMO

Este trabalho investiga as vivências das mulheres Kaingang a partir da noção de corpo-território e de sua relação com a busca pelo Bem-viver. A pesquisa investiga os efeitos da desterritorialização, das violências históricas e da negligência do Estado na vida dessas mulheres, especialmente no contexto da pandemia de COVID-19 e das enchentes de 2024, que agravaram as vulnerabilidades sociais e ambientais enfrentadas pela comunidade. O objetivo central foi compreender de que modo essas experiências, articuladas ao corpo-território, podem contribuir para a construção de uma Psicologia mais plural, ética e decolonial, que reconheça e valorize os saberes indígenas como fundamentos legítimos de conhecimento e prática. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, de caráter colaborativo, com abordagem metodológica inspirada na Metodologia Váfy, construída a partir do artesanato e do mito dos dois sóis Kaingang, que envolveu observação participante, rodas de conversa e registros de história oral, respeitando os tempos e protocolos da comunidade. Os resultados indicam que as violências territoriais, a ausência de políticas públicas efetivas e os atravessamentos climáticos afetam profundamente os modos de vida e a subjetividade das mulheres Kaingang, evidenciando os limites das respostas estatais diante de seus direitos fundamentais. Foram realizadas rodas de conversa com mulheres indígenas e estudantes de Psicologia, além outros encontros com o a aldeia e demais pessoas da comunidade, afim de escutar, dialogar e sistematizar as demandas locais. A pesquisa resultou em um curso de formação profissional sobre Psicologia decolonial e saberes indígenas.. Conclui-se que os conhecimentos e modos de existência compartilhados pelas mulheres Kaingang revelam alternativas concretas às lógicas coloniais e produtivistas, e fortalecem o compromisso de uma Psicologia comprometida com o diálogo intercultural, a justiça social e a valorização da diversidade epistêmica.

Palavras-chave: Mulheres Kaingang, corpo-território, Bem-Viver, Psicologia decolonial

ABSTRACT

This study investigates the experiences of Kaingang women through the notion of body-territory and its connection to the pursuit of *Buen Vivir* (Well-being). The research analyzes the effects of deterritorialization, historical violence, and State neglect on these women's lives, especially in the context of the COVID-19 pandemic and the 2024 floods, which exacerbated the social and environmental vulnerabilities faced by the community. The main objective was to understand how these experiences, articulated through the concept of body-territory, can contribute to the construction of a more plural, ethical, and decolonial Psychology one that recognizes and values Indigenous knowledge as legitimate foundations for understanding and practice. This is a qualitative and collaborative study, with a methodological approach inspired by the Váfy Methodology, developed from Kaingang handicrafts and the myth of the two suns. It involved participant observation, talking circles, and oral history records, all conducted with respect for the community's timing and protocols. The findings show that territorial violence, the lack of effective public policies, and the impacts of climate change profoundly affect the ways of life and subjectivities of Kaingang women, revealing the limits of State responses in guaranteeing their fundamental rights. As interventions, talking circles were held with Indigenous women and Psychology students, along with thirteen meetings with the community group to listen to and systematize local demands. The research resulted in two technical products: a training course on Psychology and Indigenous knowledge, for replicating the proposed methodology. The study concludes that the knowledge and ways of being shared by Kaingang women reveal concrete alternatives to colonial and productivist logics and reinforce the commitment to a Psychology grounded in intercultural dialogue, social justice, and the appreciation of epistemic diversity.

Keywords: Kaingang women, body-territory, *Buen Vivir*, decolonial Psychology.

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS – QUANDO O CORPO É TERRITÓRIO: ALDEIA, ESCUTA E CAMINHO COM MULHERES KAINGANG	12
2 COM-VIVÊNCIAS, TRAVESSIAS E ANCESTRALIDADE: UMA PSICOLOGIA EM DIÁLOGO COM MULHERES KAINGANG.....	18
3 DO CUIDADO AO TERRITÓRIO: MATERNIDADE INDÍGENA, CORPO-TERRITÓRIO E OS DESAFIOS DA FORMAÇÃO EM PSICOLOGIA	27
3.1 A COLONIZAÇÃO: ENCONTROS FORÇADOS	29
3.2 ALDEIA, COMO ELA SURTIU E SE FORMOU A PANDEMIA PELA COVID-19 ...	31
4 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS CONCEITOS DE RAÇA, RACISMO, BRANQUITUDE E ETNOCÍDIO: DESENVOLVIMENTO SOCIAL NO BRASIL	35
4.1 CORPOS EM TRÂNSITO, TERRITÓRIOS EM RISCO: COLONIALIDADE E VIOLÊNCIA SOBRE AS MULHERES INDÍGENAS	43
4.2 MULHERES INDÍGENAS E A MATERNIDADE	46
5 CORPO-TERRITÓRIO E GEOCULTURA NA PSICOLOGIA KAINGANG: DESAFIOS DECOLONIAIS.....	50
5.1 O QUE SE ENSINA QUANDO SE IGNORA: RACISMO, PSICOLOGIA E POVOS INDÍGENAS NA UNIVERSIDADE.....	51
5.2 DECOLONIZAR PELO CRIAR: DOCÊNCIA E INVESTIGAÇÃO COMO ATO E ARTE DE RE-EXISTÊNCIA.....	55
5.3 CONTRIBUIÇÕES DOS INDÍGENAS NA PLURALIDADE EPISTÊMICA UNIVERSITÁRIA: O MATO E A UNIVERSIDADE EM CONEXÃO.....	56
5.4 O MUNDO NÃO É UM RECURSO: EPISTEMOLOGIAS DO BEM-VIVER E A PSICOLOGIA DIANTE DA CRISE CLIMÁTICA	59
5.5 GEOCULTURA E O SENTIDO DE TERRITÓRIOS PARA UMA PSICOLOGIA COMUNITÁRIA INDÍGENA	61
5.6 QUE CAMINHOS SEGUIR PARA ANDAR COM OS POVOS INDÍGENAS NAS ALDEIAS E NA UNIVERSIDADE?	64

6 MÉTODO.....	66
6.1 A METODOLOGIA VÁFY E O MITO DOS DOIS SÓIS - UMA ABORDAGEM INTERCULTURAL NA PESQUISA COM OS KAINGANG	68
7 PRODUTO FINAL.....	70
8 ARTIGO SUBMETIDO À REVISTA ESTUDOS E PESQUISAS EM PSICOLOGIA	Erro! Indicador não definido.
9 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	95
REFERÊNCIAS.....	97
ANEXO A – AUTORIZAÇÃO DA ALDEIA	111
ANEXO B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)..	112
ANEXO C – COMPROVANTE DE SUBMISSÃO DE ARTIGO À REVISTA.....	Erro!
Indicador não definido.	

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS – QUANDO O CORPO É TERRITÓRIO: ALDEIA, ESCUTA E CAMINHO COM MULHERES KAINGANG

Acompanhar a história das mulheres Kaingang e da aldeia onde vivem tem sido um caminho desafiador, repleto de camadas e atravessamentos. Desde os primeiros encontros, percebi que havia muito mais por trás das aparências. Havia um território em disputa, simbólico e físico, corpos resistindo à negligência do Estado, e uma aldeia inteira lutando pela própria existência.

Uma aldeia, onde muitas questões estavam e ainda estão ameaçadas. Um território que deveria contar com uma escola indígena, construída e gerida segundo os princípios e direitos da educação escolar indígena, mas que até o momento não a possui. Essa ausência, que é apenas mais uma, faz pensar que o processo de desterritorialização vai para além da perda da terra física: ele atravessa também as dimensões simbólicas, políticas, linguísticas e corporais da vida indígena. Como aponta Segato (2012, p. 216), “o corpo é o primeiro território a ser conquistado”, evidenciando que a desterritorialização se inscreve nos corpos e nos modos de existência, afetando diretamente os processos de aprendizagem, pertencimento e resistência. O corpo-território é a continuidade da terra, pois somos feitos dela. Quando o território é violado, nosso corpo também sente. O corpo carrega as memórias do território e resiste com ele (Marilicán, 2023).

Nesse sentido, o conceito de corpo-território permite compreender como as violências sofridas pelos povos indígenas não se restringem ao espaço geográfico, mas atingem também suas subjetividades, formas de vida e estruturas de saber. Leoni, liderança Kaingang, expressa essa realidade ao dizer: “nem todos têm nome Kaingang, e alguns que têm, não sabem escrever o nome em Kaingang”. Essa fala carrega a dor e o apagamento histórico provocados por processos sistemáticos de colonização, negação de direitos e ausência de políticas públicas efetivas também em relação ao campo da educação que reafirmam a língua, os nomes, os modos de aprender e ensinar em seus próprios termos. “O território não está fora de nós. O território é a nossa própria existência. É por isso que quando falam em arrancar a gente da terra, estão querendo arrancar a gente de nós mesmos” (Krenak, 2019, p. 56).

Logo nos primeiros contatos, surgiram relatos sobre a precariedade da estrutura da aldeia. A comunidade Kaingang havia sido deslocada para um novo território, o que, na prática, configurava mais um episódio velado de desterritorialização. O espaço não oferecia condições básicas de moradia: a casa principal, antiga vinícola, tinha instalações elétricas precárias, com improvisações de energia que colocavam todos em risco constante de incêndio. O poste da

frente da casa ameaçava cair, corroído por cupins. A Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) não chegava até a nova aldeia. Segundo o cacique¹ Altair² (2024): *“Eles estão sem cesta básica, faz muito tempo que não enviam nada para a gente. Se não chegou para nem para eles em Porto Alegre, aqui não sabemos quando vai chegar”*³.

Faltavam alimentos, estrutura, escola própria, acesso à saúde, direitos. O deslocamento até a UBS mais próxima exigia uma caminhada morro acima de cerca de uma hora e meia. Conforme Leoni (2024)⁴, esposa do Cacique Altair, *“Eles não descem aqui, porque dizem que estão sem carro. Aí nós temos que subir. A Rosane está com problemas de saúde e sente muita dor, então não tem outra forma. Se a senhora puder dar uma carona quando vier aqui, ajudaria muito”*. Rosane faz tratamento contra um câncer de mama.

Ao longo desse processo, participei, junto à comunidade, da construção e submissão de um projeto para o edital Paulo Gustavo. Apesar da qualidade do projeto e da classificação em 11º lugar, não fomos contemplados. Perdemos para grupos de tradição gaúcha. Mesmo com a frustração, esse processo foi um marco importante de articulação coletiva entre pesquisadores, jornalistas, *videomakers* e os próprios Kaingang, especialmente as mulheres.

As mulheres me apresentaram, ao longo do tempo, suas formas de produção artesanal, suas caminhadas para vender os produtos e os desafios enfrentados com a população local. Sempre me presenteavam com algo. Esses pequenos gestos foram construindo o vínculo necessário para uma pesquisa ética, viva e sensível. Iniciei sendo recebida na entrada da aldeia, e levou cerca de um ano até que eu fosse convidada a entrar na casa principal. Mais seis meses se passaram até que eu pudesse caminhar com elas em suas atividades de venda, que se tornaram o eixo mais potente da pesquisa.

A aldeia está localizada em uma zona rural, mais especificamente em uma região de vinícolas, todas muito antigas e de tradição familiar. O terreno, reconhecido como Terra Indígena e destinado à articulação de uma nova aldeia, situa-se nessa mesma área. Trata-se de uma região baixa, com elevado risco de deslizamentos, como ocorreu durante as enchentes de 2024. No local, há um riacho, uma cachoeira, uma casa antiga que abriga a antiga fábrica de vinícola, além de uma garagem de madeira e uma casa de madeira, ambas utilizadas como

¹ CACIQUE ALTAIR. [Entrevista cedida a] Aline Gobetti. Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, presencial, set. 2024.

² Por uma questão ética e com o objetivo de garantir a fidelidade aos dados, as entrevistas foram transcritas literalmente, preservando integralmente a forma de expressão dos participantes.

³ Com o intuito de destacar as transcrições das entrevistas, optei por apresentá-las em itálico e entre aspas, mesmo quando ultrapassam três linhas.

⁴ LIDERANÇA FEMNINA LEONI. [Entrevista cedida a] Aline Gobetti. Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, presencial, set. 2024.

moradia pelas famílias indígenas. A aldeia é bastante isolada, distante não apenas do centro da cidade, mas também de serviços essenciais como Unidades Básicas de Saúde (UBS), mercados e farmácias, o que dificulta o acesso a atendimento médico, educação e suprimentos básicos.

Esses momentos me atravessaram profundamente. Do propósito inicial de estudar as maternidades indígenas, rapidamente tornou-se um campo mais vasto: vivência visceral de políticas públicas negligentes, solidão na psicologia acadêmica, mas também de acolhimento em espaços de escuta, como no grupo de pesquisa Peabiru⁵: educação ameríndia e interculturalidade. A maternidade Kaingang foi revelando-se uma vivência coletiva, interligada à luta por território, memória e dignidade. A ideia de maternidade como corpo-território foi tomando forma na escuta e no chão. Maternar, ali, era também resistir. Nesse contexto, este trabalho aborda a maternidade como uma prática coletiva, na qual o cuidado ultrapassa os limites do núcleo familiar e se estende aos demais membros da aldeia. Essa perspectiva reforça uma pedagogia da convivência e da ancestralidade (Bispo, 2021), ao mesmo tempo em que abre espaço para outros desdobramentos teóricos necessários.

Partindo, inicialmente, da proposta de investigar a maternidade indígena durante a pandemia, a pesquisa logo se deparou com a complexidade e a profundidade do tema, revelando um desafio muito maior. O estudo da maternidade se ampliou e se transformou ao longo do processo, reconhecendo a urgência de ir além. O tema foi se entrelaçando com outras questões fundamentais, até convergir para o eixo central desta investigação: o corpo-território.

Esse percurso também se configurou como uma gestação, um processo de criar, amadurecer e dar forma, que apontou caminhos sobre o fazer docente. Mais do que uma prática de ensino, esse fazer revelou-se como uma ferramenta que, para além da crítica, pudesse apresentar possibilidades concretas de transformação. Ainda que pequenas, essas possibilidades encontram expressão no produto técnico proposto por esta pesquisa: um curso de formação comprometido com a escuta, a reciprocidade e o diálogo entre saberes.

No decorrer desta pesquisa, diversas ações foram realizadas, incluindo trocas de conhecimentos, atividades com os estudantes, estruturação de projetos, reuniões na Câmara de Vereadores, contatos com o Lions Clube e tentativas de viabilizar recursos através do edital Paulo Gustavo. Todas essas iniciativas foram permeadas por uma metodologia de pesquisa baseada na reciprocidade, buscando estabelecer relações de confiança e colaboração mútua.

⁵ Trata-se de um grupo do CNPq, coordenado pelas professoras Maria Aparecida bergamaschi da UFRGS e Ana Luisa Teixeira de Menezes, da UNISC. Para quem quer aprofundar os estudos do Peabiru: educação ameríndia e interculturalidade, pode pesquisar a dissertação de mestrado de Ana Flavia Fuerstenau (2025).

As tentativas de articulação junto à FUNAI, no entanto, muitas vezes esbarraram em entraves burocráticos e desanimadores. Planejamentos foram feitos, refeitos e ajustados, sempre na busca por alternativas que permitissem avançar. Um dos momentos mais significativos foi a oportunidade de acompanhar uma caminhada das mulheres Kaingang em um sábado pela manhã. Cheguei de carro à aldeia e, ao perceber que elas carregavam diversos materiais e utensílios para venda, ofereci-lhes carona. Aceitaram, e seguimos juntas até um trecho do trajeto, estacionando próximo a um mercado. No trajeto, Rosane, compartilhou comigo seu processo de escolha das cores para os filtros dos sonhos e os materiais utilizados, mencionando também que seu filho havia esculpido mais corujas.

Na aldeia, a produção artesanal é diversa: filtros dos sonhos, canetas decoradas, esculturas de animais em madeira (como tatus e corujas-buraqueiras), pulseiras, colares e cestas de variados tamanhos. Cada pessoa contribui de alguma forma, e algumas mulheres se encarregam de levar esses produtos para vender na cidade.

O local escolhido para a venda era o estacionamento de um supermercado, onde, segundo me explicaram, o proprietário permitia que ficassem por um tempo. Elas se sentiam mais seguras ali, embora notassem, ocasionalmente, olhares de estranheza ou narizes torcidos. Ainda assim, a maioria das pessoas que se aproximava demonstrava respeito e interesse. Muitas compravam os artesanatos, frequentemente atendendo a pedidos de seus filhos. Outras, ao sair do mercado, traziam doações, fraldas, leite, água, pacotes de macarrão, e as mulheres Kaingang, sempre ofereciam algo em troca: uma caneta, um filtro... Alguns aceitavam, outros não.

O diálogo entre as mulheres Kaingang e as mulheres da cidade também chamou a atenção. Havia uma familiaridade em alguns encontros perguntavam sobre chás para problemas de bexiga ou cólicas em bebês, indagavam sobre a saúde de Rosane (que enfrentava um câncer de mama). Histórias eram trocadas, e ali, naquele espaço, a fronteira entre a aldeia e a cidade parecia se diluir em momentos de cumplicidade e cuidado. Essa experiência foi, sem dúvida, uma das mais ricas aprendizagens, não apenas pela coleta de falas e observações, mas pela vivência direta de um cotidiano marcado por re-existências conceito que se aprofundará mais adiante neste trabalho, generosidade e a constante negociação entre tradição e comunidade de Caxias do Sul.

Por tudo isso, esta dissertação é marcada por essa consciência. A caminhada com as mulheres kaingang não apenas ampliou os caminhos da pesquisa, mas deslocou meu lugar como pesquisadora. Esse deslocamento foi e é também pedagógico. Ele exigiu de mim, e eu quis dar, uma vivência em psicologia ancorada também nessas mestras kaingang, criando, ou ao menos tentando criar, a possibilidade de ouvir outras epistemologias, que contribua para que os futuros

profissionais não apenas entendam o sofrimento, mas reconheçam os atravessamentos históricos, territoriais e políticos que produzem o sofrimento nos corpos racializados. Contar com pensadoras feministas era indispensável, pois, como nos ensina Maria Lugones (2014), um feminismo decolonial não hierarquiza opressões e articula-se entre raça, classe, gênero e território. Elas, mesmo que apresentadas em tópicos neste trabalho, não são categorias separadas, mas dimensões de uma mesma trama de poder.

A escolha da comunidade Kaingang de Forqueta, localizada em Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, se fundamenta na necessidade de valorizar os saberes locais e promover a visibilidade das experiências vividas por mulheres indígenas no sul do Brasil. As comunidades Kaingang têm resistido historicamente aos processos de colonização e apagamento cultural, preservando suas tradições, línguas e formas próprias de organização social (Munduruku, 2019); (Francesco, 2021), destacam a importância de que as pesquisas acadêmicas se comprometam com a restituição desses saberes e com o fortalecimento do protagonismo indígena.

Entre os objetivos centrais desta pesquisa está o de contribuir para a construção de uma psicologia mais plural, que respeite e integre as diversas formas de existir. Em um cenário onde o discurso científico frequentemente silencia ou ignora as vozes indígenas, esta dissertação se propõe como um gesto de re-existência (Achinte, 2017), ou seja, um esforço ético e político de resistência, de valorização das epistemologias. A proposta não se limita a compreender as experiências das mulheres Kaingang, mas também amplificá-las, criando espaços para que suas vozes sejam ouvidas e ressoem no campo da psicologia como uma ciência comprometida com a transformação social e a justiça histórica.

Essa reflexão também nos convoca a repensar a formação acadêmica em psicologia: como estamos formando os profissionais da área? Como estamos preparando psicólogos e psicólogas para lidar com a complexidade de um país plural, marcado por desigualdades históricas, racismo estrutural e apagamentos epistemológicos? Como a psicologia se ocupa disso? e qual a relação entre a psicologia e os povos indígenas?

Quanto à justificativa desta pesquisa, a escolha da comunidade Kaingang de Forqueta, localizada em Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, se fundamenta na necessidade de valorizar os saberes locais e promover a visibilidade das experiências vividas por mulheres indígenas no sul do Brasil. As comunidades Kaingang têm resistido historicamente aos processos de colonização e apagamento cultural, preservando suas tradições, línguas e formas próprias de organização social (Munduruku, 2019); (Francesco, 2021), destacam a importância de que as pesquisas

acadêmicas se comprometam com a restituição desses saberes e com o fortalecimento do protagonismo indígena.

Entre os objetivos centrais desta pesquisa está o de contribuir para a construção de uma psicologia mais plural, que respeite e integre as diversas formas de existir. Em um cenário onde o discurso científico frequentemente silencia ou ignora as vozes indígenas, esta dissertação se propõe como um gesto de re-existência (Achinte, 2017), ou seja, um esforço ético e político de resistência, de valorização das epistemologias. A proposta não se limita a compreender as experiências das mulheres Kaingang, mas também amplificá-las, criando espaços para que suas vozes sejam ouvidas e ressoem no campo da psicologia como uma ciência comprometida com a transformação social e a justiça histórica.

Essa reflexão também nos convoca a repensar a formação acadêmica em psicologia: como estamos formando os profissionais da área? Como estamos preparando psicólogos e psicólogas para lidar com a complexidade de um país plural, marcado por desigualdades históricas, racismo estrutural e apagamentos epistemológicos? Como a psicologia se ocupa disso? e qual a relação entre a psicologia e os povos indígenas?

2 COM-VIVÊNCIAS, TRAVESSIAS E ANCESTRALIDADE: UMA PSICOLOGIA EM DIÁLOGO COM MULHERES KAINGANG

Muitos autores indígenas e não indígenas são evocados para dar suporte a trajetória desta pesquisa, mas dois em especial auxiliaram na compreensão densa e interseccional da análise dos desafios enfrentados pela Psicologia diante das crises em contextos influenciados pela colonialidade: Geni Núñez (2010) e Ailton Krenak (2019). Esses autores articulam saberes indígenas e críticas radicais ao projeto colonial, oferecendo tanto ferramentas analíticas quanto horizontes de transformação. Geni Núñez, psicóloga indígena Guarani com doutorado pela UFSC e pós-doutorado pelo IEA-USP, desenvolve uma trajetória que tensiona os limites disciplinares da Psicologia ao demonstrar como os processos de subjetivação estão profundamente vinculados à violência colonial e à devastação territorial. Seus estudos sobre afetos decoloniais e saúde mental indígena revelam a crise climática como uma crise paradigmática, exigindo da Psicologia um compromisso ético-político que ultrapasse o modelo biomédico hegemônico.

Ailton Krenak (2019), líder indígena Krenak e intelectual reconhecido com o título de Doutor *Honoris Causa* pela UFJF e membro da Academia Brasileira de Letras, desestabiliza as narrativas dominantes sobre desenvolvimento ao denunciar o antropocentrismo como núcleo da crise ecológica. Sua obra não se limita à crítica, mas propõe alternativas baseadas em cosmovisões indígenas que compreendem a Terra como sujeito de direitos. Essa perspectiva interpela a Psicologia a revisitar seus fundamentos à luz de epistemologias outras.

No contexto de pesquisa em territórios, onde persiste a tentativa do apagamento sistemático das presenças indígenas - como nas regiões de colonização italiana no Sul do Brasil, onde a narrativa do “progresso” europeu por vezes escanteia as histórias dos povos originários. Núñez (2021) e Krenak (2019) emergem como vozes que não apenas resistem ao epistemicídio, mas criam possibilidades de reexistência. Suas trajetórias transcendem a produção acadêmica, encarnando as transformações que propõem. Em um campo de pesquisa frequentemente desgastante, como o dos estudos sobre colonialidade e crises de saúde e climáticas, suas contribuições oferecem mais do que análises trazem esperança. Demonstram que, mesmo em cenários dominados por narrativas únicas, a resistência persiste como fonte de futuros possíveis (Souza, 2020).

Nesse caminho, minha experiência como professora universitária me levou a repensar a relação entre aprendizagem e maternagem, bem como os caminhos e territórios acadêmicos. A maternidade indígena se articula com a transmissão de saberes, com os cuidados coletivos e

com a sobrevivência cultural. A escuta dessas mulheres reconfigurou também minha prática docente e minha atuação como psicóloga. Questionei os limites da ética acadêmica, me frustrei com a rigidez dos códigos que não acolhem a complexidade da vida indígena. Reexistir na universidade foi e continua sendo, um movimento constante de tensionamento e cuidado. Nem todas as universidades fecham os olhos para essas questões, e sou grata à UNISC e à minha orientadora, coorientador pelo apoio e por me acolher nessas dores e frustrações, sempre com muita paciência, me lembrando que existe esperança.

As enchentes de 2023 e 2024 trouxeram novos atravessamentos: a aldeia foi novamente desterritorializada. Foram retirados às pressas, perderam animais, roupas, produção. “Eles acham que somos favelados, que não temos terra. Eu quero ir para minha casa”, disse a esposa do cacique. Promovemos ações emergenciais com apoio do Lions de Caxias do Sul, que levou agentes de saúde, roupas e mantimentos. Mas a urgência persistia. Corremos contra o tempo enquanto outras aldeias também enfrentavam as águas.

Tudo isso exigiu que a pesquisa se reorganizasse diversas vezes. As metodologias precisaram se adaptar ao ritmo da vida real, e, nesse contexto, a pesquisa colaborativa se consolidou como o único caminho possível. Estar com aprender com ouvir com. A escuta, mais do que ferramenta, tornou-se compromisso ético e político. Este trabalho nasce de um desejo profundo que foi se revelando ao longo do processo de pesquisa, um percurso que exigiu não apenas investimento acadêmico e concreto, mas também um intenso envolvimento pessoal, exigindo revisitar memórias, histórias e elaborar análises subjetivas. Em diversos momentos, essa caminhada se entrelaçou com a minha própria trajetória de vida.

Na minha história, carrego o nome da família de origem do meu pai, um homem de ancestralidade indígena, hoje com 85 anos, cuja etnia seguimos buscando confirmar, embora tudo aponte para o povo Kaingang. Minha mãe, com 76 anos, é filha de imigrantes italianos. Ambos tiveram seus nomes apagados ou transformados. O nome do meu pai se perdeu durante um período de repartição de terras; em seu lugar, outros nomes foram impostos, entre eles, “Oliveira”. Minha mãe também perdeu seus sobrenomes ao casar-se aos 15 anos. No entanto, duas décadas depois, fez questão de me dar seus nomes de solteira: Guerra e Gobetti. Assim, eu que nasci no dia de Ogum, no sincretismo São Jorge, cresci entre questionamentos e buscas que me conduziram até esta pesquisa.

Esta escrita me atravessa e continua atravessando profundamente, como sujeito e como mulher composta de tantas e tantos outros. Além disso, este trabalho também foi moldado pela minha vivência e aprendizado como professora da graduação em Psicologia, uma experiência que alimentou a escuta, o diálogo e o desejo de transformação.

O estudo buscou se aproximar das vivências das mulheres Kaingang, e as implicações sociais que a atravessam. A investigação se ancora na Psicologia Social, comunitária, mas é sustentada, sobretudo, pelos saberes indígenas. Estabelece diálogo com a história, a antropologia e com uma metodologia colaborativa, construída a partir da escuta e da convivência.

Para compreender de forma mais profunda as violências que afetam os corpos e territórios indígenas, é necessário situar essas vivências no contexto de um cenário político e econômico mais amplo. O neoliberalismo contemporâneo configura-se como uma racionalidade que ultrapassa o campo econômico, expandindo-se para as esferas políticas, sociais e subjetivas da vida. Essa lógica promove a mercantilização da vida, a individualização das responsabilidades sociais e a precarização das políticas públicas, afetando de forma desproporcional os grupos historicamente marginalizados, como os povos indígenas. A ideologia neoliberal sustenta-se em discursos de eficiência e competitividade, que invisibilizam as desigualdades estruturais e esvaziam a noção de coletividade e direitos sociais (Porto; Pacheco, 2022). No contexto brasileiro, tal racionalidade aprofunda processos de neocolonização e vulnerabilização, especialmente quando aplicada a territórios indígenas, submetidos a violências ambientais, institucionais e culturais.

Para os povos originários, o território não é apenas uma extensão de terra, mas um espaço vital que constitui suas subjetividades e modos de vida. A noção de corpo-território, central para as epistemologias indígenas, expressa essa indissociabilidade entre corpo, terra, memória e existência coletiva. Tal concepção, compreende que a violação do território equivale à violação do próprio corpo físico, espiritual e histórico e das relações que nele se sustentam (Tuxá, 2024). Quando políticas de desenvolvimento, baseadas na racionalidade neoliberal, avançam sobre os territórios indígenas, o impacto não se limita à perda material, mas atinge profundamente as bases ontológicas desses povos, gerando adoecimentos, deslocamentos e desestruturação dos vínculos comunitários.

Vivemos um momento histórico paradoxal, é fundamental compreender este contexto para analisar criticamente nossas condições existenciais e as possibilidades de transformação. Estamos diante de uma encruzilhada civilizatória: de um lado, a radicalização de um modelo insustentável; de outro, a emergência de alternativas que germinam nas fissuras do sistema (Santos, 2018). O neoliberalismo, enquanto racionalidade política e econômica dominante, transformou-se nas últimas décadas em um verdadeiro paradigma de civilização (Dardot; Laval, 2016), reconfigurando não apenas as relações econômicas, mas todas as dimensões da vida social, gerando uma mercadorização generalizada da existência, que atingiu níveis sem

precedentes (Harvey, 2005), hoje, até mesmo o ar que respiramos e os genes que nos constituem foram transformados em ativos financeiros (Sassen, 2014).

Esta realidade exige de nós um esforço analítico que vá além da análise econômica, alcançando o que Foucault (2008) antecipou como a governamentalidade neoliberal, um conjunto de instituições, procedimentos, reflexões, cálculos e táticas que tornaram possível o exercício de um tipo específico de poder centrado na administração dos recursos e na disciplina, ou seja, uma nova forma de gestão da vida que penetra até a subjetividade mais íntima e muito bem articulada ao que hoje percebemos com discursos de seja seu próprio chefe; seja um empresário de si.

Na atual fase do neoliberalismo tardio, três processos interligados definem nosso tempo: A financeirização total da natureza, que transforma ecossistemas inteiros em derivativos especulativos (Moore, 2015). A precarização existencial generalizada, com a formação de um precariado global (Standing, 2011). O surgimento de um neoliberalismo autoritário que combina desregulamentação econômica com controle social violento (Brown, 2019). A financeirização da natureza atingiu níveis alarmantes, como demonstra Sassen (2014), mais de 60% dos ativos financeiros globais estão lastreados em commodities ambientais, transformando florestas, água e biodiversidade em meros derivativos financeiros. Esse processo, que Harvey (2005) chama de "acumulação por espoliação", intensificou-se após a crise de 2008, quando o capital especulativo migrou maciçamente para os "mercados verdes". O paradoxo é evidente, enquanto se discute sustentabilidade, os mesmos mecanismos que provocaram a crise ecológica são apresentados como solução.

A precarização existencial tornou-se marca distintiva do neoliberalismo contemporâneo. Segundo Standing (2011), a formação de um precariado global, classe social sem garantias trabalhistas ou perspectivas futuras - atinge níveis históricos, com estimativas da OIT (2023) indicando que 60% da força de trabalho mundial está em condições informais ou precárias. Esse fenômeno assume contornos ainda mais perversos no Sul Global, onde, conforme Davis (2006), as cidades são relegadas à condição de sobrantes do sistema.

Este contexto assume contornos particulares no Sul Global, onde o neoliberalismo se articula com heranças coloniais nunca superadas. Como demonstra Mbembe (2018), a necropolítica, o poder de decidir quem merece viver e quem pode ser deixado morrer - encontra no neoliberalismo contemporâneo seu dispositivo mais eficaz. Os dados chamam a atenção: enquanto no Brasil os gastos sociais globais caíram 23% na última década, os orçamentos militares e de segurança aumentaram 35% (Banco Mundial, 2022), revelando a verdadeira face deste projeto civilizatório.

Para os povos originários, esta conjuntura representa uma terceira onda colonial. Como denuncia Assunção & Amaro (2020), o extrativismo neoliberal - responsável por 1.500 conflitos socioambientais na América Latina (CEPAL, 2023) - constitui a face contemporânea de um projeto de dominação. No Brasil, esta dinâmica atingiu níveis alarmantes, com 3.200 licenças minerárias concedidas em terras indígenas entre 2019-2022 (ISA, 2023), violando direitos constitucionais e tratados internacionais.

Contudo, como nos lembra Bezerra (2021), toda crise orgânica carrega em si as sementes da transformação. As revoltas globais desde 2019 e a resistência dos povos originários apontam para possibilidades emancipatórias que emergem justamente das contradições do sistema. Como analisaremos a seguir, compreender o neoliberalismo em sua complexidade atual é condição necessária para vislumbrar alternativas que superem esta ordem predatória.

Em contraposição à lógica neoliberal de acúmulo, exploração e progresso linear, diversos povos indígenas propõem alternativas baseadas em seus próprios sistemas de conhecimento e existência. Uma dessas propostas é o conceito de Bem-viver, que se ancora em princípios de reciprocidade, harmonia com a natureza e interdependência entre os seres. O Bem-Viver não se apresenta como uma utopia abstrata, mas como uma prática cotidiana orientadora das relações sociais, econômicas e espirituais em muitas comunidades indígenas (Lopes, 2024). Ao desafiar os paradigmas ocidentais de desenvolvimento, o Bem-Viver propõe a valorização das diversidades culturais, da sustentabilidade e da coletividade como princípios fundamentais para a construção de sociedades mais justas e equitativas.

A incorporação do Bem-Viver e da noção de corpo-território nos debates acadêmicos e nas políticas públicas exige um movimento de reconfiguração epistemológica. Trata-se de superar a colonialidade do saber e reconhecer os saberes indígenas como legítimos e fundamentais na construção de outras formas de viver e conhecer. Isso implica também em uma educação intercultural e em práticas institucionais que valorizem a pluralidade epistemológica. Como afirmam Porto e Pacheco (2022), é urgente reconhecer o colonialismo persistente que atravessa as relações entre Estado, mercado e povos indígenas, produzindo vulnerabilidades históricas que apenas podem ser enfrentadas por meio de um reposicionamento ético e político do conhecimento científico.

As intersecções entre maternidade, gênero, raça, racismo, etnocídio e política atravessam todo o percurso desse estudo. Mais do que uma pesquisa, trata-se de um processo de escuta, afeto e re-existência, compreendida aqui como “a produção cotidiana de outras existências que não se subordinam às normas coloniais” (Achiète, 2020, p. 71). Este conceito

será retomado mais adiante ao longo do trabalho, pois se mostra fundamental para compreender tanto as experiências das mulheres Kaingang quanto a minha própria trajetória neste processo.

Nesse sentido, é fundamental reafirmar que a Psicologia, enquanto ciência e profissão, tem muito a contribuir e a aprender com os povos indígenas. Longe de se restringir ao escopo clínico ou ao modelo biomédico tradicional, a Psicologia possui um compromisso ético e social com a valorização da diversidade humana e com o enfrentamento das múltiplas formas de opressão que afetam os sujeitos. Essa atuação ética implica, necessariamente, reconhecer os impactos da colonização sobre as subjetividades indígenas e romper com as práticas reducionistas que classificam essas experiências a partir de categorias universais, patologizantes ou descontextualizadas. Nosso código de ética enfatiza tal fazer, marcando nos princípios fundamentais da profissão, destaco os três primeiros:

- I. O psicólogo baseará o seu trabalho no respeito e na promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, apoiado nos valores que embasam a Declaração Universal dos Direitos Humanos.
- II. O psicólogo trabalhará visando promover a saúde e a qualidade de vida das pessoas e das coletividades e contribuirá para a eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.
- III. O psicólogo atuará com responsabilidade social, analisando crítica e historicamente a realidade política, econômica, social e cultural (Conselho Federal de Psicologia, 2005).

No entanto, ao longo de sua trajetória, a psicologia tem sido amplamente influenciada por paradigmas eurocêntricos, frequentemente alheios às especificidades culturais e territoriais dos povos originários (Menezes, 2020). Nosso fazer psicológico é, portanto, também político, social e profundamente enraizado em contextos históricos.

Reconhecer essas limitações implica compreender que o fazer psicológico é indissociável de contextos históricos, políticos e territoriais. Nesse sentido, como ressalta Menezes (2021), cabe ao pesquisador um engajamento ético que vá além da neutralidade científica, assumindo a imersão como parte constitutiva do processo investigativo. Tal postura encontra ressonância nas epistemologias ameríndias, em que a escuta é compreendida como prática de presença e de relação, e em que “ouvir o espírito da palavra” torna-se um caminho de autoconhecimento e de construção do Si-mesmo.

O conceito de Si-mesmo, central na psicologia junguiana, representa o núcleo unificador e integrador da personalidade. Ele incorpora todas as dimensões da psique consciente e inconsciente, e orienta o processo de individuação, por meio do qual o sujeito torna-se aquilo que é em sua essência (Jung, 2013). Esse processo se mostra essencial quando

nos propomos a ouvir com profundidade as narrativas indígenas, permitindo que a escuta do outro também nos transforme.

Diante disso, esta pesquisa adota uma perspectiva decolonial e anticolonial, centrada em uma psicologia que considere o território como elemento constitutivo do sujeito. É necessário reconhecer o pensamento indígena, como um pensamento milenar que constitui uma ancestralidade americana e que se mantém vigente, embora negado e ainda pouco considerado na academia (Peabiru, 2020). Dialogar com este pensamento, que traduz saberes e conhecimentos situados em uma geocultura americana. Como diz Rodolfo Kusch (1999, p. 259, tradução minha)⁶, a necessidade de “rescatar un estilo de pensar que, segun creo, se da en el fondo de America y que mantiene certa vigencia en las poblaciones criollas”.

Inspirada na proposta de Geocultura de Kusch bem como nas relações entre corpo e território, busca-se compreender como as vivências de corpo-território das mulheres Kaingang de que maneira suas experiências podem enriquecer a compreensão psicossocial do tema. A escuta das comunidades tradicionais, como enfatizam Gení Núñez (2019) e Nego Bispo (2021), implica o reconhecimento de suas epistemologias como parte legítima da construção do conhecimento científico. Esta pesquisa não pretende universalizar experiências, mas sim valorizar a singularidade e a resistência cultural das mulheres indígenas, em destaque para as mulheres Kaingangs.

No contexto indígena, o entendimento de maternidade um dos pontos estudados neste trabalho, vai além da dimensão biológica, entrelaçando-se com elementos espirituais, culturais e territoriais, configurando-se como um “corpo-território” (Potiguara, 1995). Tal conceito associa o corpo ao espaço geográfico, simbólico e ancestral no qual está inserido, sendo essencial para a compreensão das dinâmicas de cuidado e afeto nas comunidades indígenas. É justamente o compromisso deste trabalho: compreender que, ao falar de um tema, muitas vezes, é necessário antes percorrer outros caminhos, abordar outras camadas, entrelaçar diferentes vozes. Há uma multiplicidade de sentidos que se sobrepõem e se atravessam, e nenhuma dissertação seria capaz de dar conta de tudo.

Quando se fala das mulheres indígenas dentro do contexto indígena, afirmamos que nossa relação com a terra é especial, a terra é mãe, por ser mãe, a terra é mulher, pois sustenta seus filhos, necessariamente temos que entender a mulher dentro de uma dinâmica que cria espaços políticos e ideológicos, espaços de troca de saberes, espaços de fortalecimento das identidades e das diferenças, de um espaço de negociação de interesses e de prioridades para atingir metas estabelecidas por muitos povos. Hoje,

⁶ Do original: “rescatar un estilo de pensar que, segun creo, se da en el fondo de America y que mantiene certa vigencia en las poblaciones criollas” (Kusch, 1999, p. 259).

temos que pensar a especificidade dos nossos povos (nossas etnias) e pensar para todos os povos (todas as etnias) (Fontes, 2020, p. 183).

Esta pesquisa se compromete com a ética: escrevendo a partir de um lugar de integração entre experiência e escuta sensível, respondendo a um chamado profundo, com abertura às vozes que ecoam do território e da memória. Eliane Potiguara (2003) e Eva Potiguara (2018), ressaltam a relevância de compreender o corpo como território de resistência, guardião de saberes ancestrais e de práticas comunitárias de cuidado que desafiam e expandem os limites impostos pela perspectiva ocidental sobre a maternidade. O **corpo-território** emerge como uma noção fundamental que articula dimensões políticas, epistemológicas e existenciais.

Mais do que uma metáfora, este conceito expressa a inseparabilidade entre o corpo individual e o território coletivo, entre a identidade pessoal e a memória ancestral. Trata-se de uma categoria que desafia a concepção ocidental moderna de corpo como propriedade individual, destacando seu caráter comunitário e político. Quando uma mulher indígena adentra a universidade como estudante, professora, palestrante, mestra ... ela não o faz como indivíduo isolado, mas como portadora de um corpo que carrega histórias, saberes e lutas de seu povo. Essa perspectiva permite compreender por que a simples presença física dessas mulheres no espaço acadêmico já constitui um ato político de demarcação territorial (Vieira, 2023).

Autores como Davi Kopenawa (2015) e Ailton Krenak (2019) também ressaltam que as práticas de cuidado nos povos indígenas estão profundamente ligadas a uma cosmologia que valoriza a interconexão entre todos os seres vivos e o ambiente natural. Essa visão desafia o olhar antropocêntrico ainda presente na psicologia ocidental, que frequentemente foca em diagnósticos reducionistas, que dissociam o sujeito de seu contexto ambiental, espiritual e coletivo. Assim, a presente pesquisa propõe problematizar como esses entendimentos podem contribuir para uma psicologia social e comunitária que valorize os saberes locais, abrindo espaço para o diálogo intercultural e a escuta ativa das epistemologias indígenas. De acordo com o Código de Ética do Psicólogo, é dever da profissão “O psicólogo considerará as relações de poder nos contextos em que atua e os impactos dessas relações sobre as suas atividades profissionais, posicionando-se de forma crítica e em consonância com os demais princípios deste Código” (CFP, 2005, p.07. Isso exige que a psicologia se comprometa com práticas anticoloniais, reconhecendo e valorizando as culturas indígenas, seus modos de vida, saberes e resistências

Carvalho (2020), psicóloga kaingang, defende ser fundamental que a psicologia vá além das práticas terapêuticas convencionais, incorporando uma escuta ética e atenta às demandas e contextos das comunidades tradicionais. Além de não se tratar apenas de acolher

essas vozes, é preciso valorizá-las como produtoras legítimas de conhecimento e como agentes de transformação. Mais do que ouvir, é preciso ecoar vozes, proteger saberes, fortalecer territórios e reconhecer epistemologias que historicamente foram silenciadas. Como aponta Menezes (2020), é urgente uma prática psicológica comprometida com os direitos dos povos originários, que promova um diálogo intercultural capaz de respeitar as diferenças e fortalecer a autonomia das comunidades indígenas.

3 DO CUIDADO AO TERRITÓRIO: MATERNIDADE INDÍGENA, CORPO-TERRITÓRIO E OS DESAFIOS DA FORMAÇÃO EM PSICOLOGIA

Refletir sobre a maternidade e a noção de corpo-território, a partir das vivências de mulheres indígenas, como as Kaingang é também um convite à ampliação das formas de ensinar e aprender na formação em Psicologia. Nessas experiências, maternas não é apenas um ato de cuidado: é transmissão de saberes, construção de vínculos com a comunidade, com o território e com os ciclos da vida. São práticas de aprendizagem que acontecem com o corpo, com a escuta e com os sentidos e que carregam lições fundamentais para quem deseja compreender o humano em sua diversidade.

Nesse sentido, a graduação em Psicologia pode (e deve) se constituir como um espaço de acolhimento às diferentes formas de conhecimento, reconhecendo a potência formativa de histórias e culturas frequentemente silenciadas. Ao se aproximar das epistemologias indígenas e de suas práticas de cuidado, a Psicologia acadêmica se abre à possibilidade de reinvenção: menos centrada na normatividade e mais comprometida com a escuta, com o território e com a complexidade da vida.

Entretanto, ainda é comum que os estudos sobre maternidade e constituição da subjetividade na Psicologia estejam ancorados em paradigmas ultrapassados, baseados em pressupostos universalizantes e normativos. Muitas teorias clássicas continuam sustentando uma concepção de desenvolvimento humano pautada por uma lógica evolutiva, linear e biologizante, que desconsidera as determinações sociais, históricas e de gênero que atravessam essas experiências. Essa abordagem acaba por invisibilizar as múltiplas formas de viver e experienciar a maternidade, além de reforçar modelos excludentes e patologizantes.

Diante disso, é imprescindível afirmar que a maternidade não pode, e não deve ser compreendida exclusivamente como uma experiência vivida por corpos de mulheres cisgênero. Este recorte é fundamental, especialmente em uma pesquisa comprometida com os debates sobre gênero, diversidade e justiça social. A Psicologia contemporânea, ao se propor a uma escuta ampliada, ética e situada, precisa reconhecer que outras corporalidades e subjetividades também vivenciam experiências maternas, como pessoas trans e não binárias que gestam e exercem funções de cuidado (Mattos, 2020; Monteiro, 2021).

Torna-se, portanto, necessário tensionar criticamente a noção tradicional de maternidade atrelada à biologia, sobretudo ao considerarmos mulheres indígenas. É preciso propor um olhar mais abrangente, que contemple as dimensões simbólicas, afetivas, culturais e relacionais do cuidado, do corpo e do maternas (Colling, 2018). No contexto da formação em

Psicologia, esse reconhecimento não apenas aprofunda a compreensão de certos fenômenos, como também contribui para a construção de práticas menos normativas e mais comprometidas com os direitos humanos e com a pluralidade das existências.

É urgente, portanto, que os cursos de graduação em Psicologia se aproximem das realidades e culturas diversas que compõem o território brasileiro, reconhecendo a importância dos saberes indígenas e das epistemologias do Sul. A perspectiva decolonial oferece a possibilidade de reorientar a Psicologia, deslocando seu olhar das normas eurocentradas e abrindo espaço para uma ciência mais situada, ética e comprometida com os contextos em que atua (Menezes, 2020). Uma formação decolonizadora pode colaborar para o surgimento de uma Psicologia menos patologizante e mais atenta aos vínculos, aos territórios e aos modos de existência diversos. Trata-se de promover uma escuta capaz de reconhecer múltiplas vozes silenciadas pela hegemonia epistêmica, construindo práticas transformadoras no campo da saúde mental (Núñez, 2020a).

Nesse contexto, e considerando os impactos provocados pela pandemia de COVID-19 e pelas enchentes de 2023 e 2024 que afetaram profundamente a região, emerge uma questão central que orienta esta investigação: **quais atravessamentos pessoais, comunitários e territoriais marcaram a experiência das mulheres Kaingang nesses contextos, especialmente quando essa vivência é compreendida a partir da noção de corpo-território?**

Responder a essa pergunta exige mais do que palavras organizadas em páginas. Talvez nem mesmo uma dissertação seja suficiente. Trata-se de um processo que demanda envolvimento, escuta atenta, presença sensível e disponibilidade para a transformação.

Por isso, esta pesquisa estrutura sua revisão bibliográfica com o objetivo de apresentar, de forma gradual e contextualizada, o panorama histórico, teórico e metodológico no qual o estudo se insere. A Psicologia, enquanto campo de saber e prática, lida com histórias: somos ouvintes, guardiões e, também, coautores dessas narrativas. Diante disso, torna-se essencial formular perguntas-ponte - entre mundos, saberes e sujeitos, indagações que não se limitem a descrever a realidade, mas que a mobilizem e transformem. É dessa forma que abrimos caminhos para uma escuta comprometida com a vida e com os territórios que ocupamos e que, por sua vez, também nos ocupam.

3.1 A COLONIZAÇÃO: ENCONTROS FORÇADOS

A colonização açoriana no Rio Grande do Sul teve início em meados de 1735, mas é em janeiro de 1752 que encontramos um interessante registro. Sessenta casais se instalaram no projeto de colina denominado Porto de São Francisco dos Casais, atualmente cidade de Porto Alegre. Tal movimento imigratório possuía uma finalidade geopolítica: fortalecer a presença portuguesa na região entre Santa Catarina e o Rio da Prata, estabelecendo a predominância da língua portuguesa sobre a castelhana. Essas colônias açorianas funcionavam como uma espécie núcleo de resistência à expansão espanhola vinda da região do Rio da Prata (Santos, M., 2017). Estima-se que, na mesma época, alguns escravos também foram trazidos junto, e, esse encontro forçado entre povos nativos do RS, negros escravizados e imigrantes teria dado origem ao então conhecido gaúcho.

Mais para frente, em 1835, inicia-se o período de guerra marcado pela revolução farroupilha, cujo principal objetivo era separar o Rio Grande do Sul do Brasil, tornando-o um país independente assim como o seu vizinho Uruguay já havia feito (Santos, M., 2017). Para evitar essa possibilidade, o governo imperial percebeu a necessidade urgente de povoar a região com imigrantes, especialmente os alemães, que se manteriam leais ao trono. O objetivo era ocupar a parte despovoada do Rio Grande, principalmente na região norte/nordeste, que tinha pouco contato com o restante do império, sendo principalmente uma área selvagem habitada por indígenas. De acordo com o depoimento de um historiador local, descendente germânico: “aquilo tudo era mato, era índios, e coisas assim” (grifo nosso)⁷.

Dessa forma, considerados como coisas a serem retiradas do caminho, domadas ou mortas é que a tentativa de apagamento dos povos e culturas originárias do que hoje é o Rio Grande do Sul, começa a acontecer. Não bastava tomar a terra, era necessário criar uma narrativa de que esta terra estava ali, à disposição e suplicava para ser culturalizada. Durante esse processo, os indígenas que habitavam a região não eram considerados nacionais ou brasileiros, destacando uma conhecida e antiga visão de racismo cultural e estrutural (Santos, M., 2017).

Tais conflitos aparentemente não foram exclusivos da época farroupilha. Na região do Sul do Brasil, diferentes identidades como indígenas, quilombolas, açorianas, italianas e alemãs, se afirmam e entraram em conflito umas com as outras. Além disso, novas identidades surgiram da fragmentação das antigas, como os pomeranos, substituindo os colonos alemães, e

⁷ Depoimento do diretor de um arquivo históricomunicipal de uma cidade de descendentes de imigrantes alemães da Serra gaúcha, gravado em janeiro de 2001

os trentinos, substituindo os colonos italianos. A instrumentalização política das identidades gera tensões sociais e conflitos, levantando discussões sobre reivindicações identitárias e sua manipulação. Conforme ressalta Leal (2007), é fundamental notar a fragilidade das fronteiras entre racismo cultural, xenofobia e identidade. Portanto, é necessário abordar essas questões com responsabilidade e seriedade.

No contexto do Rio Grande do Sul, esse poder desempenha um papel importante ao permitir que os açorianos transitem de uma identidade luso-brasileira para a categoria de imigrantes. Assim, faz-se relevante mencionar que, atualmente, na cidade de Caxias do Sul, várias instituições buscam resguardar uma raiz identitária europeia, como o Centro Cultural Ítalo-Brasileiro, o Círculo Trentino de Caxias do Sul e a Associação Vêneta de Caxias do Sul (Santos, 2015). No entanto, o mesmo não ocorre em relação às culturas indígenas e negras.

O poder de impor uma visão das divisões sociais, de torná-las visíveis e explícitas, é o poder político por excelência; permite criar grupos e manipular a estrutura objetiva da sociedade (Bourdieu, 1990). Além disso, o poder de escrever a história e determinar qual versão é considerada a verdadeira também possui uma dimensão política significativa. Afinal, anterior à chegada de qualquer invasor, as terras demarcadas como colônias possuíam habitantes, os povos indígenas do Sul do Brasil. As regiões norte e nordeste do Rio Grande do Sul têm uma história indígena significativa. Pesquisa realizada por Wolf (2012) demonstra a presença antiga de grupos caçadores-coletores Guarani e populações Proto-Jê - Kaingang na região, uma ocupação contínua que incluía estruturas subterrâneas e locais com evidências de atividades líticas ao ar livre. Essas descobertas sugerem a existência de áreas exploradas para caça e outras formas de coleta de alimentos.

A relação dos Kaingang com a terra é muito diferente da do homem branco. Para eles na terra habitam a vida e a sabedoria ancestral. A terra deve ser cultivada e protegida. Na visão dos Kaingang, terra, solo e o território tribal tem um nome "Ga", lugar onde os indígenas se realizam como uma sociedade específica, estabelecida em um espaço físico, social e simbólico. Tal concepção possui um entendimento mítico-cosmológico, onde "Ga" apresenta os elementos próprios da terra tradicional Kaingang. Os Kaingang não vivem da terra, eles vivem com a terra. Neste sentido, os Kaingang nasceram de "Ga" e a consideram sua Mãe, ou seja, a simbologia de "Ga" está para além de uma manutenção material de existência, ela é considerada a Mãe de toda a vida (Tommasino, 2005).

3.2 ALDEIA, COMO ELA SURTIU E SE FORMOU A PANDEMIA PELA COVID-19

Em 2021, durante a pandemia do covid19, na cidade de Caxias do Sul, de acordo com a reportagem do Jornal Pioneiro de Abril/2022, aproximadamente 60 indígenas Kaingang, oriundos de Estrela - RS, foram realocados em uma área no interior do município. A necessidade de desocupação de suas terras deveu-se às políticas compensatórias pelas obras de duplicação da BR-386, que atingiu uma área de 13,5 hectares pertencentes à aldeia indígena. A localização original da comunidade Kaingang é área protegida, o que exigiu a realocação das famílias afetadas como condição para o avanço das obras de infraestrutura (Portella, 2022).

A mudança também tem mobilizado emocionalmente os Kaingang já que cerca de 30 famílias ficaram em Estrela, incluindo a mãe do Cacique, irmãos, tios e sobrinhos. Eles permaneceram na parte da aldeia não afetada pelas obras de ampliação da rodovia federal. Além disso, a estrutura da aldeia em Caxias do Sul ainda está passando por adaptações, tanto por parte dos Kaingang, quanto do poder público, que precisa ajustar-se às normativas e direitos ao acesso das políticas públicas pela comunidade indígena (Portella, 2022).

Vale lembrar que o contexto era de pandemia e que todo o desenrolar dessa história acontece durante esse período assombroso da história nacional, a fim de contextualizar, relembremos alguns pontos centrais. A condição de pandemia da COVID-19 foi declarada pela Organização Mundial da Saúde em 11 de março de 2020; um vírus desconhecido e com alta taxa de letalidade fez com que uma parcela significativa da população mundial interrompesse sua rotina e se isolasse em casa. Junto ao distanciamento social, vieram novas recomendações de higiene, uso frequente de álcool em gel, máscaras, higiene mais frequente das mãos, cuidados diferenciados na lavagem de alimentos, utensílios etc. O contágio era pelo ar? Passava de indivíduo para indivíduo? Era por toque? Pouco se sabia sobre as formas de contágio, mas o número de casos e óbitos aumentava exponencialmente dia a dia (Santos, 2021). No desenrolar da pandemia, foi identificada a existência de grupos de risco, ou seja, algumas pessoas possuíam maior vulnerabilidade ao vírus devido a algumas condições de saúde. Inicialmente idosos e pessoas com comorbidade(s) foram incluídos em grupos de risco e, após um curto período, a Organização Mundial de Saúde declarou que o novo coronavírus também traria riscos à saúde para gestantes e puérperas - o que gerou grande preocupação entre esse coletivo (OMS, 2021, p. 4).

Por um lado, um vírus desconhecido, por outro um país que há tempos carrega diferenças sociais gritantes e que havia eleito como líder um homem que propunha o desmonte de políticas públicas e de programas de assistência social, em desrespeito à própria Constituição

Brasileira. De acordo com os dados disponibilizados pelo Ministério da Saúde, em novembro de 2021, o Brasil registrou 21,8 milhões de casos diagnosticados de COVID-19, chegando a 608 mil óbitos (Brasil, 2021).

De acordo com o Conselho Nacional de Saúde, em setembro de 2020 as informações sobre as infecções e óbitos por Covid-19 na população indígena brasileira apresentavam divergências significativas entre os dados divulgados pelo governo federal e pelas entidades representantes dos povos. Um exemplo disso é o levantamento realizado pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) do Ministério da Saúde, que registrou cerca de 24 mil infectados e 398 óbitos. Enquanto, os dados apresentados pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) indicaram quase 30 mil infectados e 785 mortes. Essa disparidade de números aponta falhas no método de coleta de dados, subnotificação de casos, problemas de acesso aos serviços de saúde e dificuldades na comunicação e interação entre os órgãos governamentais e as comunidades indígenas. Um problema antigo, escancarado pela pandemia (Brasil, 2020).

De acordo com a cartilha nacional “Saúde Indígena um direito constitucional (2020), criada pelo Ministério da Saúde, a atenção à saúde das mulheres e crianças indígenas, no âmbito do SasiSUS, é realizada diretamente nos territórios indígenas pelos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, por meio da Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI). O cuidado prestado é orientado pela Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (Pnspi) e se baseia em referências como a Política Nacional de Atenção Integral à Saúde das Mulheres (PNAISM), a Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Criança (PNAISC) e a Política Nacional de Alimentação e Nutrição (PNAN).

No que tange aos cuidados com as gestantes, a cartilha aponta que a implementação e qualificação da atenção pré-natal e puerpério para as mulheres indígenas tem como objetivo articular as orientações técnicas do Ministério da Saúde com os conhecimentos e práticas indígenas. No período de 2016-2019, a Sesai alcançou a meta estabelecida pelo Plano Plurianual (PPA) que visava ampliar para 90% as gestantes indígenas com acesso a, no mínimo, uma consulta de pré-natal. No Plano Nacional de Saúde (PNS) para os anos 2020-2023, a meta passa a ser a cobertura de no mínimo seis consultas para 50% das gestantes indígenas. Além disso, as ações relacionadas à saúde da mulher indígena também incluem diretivas voltadas à prevenção do câncer de colo de útero e câncer de mama, à prevenção e controle das infecções sexualmente transmissíveis, bem como à infecção pelo HIV/AIDS na população feminina, e ações de prevenção e atenção às mulheres em situação de violência (Brasil, 2020).

Cabe refletir respeito de algumas indagações: primeiro, aparentemente temos uma visão sobre maternidade que é atravessada pela cultura ocidental, branca e colonial. Segundo,

temos notícias a respeito das tensões esperadas neste período de gestação e nos perguntamos como algumas mulheres vivenciaram a maternidade no contexto de pandemia; terceiro, é necessário que, dentre essas mulheres, também haja espaço para pensar nas mulheres indígenas kaingang. Como essas atravessaram a pandemia do COVID19? Como aparentemente a pandemia parece evocar aspectos antigos da história da colonização, do contato entre indígenas e colonizadores, e como isso se faz presente até os dias atuais? Segundo Krenak (2020, p. 9): “Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos”.

Os povos indígenas foram significativamente afetados pela pandemia, enfrentando graves consequências. Ao longo de sua história, eles têm lidado com vários vírus trazidos pelos colonizadores, ficaram expostos a outras viroses e infecções respiratórias, doenças que têm contribuído para a destruição de territórios e desempenhado um papel decisivo em sua história marcada por contatos forçados (Carvalho, 2023).

Fato é que, antes da pandemia, historicamente, muitas violências ocorreram dentro e fora dos territórios, e, mesmo agora, “após” a pandemia, o desrespeito pela cultura e a dificuldade governamental em respeitar, cuidar e dialogar com os indígenas continua. Muitas mulheres, gestantes, e mães tiveram seus rituais violados, sem qualquer acolhimento por parte dos governos, causando prejuízos ainda mais dolorosos, como a quebra dos/nos rituais fúnebres.

Os rituais desempenham um papel vital no modo de vida dos povos indígenas. A preservação das tradições espirituais milenares garante uma despedida apropriada aos falecidos, indispensável para o bem-estar dos parentes falecidos, dos parentes que ficam e de toda a comunidade. Os rituais fúnebres para os kaingang estão estreitamente ligados ao processo de separação entre o mundo dos vivos e dos mortos. Em sua cultura, acredita-se que os **kuprîg** (espíritos) dos falecidos retornam nos sonhos para inquietar e exigir a observância das regras ancestrais desrespeitadas, conforme mencionado em pesquisas anteriores. Essa ligação entre o território e o corpo é um processo que pode perdurar por meses ou anos, causando sofrimento ao espírito e afetando o território de origem (Carvalho, 2023).

Para os Kaingang a cerimônia tem a duração de 24 horas, durante as quais são acesas fogueiras, realizadas rezas, rituais, danças e cânticos, e aplicada a medicina tradicional, que é colocada ao lado do corpo do falecido. Durante esse momento, a comunidade vivencia sua dor, chorando por parente falecido. Quando a fogueira é apagada, isso indica que os dois mundos estão em sintonia, contribuindo para uma passagem tranquila. Após esse processo, reina o silêncio do luto. Desprovidos de assistência pelo sistema genocida, esses povos enfrentaram

uma pandemia recorrendo a recursos de sua própria cultura, como chás e rituais de cura realizados por kujá, utilizando técnicas medicinais ancestrais que perduram por milênios (Carvalho, 2023).

4 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS CONCEITOS DE RAÇA, RACISMO, BRANQUITUDE E ETNOCÍDIO: DESENVOLVIMENTO SOCIAL NO BRASIL

A partir dos anos 2000, no Brasil, o debate e a produção acadêmica científica sobre relações étnico-raciais se intensificaram. Esse fortalecimento trouxe à tona discussões essenciais sobre o racismo e sua manifestação na sociedade brasileira, destacando como ele impede o desenvolvimento, especialmente o social. Historicamente, o subdesenvolvimento no país tem afetado de maneira particular grupos politicamente minoritários, como a população negra.

Conforme Furtado(1974), o subdesenvolvimento deve ser compreendido como um processo, ou seja, um conjunto de elementos interagindo entre si que conseguem se perpetuar ao longo do tempo; pode ser uma característica intrínseca do sistema capitalista, segundo a qual o capitalismo não pode existir sem relações assimétricas entre subsistemas econômicos e as formas de exploração social que fundamentam o subdesenvolvimento. Para o autor, o desenvolvimento precisa necessariamente estar orientado para projetos sociais, e deve alcançar as populações carentes, identificando suas necessidades sociais e fortalecendo os meios de estabelecer qualidade de vida.

Nesse contexto de discussões ampliadas, Munanga (2022, p. 117) afirma que “a questão da diversidade e do reconhecimento das diferenças faz parte hoje da pauta de discussão de todos os países do mundo, mesmo daqueles que antigamente poderiam ser considerados como monoculturais e monolíngüísticos.” Ao longo de sua história, o Brasil não vivenciou um desenvolvimento pleno, apenas um crescimento econômico. Em países como o Brasil, não é possível considerar um verdadeiro desenvolvimento sem a implementação de um projeto nacional que combata o racismo, pois este é um dos principais fundamentos da desigualdade e da desintegração do país (Yamanaka, 2021).

Partindo desse pressuposto, é fundamental repensar o modelo de desenvolvimento brasileiro, reestruturando as relações raciais em um país historicamente desigual. É importante estabelecer a consciência de que a existência da raça está vinculada a um contexto histórico e que há uma dinâmica institucional que fomenta a produção da raça como parâmetro de sociabilidade. Munanga (2004) pontua que o conceito de raça como o utilizamos atualmente não possui uma base biológica, mas é carregado de ideologias. Em 1684, o francês François Bernier aplicou o conceito de raça para classificar a diversidade humana. Nos séculos XVI e XVII, na França, o conceito era utilizado nas relações entre classes sociais, pela nobreza em oposição à plebe. No século XVIII, os filósofos iluministas passaram a usar o conceito de raça,

anteriormente aplicado nas ciências naturais, para classificar a diversidade humana. Essa perspectiva legitimou as relações de hegemonia europeia, orientada na modernidade e na normalização da ideia de identidade. Para Schwarcz (1993, p. 63), no final desse século, o debate racial surgiu “como variante do debate sobre a cidadania, discutindo mais sobre as determinações do grupo biológico do que sobre o arbítrio do indivíduo”.

No século XIX, as características morfológicas se tornaram essenciais para a classificação racial. No século XX, pesquisas apontaram que a raça não é uma realidade biológica, mas um conceito ineficiente para explicar a diversidade humana. “Biológica e cientificamente, as raças não existem” (Munanga, 2004, p. 19). Para o autor, a principal questão do conceito de raça não reside na pseudo classificação científica ou nas características físicas atribuídas, mas na atribuição de valores feita pelos naturalistas.

[...] desde o início, eles se deram o direito de hierarquizar, isto é, de estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças. O fizeram erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Assim, os indivíduos da raça “branca”, foram decretados coletivamente superiores aos da raça “negra” e “amarela”, em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc. que segundo pensavam, os tornam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc. e conseqüentemente mais aptos para dirigir e dominar as outras raças, principalmente a negra mais escura de todas e conseqüentemente considerada como a mais estúpida, mais emocional, menos honesta, menos inteligente e portanto a mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação (Munanga, 2004, p. 19).

Quando direcionamos nossa atenção para além da cultura hegemônica, uma série de questionamentos emergem, dentre eles, a indagação de como a maternidade poderia ser compreendida, considerando a sua não universalidade entre mulheres. Esse questionamento ganha relevância ao considerarmos as experiências das mulheres indígenas, que são atravessadas historicamente por profundas camadas de violência. Para que possamos aprofundar a reflexão, a fim de chegar nas questões de gênero, maternidade e feminino da mulher indígena, é necessário percorrer um caminho acerca das interseccionalidades Raça, Racismo, Branquitude e Etnocídio.

De acordo com as reflexões de Quijano (2005), a concepção da categoria raça é entendida como uma construção fictícia originada na era moderna. É importante reconhecer que, embora a noção de raças biológicas tenha sido desacreditada, o fenômeno do racismo continua a persistir de maneira contemporânea, e fundamenta sua base na suposição da existência de hierarquias raciais inerentes, que se estabelecem com base na inter-relação entre aspectos físicos e características morais, intelectuais e culturais (Munanga, 2013).

Hegemonicamente, valores como beleza, inteligência e honestidade são associados às pessoas brancas; em contraposição, características como feias, instintividade e baixa inteligência, às pessoas não brancas, um fenômeno social amplamente observado (Munanga, 2004). Seguindo, diante da persistência da concepção de "raça biológica", nos estudos dedicados às questões raciais, a ideia de raça social é empregue para abordar o fenômeno do racismo. Paralelamente, o termo branquitude é empregue para designar a posição ocupada pela identidade branca no contexto racial, sendo entendido como um constructo sócio-histórico sustentado por uma ilusão de superioridade racial branca (Núñez, 2021). Tal ilusão gera, consequentemente, o fenômeno do racismo, que perpetua uma dinâmica em que indivíduos brancos desfrutam de privilégios simbólicos e tangíveis em relação aos indivíduos não brancos (Munanga, 2004; Schucman, 2012).

Nas bases dessas ilusões e autopercepções de superioridade, encontra-se um dos elementos fundamentais do pensamento colonial, o binarismo, de onde emergem dualidades como humano e animal, natureza e cultura, homem e mulher, masculino e feminino, mente e corpo, céu e inferno, entre muitos outros (Anzaldúa, 2005). Essas duplas influenciam a concepção de raça, uma vez que se entrelaçam por meio de uma estrutura hierárquica de natureza colonial. E qualquer atributo negativo avaliado pelo grupo é frequentemente atribuído ao grupo não-branco, contribuindo para a construção de uma identidade contrastante. Essa sociedade autodenominada civilizada, em sua jornada colonial, aprendeu a interpretar e representar outras culturas como "selvagens", criando uma complementaridade sociocultural em que o favorecimento de um grupo é baseado na denegação do outro. Nesse contexto, há uma relação intrínseca entre a subordinação do colonizado e a exaltação do colonizador (Fanon, 1968).

Dentro do contexto dos estudos étnico-raciais, os povos indígenas encontram-se em um estado paradoxal – invisibilidade/hipervisibilidade. Por um lado, sofrem com uma marginalização nos estudos raciais, onde a dinâmica entre brancos e negros assume uma posição de destaque absoluta. Por outro, enfrentam uma atenção invasiva nos estudos antropológicos sobre etnologia. Olhemos com mais atenção: No primeiro caso, sua presença é invisibilizada como sujeitos que também são vítimas de racismo. No segundo, suas identidades são construídas em um contexto histórico que os coloca como o "outro" em relação à diferença colonial (Kilomba, 2019).

Conforme Núñez (2021), é essencial questionar o privilégio ontológico inerente à condição de branquitude, o qual proporciona a capacidade de expor sem ser submetido à exposição. Historicamente, as comunidades indígenas têm sido objeto de estudos e análises

realizados por não-indígenas. Diante desse cenário, a luta contemporânea de pesquisadores, sejam eles indígenas ou não, é incluir a amplificação das vozes e a focalização nas pesquisas conduzidas por pesquisadores indígenas. Estas pesquisas baseiam-se em suas vivências e perspectivas, relacionadas aos conceitos de branquitude, raça, etnia, além dos fenômenos do racismo e do etnocídio, conceitos indispensáveis para quem se propõe a pensar psicologia. Para combater efetivamente o racismo, é crucial reconhecer simultaneamente a natureza inventiva desse sistema e sua manifestação prática, especialmente considerando os efeitos gerados por esse sistema.

Essas construções sociais se traduzem em privilégios estruturais para a branquitude, e legitimam as estratégias e as práticas violentas cometidos. Uma dessas estratégias é a inversão colonial. Ao retratar indígenas e negros como ameaças, a branquitude dissimula sua própria violência colonial. Ao retratá-los como hiper sexualizados, desloca o foco de seu próprio histórico de estupro como tática de guerra. Ao afirmar que os indígenas são invasores, oculta sua própria história de apropriação e invasão, e assim por diante (Núñez, 2021).

As lutas atuais refletem uma complexa relação entre raça e etnia, em abordagens diferentes entre povos indígenas e população negra. A escravidão privou muitas pessoas de conhecer suas origens étnicas, levando o movimento negro a se concentrar na questão da raça social em vez da diversidade étnica (Munanga, 2004). Nos movimentos indígenas, o contexto histórico é distinto, uma vez que a preservação da identidade étnica desempenha um papel fundamental na luta antirracista: a identificação como indígena é central, o seu contato com a história ancestral está diretamente ligado a sua afiliação a um grupo étnico específico (Núñez, 2021).

O etnocídio, por sua vez, abarca uma série de práticas cujo propósito é despojar e negar a identidade étnica das pessoas indígenas via processo de "integração cultural". Tal processo tem como premissa eliminar sua(s) língua(s), conhecimentos e estilos de vida, para que, uma vez integrados e homogeneizados, os indígenas percam suas características distintivas. Assim, o etnocídio se configura como uma das principais formas de extermínio e negação das vidas indígenas, com a finalidade de dissolução genérica e uniforme dos diferentes grupos étnicos, impondo uma unificação brasileira, o "somos todos um, iguais, unidos" (Baniwa, 2011).

Após décadas de luta do movimento indígena contra a generalização e o apagamento, um marco foi alcançado com a inclusão de um capítulo específico na Constituição de 1988. Este capítulo oficialmente abandona considerar o "índio" como uma categoria transitória, conforme discutido por Azevedo (2008). Dentro desse capítulo constitucional, foi reconhecido o direito fundamental dos povos indígenas de preservar seus modos de vida, línguas e costumes,

bem como o direito à ocupação de seus territórios ancestrais. No entanto, apesar desses direitos estarem previstos na lei maior, o Estado não os cumpre efetivamente. Conforme destacado por Tupinambá (2019), a Constituição de 1988, apesar de avançar no sentido de não mais nos encarar como em extinção, em seus artigos 231 e 232, deveria oferecer mais garantias definitivas à demarcação de nossos Territórios e à nossa autonomia". Embora represente um avanço importante, o reconhecimento formal na Constituição traz desafios a serem superados para garantir a implementação plena e eficaz dos direitos indígenas no Brasil.

Em determinado momento desta pesquisa, pedi informações a um senhor que aparentemente morava na região. Eu estava de carro e expliquei que vinha da aldeia indígena e precisava encontrar a saída próxima à igreja. Ele, um homem com cerca de 70 anos, sorriu e foi bastante gentil comigo. Como estávamos em frente a um pequeno comércio, comprei um refrigerante enquanto conversávamos. Perguntei se ele conhecia a aldeia. Ele respondeu prontamente que sim, comentando que, de vez em quando, via “eles” subindo para comprar alguma coisa ou passando “ali pela frente”.

Comentei que estava pensando em fazer uma pesquisa sobre a aldeia, e sua resposta veio acompanhada de um sorriso curioso: "Mas porquê?" e riu. Em seguida completou: “Sabe, tem uns que nem têm muita ‘cara de índio’. Mas eles estão lá, né? O governo disse que é deles, então... é deles. E eles são brabos, então a gente não se mete muito. Às vezes tem trabalho por aqui na colheita, e a gente aceita os que pedem serviço, é só vir direitinho, com vontade de trabalhar certo. Porque a gente sabe que eles não gostam muito do serviço pesado, vêm uns dias, recebem e depois não aparecem mais.”

Essa narrativa, embora aparentemente informal, apresenta camadas profundas de colonialidade e preconceito. Ela expressa uma lógica ainda presente no imaginário social brasileiro que deslegitima a identidade indígena ao reduzi-la a traços fenotípicos fixos e estereotipados. Uma das estratégias do etnocídio é justamente classificar os povos indígenas com base na aparência: se a pele é clara, são vistos como brancos; se escura, como negros e a identidade indígena é esvaziada. A categorização racializada dissolve pertencimentos coletivos e transforma indígenas em "quase outros", dificultando o reconhecimento de seus direitos, especialmente no que se refere à posse e à demarcação de terras (Núñez, 2021).

A colonialidade é analisada em suas três dimensões interligadas – **ser, saber e poder** – , seguindo a abordagem de Maldonado-Torres (2018, p. 44), para quem a colonialidade constitui uma "lógica global de desumanização". As entrevistadas relatam experiências cotidianas de racismo, como a exigência de representarem todos os povos indígenas ou a desqualificação de seus saberes, "considerar que por ser indígena eles acham que você vai saber de todos os povos

indígenas" (Vieira, 2023, p. 63). Tais situações revelam a persistência de estereótipos coloniais que negam a pluralidade das identidades indígenas.

Essas estruturas de dominação se organizam nas relações sociais, principalmente com base na ideia de raça. No espaço acadêmico, ela se materializa nas hierarquias que marginalizam vozes indígenas, na distribuição desigual de recursos e oportunidades, e na manutenção de currículos que ignoram contribuições intelectuais não-eurocêntricas. Como observa Torres (2018), essas três dimensões atuam de forma articulada: a negação do ser, sustenta a desqualificação epistêmica (saber), que por sua vez legitima as relações de dominação (poder).

O discurso que duvida da autenticidade de um povo por não corresponder à imagem idealizada do índio verdadeiro opera, na prática, como ferramenta do Estado para enfraquecer reivindicações legítimas. Ao transformar indígenas em descendentes, desprovidos de legitimidade política, abre-se caminho para a expropriação de seus territórios. A fala que associa os indígenas à preguiça ou à falta de compromisso com o trabalho “certo” reforça estigmas coloniais, nega a existência e autonomia aos povos originários, e contribui para a manutenção do racismo estrutural. Em última instância, revela como a colonialidade segue viva e operante nas relações cotidianas, mesmo quando disfarçada de opinião ou senso comum.

Nesse contexto, a **autoafirmação étnica** surge como estratégia decolonial fundamental. Não se trata simplesmente de "manter as tradições", mas de um processo ativo de reconstrução identitária que frequentemente ocorre justamente no espaço universitário. Muitas mulheres indígenas relatam que foi na academia que encontraram ferramentas teóricas e políticas para ressignificar suas histórias pessoais e comunitárias. A mudança de nomes (adotando sobrenomes indígenas), a escolha de temas de pesquisa vinculados a suas comunidades e a criação de redes de apoio entre estudantes indígenas são exemplos concretos dessa insurgência epistêmica. Algo que buscamos através dessa pesquisa, encontrar vias de realização no produto técnico, afinal ele é constituído e construído com mulheres indígenas, contando com sua participação ativa dentro e fora da universidade.

Outro recorte importante a ser considerado diz respeito ao entendimento da própria noção de trabalho, algo que se evidencia na fala de Rosane (2024), uma das mulheres Kaingang que conheci e acompanhei em suas atividades de venda de artesanato.

“A gente sobe para vender aqui no mercado. O dono deixa, às vezes ele até dá alguma coisinha pra nós, um azeite, um leite. A Leoni, deu pra ele uma caneta vermelha, ele gostou bastante, e depois o filho dele quis comprar uma também. Mas tem gente que não gosta. Teve uma vez que um homem disse que era pra gente entrar ali no mercado e pedir emprego de caixa. Que tinha emprego, era só querer trabalhar. Mas... de certo, a gente já não estava trabalhando” (Rosane, 2024).

A fala de Rosane. evidencia como o modo de existir e trabalhar indígena, especialmente quando exercido por mulheres, seguem sendo deslegitimados socialmente. Quanto custava para essas mulheres conseguir material, preparar a matéria-prima, produzir os artesanatos, caminhar cerca de 10 quilômetros por trajetos íngremes? Nos dias de chuva, enfrentavam o frio e a chuva praticamente sem nenhuma proteção. Mesmo quando sua prática envolve esforço, presença, técnica e negociação, elementos valorizados pela lógica capitalista, ela ainda é frequentemente deslegitimada.

E aqui reside uma questão fundamental: de onde vem a ideia de que elas precisam ser aceitas? Que a venda de artesanato, o transitar e o existir indígena no espaço urbano precisam de autorização? Quando foi que o simples estar, com seus saberes, práticas e modos de vida, passou a depender do consentimento dos outros para ser reconhecido como legítimo? Sua resposta veio sem hesitação: “Eles não querem nada com nada. É uma sujeira só lá. E parece que até beber eles bebem, e brigam entre eles. Que eles têm várias mulheres”.

Esse breve episódio, aparentemente corriqueiro, ilustra como o preconceito e a desumanização dos povos indígenas seguem ativos, naturalizados e frequentemente articulados em discursos de higiene, produtividade e comportamento. Vender artesanato, nesse contexto, torna-se não apenas um meio de sustento, mas também um gesto político: é resistir à invisibilização, circular pelo território urbano, reafirmar a presença indígena e manter viva a memória e o fazer ancestral, mesmo diante de certos olhares.

Neste sentido, aqui se faz um link onde a branquitude opera como um componente fundamental da colonialidade, e sustenta uma agenda de dominação e violência, contra os seres humanos, as florestas, os rios e vida animal e demais formas de vidas e de viver. O conceito de natureza, muitas vezes omitido das definições de identidade branca, reflete a percepção de que a própria natureza é vista como algo separado e dispensável para o sujeito branco (Krenak, 2019).

Nessa lógica, a natureza é considerada o outro da cultura, e os animais são vistos como o outro do humano. Recusando a hierarquia colonial, os indígenas buscam expandir a noção de parentesco pontuando a importância da relação e existência dos rios, matas, animais e todos os seres que compõem nossas relações com o mundo (Peralta, 2017). Enquanto para os brancos apenas um grupo seletivo é reconhecido como possuidor de alma e merecedor da condição de humanidade, para os povos originários (respeitando cada etnia), cada ser possui espírito: o milho, os rios, o vento. No contexto brasileiro, a violência contra os povos indígenas está intrinsecamente ligada à violência ambiental, e à violência de gênero (Zanello, 2020). O antiprodutivismo é uma corrente que emerge em contraposição às lógicas neoliberais e

capitalistas que hegemonomizam os modos de viver, trabalhar e existir. Trata-se de uma crítica ética e política à sobrevalorização da produtividade como medida exclusiva de valor humano. Segundo Melucci (2001), os movimentos sociais contemporâneos começam a desafiar essas lógicas ao colocar no centro de suas práticas o direito ao tempo, ao afeto e à vida vivida, e não apenas à vida produzida.

A primeira formulação mais sistematizada do antiprodutivismo pode ser associada ao que Dourado (2004), no aponta como um deslocamento do trabalho abstrato como centralidade da vida, em favor da autonomia e da convivência. Essa análise se intensificou no campo dos estudos contemporâneos sobre saúde mental, onde o produtivismo aparece como elemento adoecedor, especialmente em contextos de precarização do trabalho e hiperexigência de desempenho (Paparelli, Sato, Oliveira, 2011). No contexto das populações indígenas, o antiprodutivismo não surge como oposição, mas como afirmação ontológica. Para muitos povos originários, inclusive os Kaingang, a vida não é medida pelo fazer incessante, mas pelo pertencimento ao território, pela circularidade do tempo e pela reciprocidade das relações (Peralta, 2017).

Essa concepção entra em profundo atrito com a lógica do capital, que tenta insistentemente capturar corpos e territórios como meros recursos exploráveis. As mulheres Kaingang, em particular, têm protagonizado experiências que colocam em xeque as noções hegemônicas de produtividade e cuidado. Como aponta Laroque e Silva (2013), o cuidado entre as mulheres Kaingang é coletivo e territorializado, o que contradiz modelos individualizados de maternidade e saúde reprodutiva. Nessas práticas, o tempo do cuidado é o tempo da floresta, da conversa, do fogo aceso, do artesanato, e não o tempo da meta e do lucro.

O pensamento antiprodutivista, ao ser articulado com o conceito de corpo-território, amplia sua potência política. O corpo, entendido como território ancestral e sagrado, não se submete às imposições da performance e do rendimento contínuo. Segundo Aurora (2019), os ataques aos territórios indígenas são também ataques aos corpos das mulheres, pois são elas que reproduzem, cuidam e mantêm viva a cultura e a resistência comunitária. O antiprodutivismo, quando combinado com o conceito de bem-viver, formulado a partir das cosmologias andinas (Gudynas, 2009; Maliska 2008), propõe uma inversão radical do paradigma do progresso. O bem-viver não é o acúmulo, mas a harmonia; não é a superação constante, mas o equilíbrio entre o coletivo e o ambiente. Essa visão se enraíza nas epistemologias do sul, que apontam para modos alternativos de existência baseados na relacionalidade, na reciprocidade e no cuidado.

No campo da Psicologia, especialmente comunitária e decolonial, esse debate é essencial. Como indica Abreu, Alencar & Ximenes. (2021), o antiprodutivismo convida a profissão a deslocar-se de sua tradição normativa e tecnicista, abrindo-se para práticas de escuta, de presença e de convivência que desafiam a lógica da intervenção rápida e dos resultados quantificáveis. Para isso, é necessário reconhecer o valor dos saberes outros, inclusive aqueles que emergem das caminhadas com mulheres indígenas.

Por fim, compreender o antiprodutivismo como categoria política e ética implica desafiar as universidades, os serviços de saúde e as políticas públicas a deixarem de tratar os corpos e territórios indígenas como carentes ou improdutivos, em vez disso, como sugere Souza e Gonçalves (2017), trata-se de reconhecer que há ali outras racionalidades não menos complexas, mas deliberadamente silenciadas que podem apontar caminhos para uma existência mais justa, afetiva e plural (Hillani 2018).

O tensionamento exposto anteriormente pela fala de Rosane, revela a potência do antiprodutivismo como uma das chaves interpretativas para compreender modos outros de viver que não se enquadram na produtividade exigida pelo neoliberalismo. O processo de vender dos artesanatos nesse caso implica trocar afetos, criar e cultivar relações com os donos do mercado ou com a comunidade, não são práticas “improdutivas” ao contrário, constituem saberes e fazeres enraizados no território, no tempo próprio da vida e na circularidade das relações.

4.1 CORPOS EM TRÂNSITO, TERRITÓRIOS EM RISCO: COLONIALIDADE E VIOLÊNCIA SOBRE AS MULHERES INDÍGENAS

Ao longo dos séculos, a maternidade tem sido extensamente discutida e explorada em diversas correntes da psicologia. Alguns entendimentos podem ser limitados, uma vez que o pensamento produzido (e reproduzido) tem como berço os Estados Unidos ou países europeus, ou seja, grande parte das teorias da psicologia não foram produzidas no Brasil, está enraizada em estruturas coloniais (Grosfoguel, 2016).

No contexto da pesquisa junto aos povos indígenas brasileiros, questionamentos sobre a colonialidade e implicações nas relações de gênero têm ocorrido. A partir de uma perspectiva histórica, tem-se estudado o fenômeno desde o período pré-invasão. De acordo com Adriana Arroyo-Gúzman e Julieta Paredes (2014), estruturas ancestrais comparáveis a um patriarcado ancestral foram identificadas nas Américas, mas diferente do que hoje conhecemos como patriarcado. As autoras destacam que, antes da invasão, as mulheres nas Américas detinham

direitos sobre a terra, embora não da mesma forma que os homens, elas eram reconhecidas e responsáveis por conhecimentos e rituais específicos, como os ritos da Lua.

Assim, embora houvesse uma distinção ancestral entre papéis femininos e masculinos, não necessariamente havia uma hierarquia violenta. Isso difere do cenário da Europa, que no mesmo período, vivia a predominância da Igreja Católica e da Santa Inquisição que resultou na "caça às bruxas" com evidente viés de gênero, perseguindo mulheres detentoras de conhecimentos considerados hereges, portadoras do mau e do diabo. Além disso, nessa mesma época as mulheres europeias estavam bem longe de possuírem direitos e acesso à terras, tão pouco um entendimento social de corpo-território (Jagso, 2020).

Este conceito destaca a conexão intrínseca entre a emancipação das mulheres indígenas e a emancipação dos territórios. Os corpos das mulheres, considerados detentores da vida, espaços de preservação, valores e costumes ancestrais, estão diretamente ligados à noção de território comunitário, um espaço onde o ritual e ressoar de significado é constante, no entanto frequentemente ameaçado por invasões e disputas territoriais (Cabnal, 2010). A preservação e defesa do território representam a garantia de um espaço territorial (e psíquico) onde a vida dos corpos pode se expressar, desde tempos ancestrais até os dias atuais (Serpa, 2019).

O tratamento e cuidado com o corpo e a saúde da mulher estão diretamente relacionados ao território tradicional de origem. Os rituais de passagem femininos são de conhecimento e responsabilidade de mulheres anciãs que mantêm as normas de rito [como] recebido de suas avós. Estando fora do território é difícil manter essas práticas [...] na medida em que perdemos espaços territoriais, perdemos o poder de transmissão de conhecimento milenar de mulheres que envolve desde nascimento até a morte (Aurora, 2018, p. 168).

A autora refere-se à influência colonizadora da igreja católica sobre os corpos-territórios das mulheres como uma forma de violência silenciosa. Essa influência é estrategicamente planejada a fim de silenciar os saberes, ritos, práticas, e modos de viver próprios das culturas indígenas em relação aos cuidados com o corpo, especialmente os relacionados às mulheres. Ao proibir ritos e práticas ancestrais, há outra violação do corpo indígena e de seu território cultural (Aurora, 2019). As mulheres indígenas com “seus corpos agredidos fisicamente, abusados sexualmente e desmoralizados culturalmente” (Santos, 2017, p. 26), também compõem parte do projeto patriarcal racializado no qual a violência de gênero se entrelaça com a violência racial, esta que também possui mecanismos próprios de dominação como veremos adiante nesse trabalho, mecanismos que visam destruir o modo de vida dos

povos indígenas. Isso resulta em um cotidiano marcado por violências, um “novo” território: o da deslegitimação total de direitos (Santos, 2017).

A noção de colonização das sexualidades (Fernandez, 2016) explora como o projeto colonizador contribuiu silenciando de forma violenta as diversas expressões sexuais indígenas que não se alinhavam com o modelo cristão heterossexual. Esse processo consolidou um padrão de civilização heteronormativa, considerando qualquer diferença como anormal e não humana - selvagem. A influência das relações de gênero e da colonialidade também moldou a compreensão acadêmica em relação à representação, construção e reprodução de saberes equivocados acerca dos povos indígenas, especialmente no contexto brasileiro (Jagso, 2020).

Quando se discute sobre povos considerados selvagens e primitivos, é comum associar esses termos pré-históricos aos povos indígenas. Em *Totem e Tabu*, Freud (2019) observa que essa referência não se restringia ao passado, mas também se estendia aos povos "primitivos" de diferentes continentes em sua época contemporânea. Como resultado dessa associação persistente, temos vinculado com frequência durante o último século os termos “selvagens” e “primitivos” a "infância", o atraso, ou subdesenvolvimento e a resistência ao progresso (Núñez, 2021).

Já Chamorro (2008, p. 368) diz que: “Talvez possamos convidar aos brancos (juria) a se tornarem selvagens, para que se tornem pessoas não civilizadas – pois todas as coisas ruins que estão acontecendo no planeta Terra vêm de pessoas civilizadas, pessoas que não são, teoricamente, selvagens”.

Na aldeia, algumas mulheres estavam gestantes tanto durante a pandemia da Covid-19 quanto no período das enchentes. Durante uma venda de artesanato, conversei com M., uma das mulheres Kaingang que deu à luz em meio aos acontecimentos das enchentes. “Nós fomos bem recebidos no abrigo. Todo mundo tentava ajudar de alguma forma. Eu sentia muita dor por causa da gravidez, não sabia quanto tempo tudo aquilo ia durar. Tive muito medo pela minha bebê.” Nota-se que sua principal preocupação naquele momento era sua filha. Mesmo diante de tantos acontecimentos traumáticos, todos tentavam se cuidar e proteger Maria. “Eu não sei, mas ficava muito nervosa. Tinha muita água entrando, os bichos morreram. Veio tudo pra baixo e logo chegou o carro pra nos levar. Depois, no abrigo, eu não sentia fome. Ficava pensando na minha bebê. Eu não sabia o que era aquela comida.”

Maria não conseguia se alimentar e também demonstrava receio em aceitar a comida oferecida no abrigo. “Demorou muito pra gente poder descer lá embaixo de novo. Ela nasceu, está com um mês, e nós ainda estamos no abrigo. A prefeitura não liberou ainda. Mas eles dizem que estão ajudando como podem. Temos que esperar. Não tem o que fazer.” Essa fala de Maria.

evidencia que, embora haja percepções sobre possíveis violações de direitos, o discurso ainda se move no campo da ajuda, da espera, do que "não tem o que fazer". A colonialidade não ficou no passado: ela se atualiza no modo como determinados corpos são geridos pelo Estado, considerados descartáveis e/ou relegados à precariedade (Vergès, 2020), inclusive em contextos de emergência, como as enchentes ou a pandemia.

Nesse encontro, enquanto acompanhava a venda de artesanatos, era impossível não perceber o cansaço refletido nos rostos das mulheres e a tristeza que se fazia presente na voz e no olhar do cacique.

Escrever é estar em dívida, em dívida com todas as autoras e todos os autores de obras, poemas, romances, filmes e instalações artísticas; com os/as militantes que investigaram, analisaram e teorizaram as opressões de classe, raça, gênero e sexualidade, as opressões coloniais, imperialistas, capitalistas, de gênero e sexuais. Reconheço aqui minha dívida: ela é imensa (Vergès, 2021, p. 8).

Diante daquela cena, senti uma profunda sensação de impotência e de dívida. Este trabalho, para mim, é um gesto de escuta e resgate, ainda que, por muitas vezes, pareça e seja pequeno diante da imensidão das histórias e da força das vivências que me foram confiadas, bem como da dívida estruturalmente invisível que permeia a nós todos.

4.2 MULHERES INDÍGENAS E A MATERNIDADE

No contexto brasileiro, as mulheres indígenas são frequentemente retratadas por estereótipos atravessados pelo impacto do colonialismo e suas consequências. Tais estereótipos associam essas mulheres a uma visão distorcida, relacionando-as à nudez e selvageria, negando suas identidades étnicas por via de violências de gênero e classe (Sacchi, 2003). Essas representações reducionistas e preconceituosas colocam as mulheres indígenas à margem dos saberes e estilos de vida dominantes, ao mesmo tempo em que as sujeitam à exotização, erotização e estereótipos sexuais ligados aos povos indígenas (Sampaio, 2015).

Ao longo da história, as questões relacionadas ao corpo têm desempenhado um papel central nas estratégias de resistência das mulheres em geral. O corpo feminino foi e é frequentemente objeto de interdições e disciplinamento, servindo às ideologias que o subjagam via argumentos biologicistas e naturalizantes (Foucault, 1987; Butler, 1990 [2003]). Essa naturalização, em particular em um país cujo processo de miscigenação Freyre, (2005) e de embranquecimento da raça Santos e Faria (2020), também passa pelo corpo das mulheres indígenas, nos leva a refletir sobre a violência de gênero ao abordar esses corpos, o que

significa, em primeiro lugar, discutir a maternidade e as várias especificidades que a ela estão associadas.

A maternidade das mulheres que enfrentaram o processo de colonização nas Américas foi marcada pela invasão e exploração de seus corpos como parte de uma agenda econômica. Para as mulheres indígenas sob o domínio colonial, dar à luz significava ser forçadamente envolvida em um projeto que visava apagar suas identidades através da dominação e expropriação simbólica, física e cultural de seus povos e territórios. A maternidade foi utilizada como uma ferramenta de controle e subjugação, impondo às mulheres indígenas um papel definido pela colonização (Souza, 2019).

Por esse motivo, o tema da miscigenação, que inevitavelmente envolve a reflexão sobre esses corpos colonizados, é fundamental para compreender a realidade brasileira contemporânea (Freyre, 2005). Questões como natalidade, aborto, parto e contracepção divergem entre mulheres indígenas e não indígenas, principalmente devido à maneira como sua cultura influencia sua forma de ver o mundo, seus corpos e suas relações com o outro. No entanto, as políticas de saúde estatais, em grande parte baseadas na visão da medicina ocidentalizada, muitas vezes não levam em consideração essas diferenças culturais. Essas políticas tendem a impor um modelo universal de cuidados de saúde que nem sempre é adequado ou respeitoso em relação às necessidades e perspectivas das mulheres indígenas (Souza, 2019).

Conforme avançamos para a compreensão de que o gênero é uma performatividade (Butler, 2013), podemos reconhecer que ele é construído através da repetição de atos estilizados que criam uma ilusão de identidade baseada em ideias de unidade e universalidade. Conforme Souza (2019), as Teorias Queer desafiam a compreensão tradicional do gênero como uma identidade fixa, destacando-o como uma performance socialmente construída. Essas teorias questionam a necessidade de políticas identitárias, uma vez que as identidades foram moldadas por projetos de poder que buscaram padronizar e hierarquizar os sujeitos dentro de estruturas reguladoras.

De acordo com Souza (2019), à medida que compreendemos que essa categorização do gênero resulta em violências específicas contra certos corpos, tornam-se necessário pensar estratégias que confrontem essa lógica. Na década de 1980, a ativista negra, advogada e professora Kimberlé Williams Crenshaw cunhou a teoria da interseccionalidade, destacando a importância de uma política feminista que considerasse outros eixos de identidade determinantes na experiência das mulheres racializadas e pobres. Essa perspectiva enriquecedora da prática e teoria feminista reconhecia que discutir apenas gênero não era

suficiente para abordar as estruturas de opressão que se interseccionavam e produziam sofrimento humano.

Embora tenha surgido a partir das experiências e questionamentos sociais e intelectuais de mulheres negras (Davis, 1981/2016), o conceito de interseccionalidade se mostrou uma metodologia de análise produtiva para os sujeitos que também se veem categorizados e afetados por esse poder violento e historicamente construído, como é no caso das mulheres indígenas. A interseccionalidade oferece uma abordagem mais abrangente e sensível, permitindo a compreensão das complexas interações entre raça, gênero, classe e outras formas de opressão que moldam as experiências e a marginalização de diferentes grupos sociais (Souza, 2019).

Para as mulheres Kaingang os ensinamentos sobre maternidade são considerados sagrados, incluindo práticas de levar os filhos para a floresta, instruí-los sobre como pedir permissão à natureza desde o ventre materno, os filhos também são carregados em cestos e amarrados nas costas e nos seios, mantendo a proximidade constante entre mãe e filho. Além disso, na cultura Kaingang não há uma ideia de ocultação de informações, os mais variados temas são discutidos abertamente, e as crianças participam desde cedo. Outro aspecto interessante é que ao contrário da concepção urbana e branca, o ato de amamentar não vem acompanhado de uma ideia de isolamento, pois os filhos estão presentes em todos os espaços onde as mães estão (Carvalho, 2023). Ao encontro disso, Laroque e Silva (2013, p. 267) destacam que para os/as Kaingang, a maternidade se configura como um cuidado coletivo, onde todos assumem a responsabilidade de cuidar uns dos outros.

Durante a gestação, a mulher kaingang passa por cuidados específicos, preparando-se desde o início para a chegada do novo membro à comunidade, é esperado que a mulher e a família passem por diversas mudanças no comportamento visando um parto tranquilo e nascimento de uma criança saudável. As mulheres mencionam o uso de ervas, *remédio do mato* para limitar o crescimento do bebê, a fim de tornar mais fácil o momento do parto, atribuindo a essa prática a posição apropriada da criança para o nascimento. Entre as mulheres indígenas, é comum que o intervalo entre as gestações seja breve, o que sugere que elas passam grande parte de suas vidas em período gestacional (Moliterno, 2013).

É importante destacar que, conforme a tradição Kaingang, as mulheres costumam dar à luz na posição agachada, prática que exige um profundo trabalho muscular. Estudos sobre os métodos de parto das Kaingang, como o de Paciornik (1997), demonstram que essa postura fortalece a musculatura perineal e adjacente. A pesquisa revelou que, mesmo entre mulheres múltiparas, as indígenas apresentam condições genitais mais saudáveis, com menor ocorrência

de incontinência urinária, prolapso ou rupturas perineais em comparação com a população não indígena.

Historicamente, os partos Kaingang ocorriam no território indígena, prática que a comunidade busca preservar. No entanto, no contexto desta pesquisa, não foi possível observar diretamente essa tradição devido a fatores cruciais: primeiro, a pandemia de COVID-19, e posteriormente as enchentes que assolaram a região em 2024. Essa impossibilidade aponta a reflexão sobre os processos de desterritorialização e outros temas discutidos ao longo deste trabalho.

O primeiro parto de uma mulher Kaingang tradicionalmente conta com o auxílio de uma parteira, geralmente uma anciã da aldeia, acompanhada por outras mulheres que prestam suporte durante o processo. Nos partos subsequentes, espera-se que a mulher realize o procedimento sozinha, em sua casa, prática que Sabatino (2010), identifica como uma etapa ritualística do nascimento entre os Kaingang. O ritual de nascimento inclui o corte do cordão umbilical, cerimônia carregada de significados cosmológicos, que culmina com o enterro da placenta no território da aldeia (Laroque, 2013). Um aspecto singular desse ritual é o uso da taquara - uma espécie de navalha tradicional - para realizar o corte específico do cordão umbilical, demonstrando como elementos da natureza são integrados às práticas culturais Kaingang de forma significativa.

A taquara é uma planta de significativa importância na vida dos Kaingang, tendo diversas utilidades, incluindo seu uso na medicina, utilizam uma tala de taquara para cortar o cordão umbilical do recém-nascido, seguido por uma atadura feita com cordel de embira ou tucum (Becker, 1996, p. 176). As mulheres costumam enterrar a placenta, o cordão umbilical e o coto umbilical junto com certos medicamentos, buscando reforçar atributos desejáveis em seus filhos, para que cresça forte, saudável, calmo, trabalhador etc. (Lappe ;Laroque, 2015).

A infância dos pequenos kaingang, por sua vez, é caracterizada pelo aprendizado social. Durante esse período, as crianças se desenvolvem ao imitar seus pais, ouvindo relatos dos mais velhos, participando das atividades diárias e dos rituais do grupo. Elas se divertem escalando árvores, balançando em cipós, andando de bicicleta e praticando futebol, completamente imersas no ambiente que as rodeia. Os pais e os mais velhos mantêm uma atitude de grande tolerância, paciência, atenção e respeito às peculiaridades das crianças. Desde cedo, elas aprendem as normas sociais, mesmo com os pais sendo os principais responsáveis por sua educação, as crianças são integradas à vida comunitária, absorvendo os limites e as permissões dessa rede social (Gonçalves, 2011).

5 CORPO-TERRITÓRIO E GEOCULTURA NA PSICOLOGIA KAINGANG: DESAFIOS DECOLONIAIS

O conceito de corpo-território oferece uma chave de leitura fundamental para compreender a relação intrínseca entre os povos indígenas e seus espaços de existência. Como destaca Carvalho (2023), para os Kaingang, o corpo não se reduz a uma dimensão física individual: é entrelaçamento de matéria, espírito e território, uma categoria política que resiste à lógica colonial de fragmentação e alienação. Essa visão ecoa em Ailton Krenak (2019), para quem a devastação territorial equivale ao apagamento da identidade coletiva, e em Nego Bispo (2020), que enxerga o corpo como campo de luta ontológica, onde terra e ser não podem ser separados.

A geocultura, por sua vez, revela como saberes, práticas e memórias são moldados pelo território, não como mero cenário, mas como geografia viva (Munduruku, 2017; Kopenawa, 2010). Entre os Kaingang, rituais, oralidade e transmissão intergeracional sustentam essa teia de significados, mesmo sob pressões coloniais. Francesco, (2021), reforça que a resistência cultural se dá nessa articulação entre corpo, linguagem e chão, onde "o território fala". Para a psicologia, tais conceitos exigem um rompimento com o individualismo ocidental. Kusch (1976) já apontava que o "estar" indígena é um estar-em-relação, radicalmente oposto à noção cartesiana de sujeito. Um exemplo concreto é o relato de Carvalho (2020) sobre seu diagnóstico de depressão pós-parto: a medicalização ignorou que seu sofrimento advinha da rejeição institucional à sua maternidade indígena. Negação de um corpo-território que a universidade não soube acolher.

A maternidade Kaingang ilustra essa trama: mais que função biológica, é ato político e espiritual (Eva Potiguara, 2015). Os cuidados com gestação e parto vinculam-se à terra e à coletividade, fortalecendo identidades. Já Souza (2019) mostra como os Mbya-Guarani usam a corporeidade como linguagem de resistência, desafiando a psicologia a rever suas práticas. Incorporar corpo-território e geocultura implica subverter epistemologias hegemônicas. Como propõe Menezes *et al.* (2023), é preciso uma escuta biocêntrica, que entenda o bem-estar como indissociável do vínculo com a terra. Isso demanda da psicologia comunitária um compromisso com a horizontalidade, reconhecendo escolas e aldeias como espaços de re-existência, onde o saber ancestral e as ciências dialoguem, sem hierarquias.

5.1 O QUE SE ENSINA QUANDO SE IGNORA: RACISMO, PSICOLOGIA E POVOS INDÍGENAS NA UNIVERSIDADE

Quando ministrava a disciplina de ética na profissão de psicologia, apresentei algumas partes do projeto de pesquisa, junto com duas cartilhas do CREPOP - CFP em algumas aulas. Inicialmente, ficou evidente uma certa resistência ao tema, com comentários como: "acho bonito, mas essas pessoas estão muito longe da nossa realidade" e "índio mesmo mora no mato". Detalhe, a cidade tem uma aldeia que luta a anos por terras reconhecidas. Além disso, havia a percepção de que a ciência da psicologia é o comportamento. Ficou claro que esta pesquisa seria um desafio num contexto profundamente colonizador e colonizado. Após propor leituras, trabalhos e outras aulas (menos cartesianas possíveis), muitos desconfortos surgiram, incluindo a ideia de que estudar "aquilo" era inútil e perda de tempo. Houve reclamações na direção e muita pressão.

Em conjunto com conjunto com minhas orientadoras, formulamos uma proposta de enfrentamento e sensibilização, que consistia em receber os Kaingang na instituição para uma roda de conversa, proporcionando aos acadêmicos uma oportunidade de aprendizado e troca de conhecimentos com a comunidade da aldeia. Como parte dessa iniciativa, foram planejadas ações colaborativas, e ficou acordado que os alunos arrecadariam alimentos e itens de higiene pessoal para contribuir com a comunidade indígena.

Junto a outros estudantes, organizei uma coleta e levei caixas ao Diretório Acadêmico (DA) de Psicologia, local onde os donativos seriam reunidos e entregues no dia do encontro. No entanto, a experiência foi, no mínimo, desanimadora. A maioria das coordenações dos cursos da área da saúde respondeu não ao contato. A única que se manifestou limitou-se a dizer: "Não vamos arrecadar comida para pessoas de outra cidade."

No curso de Psicologia, as caixas deixadas no D.A. desapareceram e ninguém soube informar como ou para onde foram levadas. Seis meses depois, o Rio Grande do Sul foi acometido por uma das crises climáticas mais assustadoras de sua história. As enchentes dos meses de abril e maio deixaram muitas cidades alagadas, parcialmente ou totalmente destruídas, necessitando de ações humanitárias e arrecadações de outras cidades para poderem sobreviver, incluindo a coordenação que anteriormente havia recusado ajudar os Kaingang. Falarei mais sobre isso no capítulo sobre crise climática.

Após esse episódio, ao lecionar outras disciplinas e diante das enchentes que assolavam o Rio Grande do Sul, propus novamente uma ação humanitária. Desta vez, decidi reformular o planejamento inicial da disciplina. Como muitos alunos estavam ilhados e eu

precisava encontrar formas de avaliá-los sem aplicar provas presenciais, optei por retirar a prova do segundo bimestre, mantendo apenas o trabalho final da disciplina e uma ação humanitária como parte da avaliação. Dessa vez, a participação dos alunos foi massiva. Arrecadamos 110 cestas básicas, além de diversos itens de higiene pessoal, roupas, materiais escolares, uma máquina de lavar e colchões. Por um lado, o resultado foi muito positivo, já que os indígenas há tempos dormiam no chão (embora dois colchões não resolvessem o problema de 60 pessoas). Por outro lado, ficou evidente o caráter estrutural da branquitude.

Muitos participantes pareceram colaborar apenas porque estavam, de certa forma, ganhando algo, no caso, a dispensa de uma prova. Isso me levou a refletir sobre o real impacto da ação: será que os alunos entenderam de fato a proposta? Só o tempo dirá, mas meu coração segue temeroso.

Alguns questionamentos surgiram: o que motivou essa maior participação dos estudantes? A troca da avaliação por uma ação humanitária? Como podemos superar a lógica individualista e construir um sentido de reciprocidade e colaboração na formação em Psicologia?

O racismo tem sido um elemento central na formação da identidade nacional brasileira, perpetuando-se graças a condições estruturais que favorecem sua continuidade. Nesse cenário, a educação se apresenta como um campo de conflito, muitas vezes contribuindo para a propagação das desigualdades devido à falta de acesso universal. Em muitos casos, a educação acaba reforçando e perpetuando o racismo, em vez de combatê-lo.

Esse fato se refletia claramente no cenário da própria instituição: uma cidade onde os indígenas não são reconhecidos como pessoas dotadas de história e cultura, e uma instituição que não contava com nenhum aluno negro no curso de Psicologia. Um ambiente onde sussurros e, às vezes, falas como: "lá vem a defensora da indiarada"; "ela quer que a gente morra de fome"; "não to fazendo o curso pra pensar se são pretos ou índios. Quero ganhar meu dinheiro e deu"; "eles se fazem de coitados, porque são pretos, e tem cotas"; "uma pessoa preta já roubou a vaga de emprego da minha tia" ... sem pudor, vergonha ou medo – disfarçados de "opinião", expressavam o mais puro discurso de ódio.

De acordo com a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, em seu art. 20, é considerado crime: "Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Pena: reclusão de um a três anos e multa" (Brasil, [2025]a, art. 20). Além disso, a Lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997 incluiu a injúria racial no art. 140, § 3º, do Código Penal: "Injúria racial consiste em ofender a honra de alguém utilizando elementos referentes à raça, cor, etnia, religião ou origem. Pena: reclusão de um a três anos e multa"

(Brasil, [2035]b, art. 140). A universidade pode, e, em tese, é um espaço de tensionamento, onde verdades cristalizadas são desestabilizadas e novos modos de compreender o mundo são possibilitados. Esta pesquisa foi atravessada pela vivência acadêmica e pela experiência em sala de aula como professora de psicologia. A partir dessas vivências, algumas questões se impuseram, revelando um entrelaçamento de fatores históricos, políticos, raciais e epistêmicos que, consciente ou inconscientemente, atravessam a formação em psicologia.

Gestar essa pesquisa exigiu outro ritmo. O enfrentamento epistemológico direto em sala de aula nem sempre era eficaz, pois, muitas vezes gerava mais resistências do que abertura ao diálogo. Como pesquisadora, mulher, mãe, professora e psicóloga, me perguntava: como acessar esses alunos? O que está presente e o que está ausente nas grades curriculares? Que tipo de psicólogo estamos formando, quando os povos originários, o meio ambiente e uma psicologia ética são vistos como pautas secundárias, descartáveis ou “não científicas o suficiente”?

Foram muitos os embates, as tentativas, os textos, as falas em aula, “*mas pessoal, vamos ver o que tal autor está dizendo...*”, e ainda assim, não era suficiente. Recalculei, chorei e paralisei. Escrever se tornou, em muitos momentos, “um parto”. Em uma das orientações, eu levava leis e dados, e minha orientadora devolvia com uma pergunta simples e imensa: “*Sim, mas... e a esperança?*” Percebi que o enfrentamento não produzia resultados. É urgente revisar o Código de Ética e as teorias que sustentam nossa prática, muitas delas forjadas em contextos coloniais, distantes das realidades vividas pela maioria da população. Mas eu precisava de mais do que uma constatação. Precisava de sentido.

Foi nesse percurso que os debates sobre a colonialidade do saber começaram a ganhar corpo. A decolonialidade não surgiu como mais uma teoria apenas para ser adicionada à bibliografia, mas como ferramenta de reconstrução, de escuta e de **re-existência**. Uma marcação para esse conceito, pois ele foi uma chama de vida. Nesse entendimento, as práticas culturais e os saberes marginalizados reaparecem como força política e pedagógica. Reconhecer a pluralidade das existências exige romper com a hierarquia epistêmica imposta pela modernidade colonial e abrir espaço para um diálogo intercultural mais horizontal, sensível às experiências que desafiam o modelo universal de sujeito, de razão e de ciência. O conceito de re-existência oferece um marco teórico fundamental para repensar a psicologia em diálogo com os saberes subalternizados. Ao transcender a noção de resistência como mera oposição, essa perspectiva enfatiza a reconstrução ativa de cosmovisões, memórias e práticas culturais dos povos racializados. Tal abordagem desafia a colonialidade do saber psicológico, propondo uma formação profissional que reconheça e efetivamente incorpore epistemologias historicamente

marginalizadas, tensionando as estruturas eurocêntricas que ainda organizam o campo (Achinte, 2017).

A construção de pontes entre os saberes tradicionais indígenas e o meio acadêmico encontra respaldo teórico-metodológico na perspectiva da Educação Popular desenvolvida por Paulo Freire. O educador pernambucano, cuja trajetória foi marcada pelo exílio durante o regime militar, desenvolveu uma abordagem pedagógica profundamente enraizada na realidade comunitária. Sua metodologia, que vai além da simples alfabetização, propõe uma leitura do mundo através dos círculos de cultura e das palavras geradoras, transformando o processo educativo em uma prática coletiva e emancipatória (Menezes; Bergamaschi, 2021).

Como observado em suas pesquisas com os povos Guarani e Kaingang no Rio Grande do Sul, o conhecimento gerado na academia só atinge sua potencialidade transformadora quando estabelece trocas horizontais, questionando os paradigmas de superioridade intelectual (Borda, 2009). Tendo como base importante as contribuições de Fals Borba, essa pesquisa foi encontrando uma possibilidade de cuidado com as sementes depositadas no solo acadêmico. Tal abordagem, fortalece uma ciência que rompe com os moldes convencionais, ao defender processos investigativos baseados na ação e na participação direta de sujeitos em territórios indígenas e camponeses. Sua perspectiva se ancora na urgência de desenvolver pesquisas que não apenas observem a realidade, mas que contribuam ativamente para a transformação social desses contextos. Trata-se de um chamado à implicação política e ética dos pesquisadores, especialmente daqueles inseridos em instituições acadêmicas, frente às desigualdades históricas e às urgências vividas pelos povos que resistem à colonialidade.

A partir de sua trajetória teórico-prática, Borda (1985), propõe uma concepção de conhecimento que não separa pensamento e ação. Para ele, a superação dessa cisão só se realiza por meio do envolvimento com a materialidade do mundo, com a experiência concreta e dinâmica dos sujeitos. Nesse sentido, a ciência deve emergir da prática, da escuta e da inserção comprometida no campo, deslocando-se da neutralidade e abrindo-se à construção conjunta de saberes (Menezes; Bergamaschi, 2021).

Essa proposta de ciência própria ganha força quando os indivíduos envolvidos na pesquisa deixam de ser objetos de análise e passam a ser reconhecidos como sujeitos produtores de conhecimento. Nesse movimento, tornam-se também investigadores, capazes de interpretar, sistematizar e ressignificar suas vivências. As reflexões que emergem desse processo não apenas produzem teoria, mas provocam mudanças reais, pois atribuem valor epistêmico a saberes antes marginalizados. Trata-se de um exercício de pertencimento, no qual a memória,

a experiência e a coletividade se tornam bases legítimas para produzir ciência, uma ciência situada, viva e transformadora (Menezes; Bergamaschi, 2021).

Você pode estar se perguntando: como ela, a pesquisadora, pretende fazer isso? Mas reformulo a questão, e te proponho: como *podemos* fazer isso? Ora, estimado(a) leitor(a), será que suas perturbações, suas dúvidas e até suas críticas a este trabalho já não são um ponto de partida? Seria possível, a partir desta breve leitura, ajustar algo em sua prática como professor, pesquisador, ou sujeito de existência?

5.2 DECOLONIZAR PELO CRIAR: DOCÊNCIA E INVESTIGAÇÃO COMO ATO E ARTE DE RE-EXISTÊNCIA

As relações entre arte, educação e produção de conhecimento têm sido revisitadas à luz de perspectivas que desafiam os paradigmas hegemônicos ainda presentes nos espaços acadêmicos e escolares. Nesse contexto, o ato criador tem emergido como uma ferramenta pedagógica potente, capaz de promover não apenas a expressão estética, mas também a resistência epistemológica frente às estruturas coloniais. Concebido como uma prática que articula sensibilidade, experiência e transformação, o ato criador possibilita o questionamento das formas tradicionais de ensinar e aprender, abrindo caminhos para epistemologias plurais e contextualizadas. É nesse horizonte que Adolfo Albán Achinte (2017) aponta o ato criador como instrumento pedagógico crítico e decolonial, ao mesmo tempo em que explora suas intersecções com a docência e a investigação. O autor compreende o ato criador não apenas como processo artístico, mas como prática educativa capaz de desconstruir os paradigmas coloniais que ainda sustentam a hierarquização dos saberes, na qual os conhecimentos eurocêntricos são privilegiados em detrimento dos saberes locais, indígenas, afrodescendentes e de outras comunidades historicamente subalternizadas.

Nesse sentido, as práticas criativas de re-existência ganham centralidade como expressões de uma pedagogia decolonial. Essas práticas, fundamentadas na arte, na docência e na investigação, constituem caminhos potentes para a construção de abordagens educativas e epistemológicas que valorizam a pluralidade dos saberes, promovem a justiça histórica e cognitiva e enfrentam as violências estruturais que atravessam os corpos e territórios subalternizados. Ao compreender a criação como um ato contínuo de resistência e reinvenção, reconhece-se sua potência transformadora na produção de sentidos e na afirmação de identidades silenciadas. A re-existência é um ato de criação contínua, que transforma a dor em esperança e a opressão em possibilidade de liberdade (Achinte, 2017). É justamente nesse

processo de criação e transformação que se manifesta a essência da pedagogia decolonial, uma pedagogia que, por meio da arte como linguagem insurgente, ressignifica o mundo e potencializa modos outros de existência (Achinte, 2017, p. 160).

5.3 CONTRIBUIÇÕES DOS INDÍGENAS NA PLURALIDADE EPISTÊMICA UNIVERSITÁRIA: O MATO E A UNIVERSIDADE EM CONEXÃO

Espero não me tornar cansativa, mas os desafios e confrontos enfrentados nessa experiência, refletem a realidade de uma formação acadêmica desvinculada da noção de (sua própria) história, bem como dos territórios indígenas. No campo da psicologia, torna-se urgente abordar essas temáticas para desconstruir visões eurocêntricas e promover um conhecimento verdadeiramente plural. Compreende-se que a transformação de valores e a superação de preconceitos não se concretizam apenas por meio de imposições institucionais ou normativas. Trata-se de um processo mais profundo, que se constrói por meio do diálogo, do estudo crítico e das vivências que desafiam as fronteiras entre territórios físicos e simbólicos.

Essa constatação tornou-se especialmente evidente durante minha experiência docente na disciplina de Ética, no curso de Psicologia, ao propor reflexões sobre a relação entre a temática indígena e a prática psicológica. Em algumas dessas ocasiões, ouvi de estudantes afirmações como “o índio mesmo mora no mato”; uma frase recorrente que revela não apenas o desconhecimento acerca das realidades indígenas contemporâneas, mas também a persistência de estereótipos coloniais profundamente enraizados no imaginário social, que por vezes encontram proteção em algumas leituras/abordagens teóricas. Esses momentos evidenciam a urgência de abordagens pedagógicas que promovam o reconhecimento da diversidade dos modos de vida indígenas e problematizem as visões simplificadas e excludentes ainda presentes em espaços formativos.

Essa separação imposta, onde o mato é visto como distante, assim como a aldeia parece estar apartada da universidade, reforça uma dicotomia que associa o meio urbano à civilização e a mata ao território selvagem e exótico, como se fossem espaços inconciliáveis (Ferreira, 2019). Tal concepção contribui para a manutenção de fronteiras simbólicas que dificultam a construção de uma escuta sensível e ética frente às diferentes cosmovisões indígenas. Romper com essa lógica exige não apenas conhecimento teórico, mas também à disposição para revisitar nossas próprias referências culturais e epistemológicas, reconhecendo a potência das presenças indígenas nos múltiplos contextos, inclusive nos acadêmicos (Mota, 2015).

A dicotomia entre natureza e cultura, urbano e rural, civilização e selvageria sustenta um imaginário colonial que desconsidera a complexidade das organizações indígenas e sua inserção nos diferentes contextos sociais. Segundo Krenak (2019, p. 32), “o colonialismo impôs a ideia de que os indígenas pertencem a um passado extinto, ignorando sua presença contemporânea e suas lutas por direitos”. Tal perspectiva se manifesta na própria estrutura universitária, onde o conhecimento indígena costuma ser marginalizado e desqualificado pela epistemologia ocidental, tratando-os como mitológicos ou inferiores.

Mas, é como disse o kófa Darci: ‘O que vou te falar é triste minha fia, você tá estudando, nós nos sentimos vitoriosos por isso, mas dificilmente vai conseguir chegar tão alto porque os fôg levam todo crédito e não deixam os índio ser igual eles, sempre nós tem que estar um degrau abaixo, porque eles acham que nós não podemos ter o mesmo conhecimento deles, mal eles sabem que nós sabemos bem mais que eles, mas em compensação, não precisamos sair gritando por aí dizendo que somos sábios (Carvalho, 2020, p. 13).

Os nossos mais velhos têm muita sabedoria e são humildes, já na universidade vivencia-se a arrogância dos que têm conhecimentos sobre os clássicos europeus, mas não sabem de nós que estamos aqui há milênios” (Carvalho, 2020, p. 16). Nesse sentido, a universidade, ao insistir em uma epistemologia eurocêntrica, segue reproduzindo a exclusão dos saberes indígenas, negando-lhes espaço de legitimação. Além disso, a presença indígena na universidade enfrenta desafios estruturais, como barreiras linguísticas, preconceito institucionalizado e a falta de políticas de permanência estudantil (Potiguara, 2003). Sendo assim, torna-se urgente adotar uma perspectiva de partilha dos saberes, na qual diferentes formas de conhecimento possam coexistir e dialogar de maneira equitativa.

A superação dessas barreiras exige uma transformação profunda no modo como a academia dialoga, compreende e transforma em aprendizagens os conhecimentos dos povos originários. A floresta pensa e fala, e aqueles que a escutam aprendem com ela (Kopenawa, 2010). Essa perspectiva desafia a rigidez dos currículos acadêmicos e demanda um processo de escuta ativa e de valorização das epistemologias indígenas. A universidade precisa saber acolher os estudantes indígenas, e, também, permitir que suas formas de saber e viver sejam reconhecidas como fontes legítimas de conhecimento (Francesco 2021).

Além disso, estudos recentes apontam que iniciativas colaborativas entre universidades e comunidades indígenas têm gerado impactos positivos na academia e nas aldeias. Alguns programas de formação intercultural têm demonstrado como a integração de epistemologias indígenas pode enriquecer o ensino superior e promover uma abordagem mais

inclusiva, enfatizando a importância dos programas de ações afirmativas para garantir a permanência estudantil indígena (Oliven; Bell, 2019).

As ações afirmativas são políticas fundamentais para mitigar as desigualdades históricas que impedem o acesso equitativo de populações ao ensino superior. No Brasil, essas políticas, como as cotas, têm possibilitado um aumento importante da presença indígena na universidade, promovendo maior diversidade no ambiente acadêmico e desafiando hegemonia do conhecimento eurocêntrico. Entretanto, seu impacto não se restringe apenas a entrada desses estudantes, mas também a necessidade de permanência e reconhecimento de suas epistemologias dentro da estrutura universitária. A inclusão dos saberes indígenas na academia requer a reformulação dos métodos de ensino e avaliação. É fundamental que as práticas pedagógicas respeitem a oralidade como forma legítima de transmissão do conhecimento, valorizando narrativas e cosmologias indígenas dentro do ambiente universitário. Reconhecer tal diversidade epistêmica é o passo inicial para superar a colonialidade do saber na universidade (Tupinambá, 2019).

Para isso, é essencial que a universidade se reconstrua enquanto espaço de encontro e de troca de saberes, rompendo com a lógica colonial historicamente excludente dos povos indígenas do campo acadêmico. Conforme Ribeiro (2018), o desafio transcende a mera inclusão dos povos indígenas, exigindo a desconstrução dos mecanismos estruturais que perpetuam sua marginalização histórica. É arrancar pelas raízes as cercas invisíveis que os mantiveram do lado de fora da história. Esse movimento de transformação passa pelo reconhecimento da diversidade de conhecimentos e pela implementação de práticas pedagógicas que valorizem e respeitem as cosmovisões indígenas, promovendo uma educação verdadeiramente intercultural e decolonial.

As aprendizagens construídas no encontro entre estudantes de Psicologia e povos indígenas apontam para um caminho possível de complexificação formativa, ao evidenciar a indissociabilidade entre pesquisa, ensino e extensão, uma articulação que potencializa e amplia os sentidos de saúde comunitária dentro de uma perspectiva de psicologia intercultural (Menezes; Souza; Wendland, 2023). É fundamental que os acadêmicos, ao dialogarem com os indígenas, possam compreender aspectos de uma psique profundamente interconectada com a natureza, com outra vivência do tempo, com a possibilidade de desacelerar e simplesmente respirar. A experiência em contexto de aldeia, nesse sentido, não apenas amplia o olhar, mas também favorece processos de autoconhecimento na relação intercultural. Tal vivência tem refletido na reconfiguração dos processos formativos em Programas de Pós-Graduação em Educação e em Psicologia. Um exemplo significativo é o curso de graduação em Psicologia da

UNISC, que, ao longo de duas décadas, vem construindo uma prática sistemática e contínua de ensino, pesquisa e extensão, na qual estudantes e pesquisadoras aprendem, de forma mútua e reflexiva, modos respeitosos e qualificados de se relacionar com os povos indígenas, tanto nas aldeias quanto no espaço universitário.

5.4 O MUNDO NÃO É UM RECURSO: EPISTEMOLOGIAS DO BEM-VIVER E A PSICOLOGIA DIANTE DA CRISE CLIMÁTICA

Um aspecto que atravessou fortemente o contexto da pesquisa, e se tornou um elemento reflexivo e tensionador na cena da sala de aula, é a crise climática. Esta realidade tem gerado consequências devastadoras em várias partes do mundo, e o Brasil é uma das regiões mais impactadas. No Rio Grande do Sul, os efeitos das mudanças climáticas se manifestam através de fenômenos como enchentes, secas prolongadas e tempestades severas, que afetam as áreas urbanas e rurais. Os povos indígenas da região, que mantêm uma relação íntima e simbiótica com a terra, estão entre os grupos mais vulneráveis às consequências dessas mudanças.

Diante desse cenário, entendemos necessário examinar a intersecção entre a crise climática e os impactos das enchentes no Rio Grande do Sul, destacando o papel fundamental do conhecimento indígena e as contribuições de autores indígenas. As mudanças climáticas têm exacerbado as dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas do Rio Grande do Sul, como os Guarani e Kaingang, que dependem diretamente dos recursos naturais para sua subsistência e manutenção cultural. A aldeia Kaingang ainda aguarda o retorno às suas terras, além disso eles também temem invasões em seu território e relatam adoecimentos decorrentes do afastamento de seu lar. "Eu já não consigo mais dormir. Não tenho medo da chuva. Tenho medo de não ter mais minha casa. Porque eles não nos deixam voltar para casa". Relata uma das mulheres kaingang. Atualmente, mais de 50 pessoas, entre crianças, idosos e gestantes, vivem em duas residências improvisadas, onde parte do teto é feito de lona, evidenciando a precariedade da situação.

Essa realidade vivida pelos Kaingang se insere em um contexto mais amplo de intensificação de eventos climáticos extremos, como enchentes e secas, que comprometem a segurança alimentar e o bem-estar das comunidades indígenas. As alterações nos padrões de precipitação, combinadas com a degradação ambiental, têm resultado em perdas significativas de colheitas e na contaminação de fontes de água potável. No caso dos Kaingang, as enchentes não apenas destruíram suas casas e plantações, mas também agravaram uma crise identitária e

espiritual, já que o território é visto como sagrado e indissociável de sua existência coletiva. O deslocamento forçado pode levar a uma perda de conexão com a terra ancestral, gerando sentimentos de desorientação e perda de propósito entre os membros da comunidade (Araújo; Oliveira, 2019). No caso dos Kaingang, a luta pelo retorno ao seu território e a reconstrução de suas vidas em meio à precariedade evidenciam a necessidade de uma prática psicológica que reconheça a profunda conexão entre o bem-viver individual e coletivo e o território, promovendo não apenas a justiça social, mas também a reconstrução de suas vidas de forma mais ampla e digna.

O conceito de Bem-Viver, presente em diversas cosmologias dos povos indígenas, ultrapassa a noção ocidental de qualidade de vida voltada ao indivíduo. Trata-se de uma proposta de existência coletiva e relacional, baseada na harmonia entre seres humanos, natureza, espiritualidade e temporalidades diversas. Ao recusar a lógica capitalista do acúmulo, da produtividade excessiva e da exploração dos recursos naturais, o Bem-Viver propõe outra forma de estar no mundo. Esse modo de vida rompe com os ideais coloniais de desenvolvimento e progresso, pois se ancora na interdependência entre os elementos da vida e no respeito aos ciclos naturais. “o mundo não é um recurso” (Krenak, 2019, p. 45), e submeter a vida a uma racionalidade produtivista é sintoma de uma sociedade em crise. Nessa perspectiva, o Bem-Viver torna-se um convite à desaceleração e à escuta dos saberes ancestrais como formas de sustentação da vida.

Diversas autoras indígenas têm ampliado esse debate a partir de suas vivências e saberes situados. Ao compartilhar narrativas com mulheres de diferentes etnias, compreende-se que o Bem-Viver está profundamente ligado ao cuidado com o território, à preservação das relações comunitárias e ao reconhecimento dos ensinamentos dos mais velhos. Não se trata de um conceito abstrato, mas de uma prática que atravessa o cotidiano, envolvendo o corpo, a espiritualidade e os vínculos com os seres visíveis e invisíveis que habitam os territórios. Viver bem é estar em equilíbrio com os encantados, com os ciclos da floresta, com os rios e com os ritmos internos do próprio corpo (Potiguara, 2004), essas concepções demandam das epistemologias ocidentais um deslocamento da escuta acadêmica em direção a outras formas de conhecimento.

Como a(bordado) anteriormente, a psicologia, ao se debruçar sobre seus compromissos ético-políticos, encontra no conceito de re-existência um fundamento epistemológico potente para a construção de saberes e práticas éticas e comprometidas. Diferentemente de uma simples resistência reativa, a re-existência, conforme elaborada por Achinte (2009), constitui uma estratégia ativa de produção de vida, memória e identidade.

Nesse contexto, emerge a centralidade do corpo-território como uma categoria indissociável da subjetividade de povos indígenas. Violentar o corpo, portanto, é também violentar o território; e defender o território é cuidar do corpo, em sua dimensão coletiva e cosmológica. Essa perspectiva rompe com a cisão moderna entre sujeito e espaço, propondo uma psicologia enraizada nos vínculos e resistências que emergem da territorialidade (Segato, 2012). Articulado a essas noções, o Bem-Viver se apresenta como horizonte ético e político que propõe alternativas à racionalidade desenvolvimentista. Trata-se de um princípio filosófico e prático compartilhado por diversos povos originários das Américas, que redefine o viver a partir da reciprocidade, do equilíbrio ecológico e da centralidade do coletivo. Segundo Walsh (2022), o Bem-Viver não deve ser apropriado como um slogan ou um modelo a ser exportado, mas compreendido como uma prática situada que desafia a colonialidade do poder e do saber. Ao ser incorporado nos debates da psicologia, convoca a disciplina a deslocar seus referenciais e incorporar epistemologias que valorizam a relacionalidade e a interdependência entre seres e mundos.

Portanto, re-existir, ocupar o corpo-território e reivindicar o Bem-Viver são práticas entrelaçadas que exigem da psicologia um reposicionamento radical. É preciso transformar a universidade em um espaço de produção de conhecimento decolonial, “a reexistência é a possibilidade de viver e construir futuro desde outras lógicas, outras racionalidades e outros mundos” (Walsh, 2022, p. 53). A noção de “fim do mundo”, conforme proposta por Krenak (2019), é um alerta sobre o colapso das formas tradicionais de vida frente à crise ambiental e social. Nesse sentido, a crise climática deve ser considerada também como uma emergência ecológica que sinaliza para uma crise civilizatória mais ampla, que exige uma reavaliação profunda das relações entre humanos e natureza.

5.5 GEOCULTURA E O SENTIDO DE TERRITÓRIOS PARA UMA PSICOLOGIA COMUNITÁRIA INDÍGENA

A educação, a escola e a universidade são elementos importantes para superar as desigualdades históricas que afetam a população indígena no Brasil. A educação enfrenta limitações impostas por uma sociedade racista, onde a representatividade indígena é frequentemente negligenciada. Como afirma Carvalho (2020), o campo educacional é um dos espaços que mais evidencia a desigualdade racial existente no país.

É sabido que precisamos continuar investindo em uma educação de base que seja antirracista e decolonial e que também seja estendida e fortalecida no ensino superior. A

experiência de pesquisa com os indígenas, envolvendo a universidade, traz uma reflexão em torno do racismo colonizador e de práticas decoloniais que perpassam a educação superior, principalmente em cursos com pesquisas na área. A psicologia, respaldada neste contexto universitário, movimenta-se em uma fronteira geocultural, entre corpos-territórios indígenas que desejam e reivindicam seus direitos de serem ouvidos. Trata-se de um diálogo complexo, oposto e complementar, como desenvolvem Moura e Wernz (2024), a partir da narrativa ancestral kaingang e da prática de escrita e pesquisa colaborativa que ocorre no cruzamento entre mundos indígenas e universitários. O conceito de geocultura envolve a compreensão de como o ambiente físico, histórico e cultural molda a identidade e as práticas sociais de um grupo. A geocultura, nesse contexto, não é apenas um reflexo do ambiente natural, mas uma construção que integra saberes ancestrais e práticas sociais em resposta a influências externas.

Kusch (2002), ao investigar uma filosofia indígena latino-americana, destaca que o “estar” no mundo indígena é um estar em relação e envolve uma profunda conexão com o território. O território é simbólico e carregado de sentidos e de interconexões estabelecidas a partir das narrativas ancestrais, da educação e de um modo de tornar-se pessoa em um ambiente onde pulsam tantos outros seres vivos. Autores e autoras indígenas abordam essa dimensão geocultural em perspectivas complementares: Daniel Munduruku (2017) e Davi Kopenawa (2010) enfatizam o território como uma “geografia viva”, onde a memória e os saberes ancestrais são transmitidos de geração em geração. A geocultura funciona como um instrumento de resistência cultural, permitindo que práticas rituais, linguísticas e espirituais sejam preservadas e transmitidas, mesmo em face das pressões coloniais e neoliberais, onde o território fala. Nessa perspectiva, a geocultura deve ser compreendida tanto como um campo de estudo das relações entre espaço e cultura, como uma prática de aprendizagem compartilhada entre acadêmicos e comunidades indígenas. São experiências que demonstram como a convivência com os indígenas permite um aprendizado crítico sobre territorialidade, cosmologia e modos de vida, contrapondo-se à abordagem eurocêntrica.

A articulação com os autores e autoras indígenas nos faz recordar dos primórdios das bases da psicologia comunitária, como Martin Baró (1989), que foi assassinado pelos ideais e práticas que influenciaram profundamente a psicologia comunitária. O autor problematiza a psicologia social da guerra, psicologia social na América latina; a ciência, a consciência, a pobreza e os currículos universitários, afirmando que a elaboração de uma psicologia da libertação não é uma tarefa simplesmente teórica, mas enraizada numa prática social engajada nas lutas e esperanças dos povos da América Latina. A psicologia da libertação busca restaurar o sentido do respeito e da dignidade humana dos povos latinos americanos num profundo ato

de reflexão e vivência com os que vivem em territórios invisibilizados e marginalizados. O autor denuncia a carência de aportes latinoamericanos para embasar a construção de uma psicologia própria. Depois de 36 anos desta importante obra e reflexão, temos constatado o quanto as sabedorias e epistemologias indígenas constituem uma parte significativa destas bases que desconhecemos e que apontam para um conhecimento coletivo, histórico e popular.

São princípios que desafiam os aportes constituintes de uma psicologia constituída a partir de um idealismo metodológico, que especula as realidades partindo de verdades subjetivas, de teorias e de modelos que buscam consolidar um método científico, ou seja, de teorias que visam encontrar e solucionar problemas, a partir de pensamentos eurocentrados. Esta não é uma tarefa fácil, pois exige que a psicologia se liberte de um modelo científico fundado em conhecimentos colonizadores. Isto requer pensar e trabalhar de uma forma situada, considerando e valorizando a existência de um pensamento e de uma psicologia indígena. Ou seja, é preciso consolidar práticas que escutem os sofrimentos, as alegrias e que trabalhem junto com os povos, a partir de suas narrativas, saberes, aspirações e lutas. Tal posicionamento reflete num novo horizonte epistemológico, em novos modos de pensar e buscar o sentido do conhecimento, do método que traz a necessidade de ultrapassar a ideia de neutralidade e que acredita que o povo é protagonista, que as comunidades são espaços de práxis e de formação, como Borda (1985) desenvolve ao pensar metodologias de pesquisa participativa.

Nessa perspectiva, o convite para pensarmos uma psicologia indígena segue na direção de legitimar a prática da psicologia com e em territórios indígenas, reconhecendo que, ao estarmos com os indígenas, estamos elaborando a recuperação de uma memória histórica e confrontando a fatalidade que internalizamos, enquanto americanos, fundada num sentimento de inferioridade e no medo de si mesmo frente a outros povos. A psicologia comunitária, ao incorporar os conceitos de corpo-território e geocultura, pode oferecer uma resposta mais adequada e respeitosa às necessidades dos povos indígenas. Menezes e Roberto (2020) produzem, a partir de um enraizamento com a psicologia comunitária e de epistemologias situadas no popular e na América, algumas diretrizes para pensar inserções com comunidades indígenas que referenciam a terra e o território como fundantes de uma prática denominada inter(geo)cultural. Esse olhar exige um deslocamento epistêmico promovido pela extensão universitária, incentivando a formação acadêmica aberta à diversidade cultural e comprometida com a valorização dos saberes indígenas.

5.6 QUE CAMINHOS SEGUIR PARA ANDAR COM OS POVOS INDÍGENAS NAS ALDEIAS E NA UNIVERSIDADE?

O processo de curricularização da extensão (FARIA; AILMEIDA, 2025) que vigora atualmente em nossas universidades, é um passo relevante na formação destes caminhos, que por si só não estão garantidos na formação universitária, mas legitimam uma vinculação da extensão com a produção de conhecimento presentes no currículo dos cursos. Este caminho da extensão que vincula prática e teorização na formação dos estudantes tem uma consonância com a própria constituição e legitimidade da psicologia comunitária como disciplina acadêmica na formação profissional. É fundamental promover práticas que respeitem a autonomia e a autodeterminação dessas comunidades, contribuindo para a construção de uma psicologia que seja, ao mesmo tempo, atenta e transformadora. Se faz necessário aprofundar e avançar na escuta do e com os indígenas compreendendo e valorizando tais saberes como epistemes.

De acordo com Mignolo (2006, p. 682), trata-se de um paradigma emergente entre as ciências, que se distancia do modelo de “uni-versalidade” do conhecimento, imposto pelo cristianismo, pela filosofia secular e pela ciência moderna, e se aproxima de uma “pluri-versalidade” do conhecimento e da compreensão. Desta maneira, entre os caminhos a seguir para que a pesquisa com os povos indígenas se estabeleça na “universidade”, onde a modernidade promove um pensamento territorial e monocultural de saberes, a pluriversidade percorre a decolonialidade em busca de perspectivas como o pensamento de fronteira e uma pluralidade de conhecimentos e saberes.

A universidade é, e precisa ser cada vez mais, um território Kanhgág! A universidade é, e precisa ser cada vez mais território indígena. E essa luta é, e precisa ser cada vez mais uma luta de todas e todos que lutam por uma sociedade mais justa e igualitária. O fim desse caminho tem um significado enorme não só para mim, mas para todos os que me acompanharam nessa trajetória marcada por muita garra, luta, força e superação (Carvalho, 2020, p. 20).

Nesse sentido, é urgente decolonizar o pensamento e escutar as vozes dos povos indígenas, reconhecendo a importância de seus saberes na construção de um futuro mais justo e sustentável. O pensamento indígena popular da América traz consigo uma potência singular, expressa por meio da geocultura, fundamentada na relação profunda entre sujeitos e seu solo. Essa perspectiva, enraizada e situada, oferece bases epistêmicas robustas para sustentar a ideia de uma pluriversidade, como um campo, espaço que acolhe, dialoga e respeita a pluralidade de saberes que constitui nossa sociedade. Propoe-se aprofundar os sentidos de uma psicologia

indígena como uma epistemologia da fronteira (Mignolo, 2010), a qual os saberes indígenas não são apenas objetos de estudo, mas se tornam elementos fundamentais na construção do conhecimento acadêmico. O diálogo direto entre estudantes universitários e aldeias indígenas têm gerado impactos expressivos na formação dos alunos, permitindo que desconstruam visões internalizadas sobre os povos indígenas e ampliem sua compreensão sobre as diversidades epistêmicas.

A incorporação de saberes indígenas na uni-versidade não deve ser vista como uma inclusão benevolente, mas como um movimento de reestruturação da própria produção de conhecimento, reconhecendo a validade e a potência das epistemologias indígenas na constituição de um pensamento verdadeiramente pluri-epistêmico, criando condições para coexistência de múltiplos saberes e a constituição de uma pluri-versidade. A geocultura se alinha à Psicologia comunitária ao destacar a importância dos contextos sociais e culturais na formação da identidade e comportamento dos indivíduos. Através da análise das dinâmicas interculturais, a Psicologia comunitária pode desconstruir paradigmas coloniais e propor práticas que respeitem as especificidades dos povos indígenas e valorizem suas epistemologias próprias. Uma psicologia decolonial, portanto, deve transcender a visão individualista e fragmentada do ser humano para adotar uma perspectiva que valorize a interdependência entre corpo, cultura e território (Souza; Menezes, 2020).

6 MÉTODO

Esta pesquisa adota uma metodologia de campo colaborativa com a comunidade Kaingang de Caxias do Sul/RS, rejeitando o caráter exploratório em favor de uma construção dialógica de conhecimento. A pesquisa está vinculada à investigação da professora orientadora aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da UNISC, sob parecer consubstanciado com número CAAE: 68539723.6.0000.5343, fundamenta-se em eixos como: revisão bibliográfica sobre história e cultura Kaingang, estudos sobre gênero, maternidade, racismo e etnocídio, bem como a análise dos impactos da pandemia e enchentes de 2024, e investigação das relações entre corpo-território e formação em Psicologia.

A coleta de dados combinou observação participante do comércio de artesanato - registrado em notas de campo conforme Montero (2004), e rodas de conversa com mulheres indígenas, seguindo os princípios da pesquisa e da metodologia indígena (Moura; Wernz, 2022). Esses momentos privilegiaram o conviver-para-observar (Cardona, 2014), bem como o registro da história oral (Haguette, 2010), gerando reflexões conjuntas sobre desafios e estratégias da aldeia. A pesquisa manteve rigor ético constante, com reflexividade sobre o lugar de não-indígena e compromisso com a descolonização metodológica (Smith, 2021), respeitando todas as diretrizes do parecer ético mencionado. A participação das mulheres Kaingang ocorreu organicamente, respeitando seus tempos e dinâmicas próprias, especialmente durante as vendas de artesanato. Essa abordagem buscou equilibrar sistematização acadêmica e saberes tradicionais, propondo um diálogo intercultural genuíno que fortaleça tanto a produção de conhecimento quanto as lutas indígenas. A experiência dos pesquisadores e o método do Peabiru representa mais do que uma simples produção de conhecimento acadêmico, ela expressa um verdadeiro embate epistemológico entre paradigmas ocidentais e as pluriversidades indígenas. Conforme destaca Fuerstenau (2025), o ato de pesquisar junto aos povos originários exige coragem para vivenciar choques culturais e assumir a responsabilidade de compartilhar o inédito com um coletivo. Esse processo pode ser vivido como conflito, mas também como um encontro, à medida que a aceitação das diferenças permite relações sem a necessidade de homogeneização.

Esse cenário dialoga com as reflexões de Rodolfo Kusch, que analisou criticamente o confronto histórico entre o pensamento hegemônico europeu e a diversidade cultural ameríndia presente no continente americano. Tal tensão, como ainda hoje percebemos, está fortemente marcada pela busca ilusória de pureza como tentativa de segurança existencial e cultural. Para desconstruir essa lógica, o pensamento decolonial propõe, um processo de “desobediência

epistêmica”, essencial para o rompimento com as amarras da colonialidade do saber, reconhecendo e praticando uma pluriversalidade, um campo de múltiplos mundos possíveis e coexistentes (Mignolo, 2008).

No âmbito metodológico, essa postura crítica implica o enfrentamento de um “pensamento de fronteira”, em que se realizam “duplas traduções” (Mignolo, 2008, p. 304). Essas traduções não são apenas linguísticas, mas culturais e epistemológicas, possibilitando o trânsito entre distintas formas de ver e estar no mundo. A colonialidade, enquanto ferida histórica compartilhada por todos os que habitam o continente americano, sejam descendentes de povos originários, europeus ou de ambos, exige um reposicionamento ético e epistemológico.

Eis o que diz a coordenadora (2024)⁸ entrevistada:

O método do Peabiru traz também o conflito. A gente não foge do confronto, porque a gente já é confrontado o tempo todo, né? Quando tá na aldeia, ou quando vai trazer os nossos métodos para a universidade, para as escolas, nas escritas. Então acho importante o confronto porque ele também evidencia a separação para a gente poder fazer a síntese. Quer dizer um simbólico, né? A gente trabalha com um modo simbólico, e esse confronto vem do diálogo.

Assumir-se como parte ativa da pesquisa, implicar-se nos processos e reconhecer-se como agente de transformação são dimensões fundamentais do trabalho de pesquisa no Peabiru, e essa implicação subjetiva antecede qualquer tentativa de transformação do mundo exterior (Fuerstenau, 2025). Ao tratar da polaridade como princípio estrutural da psique, enfatiza que os maiores problemas da vida não podem ser simplesmente resolvidos, mas superados por meio da ampliação da consciência. Esse processo, no entanto, exige um enfrentamento das ambiguidades internas, um exercício que demanda coragem e disposição para encarar a própria dubiedade (Jung, 2013).

É nesse contexto que a pesquisadora Fátima Souza, ao relatar sua trajetória de investigação no âmbito da Lei 11.645/2008 e da formação docente, descreve o método do Peabiru não como uma fórmula fixa, mas como um espaço de reflexão e abertura. Segundo ela, sua pesquisa foi “muito mais dialógica e amplificativa do que uma pesquisa participante”, evidenciando o caráter vivencial e transformador da prática investigativa (Souza apud Fuerstenau, 2025).

⁸ Coordenadora do Grupo de Pesquisa Peabiru Ana LuisA. [Entrevista cedida a] Fuerstenau, 2025. Santa Cruz do Sul, Rio Grande do Sul, via Meet, set. 2024.

Entre os elementos centrais desse método está o Círculo de Cultura, inspirado nas propostas de Paulo Freire. Esse espaço educativo acolhe diferentes subjetividades e saberes, criando um ambiente propício ao diálogo solidário e coletivo. O círculo não apenas possibilita a produção de conhecimento, mas busca superar os condicionamentos histórico-sociais que oprimem grupos e classes. Trata-se de um movimento ético-político pela liberdade humana e pela superação da alienação nas relações sociais e de produção. O diálogo, nesse contexto, é mais que técnica: é palavra-ação, comprometida com aquilo que denuncia ou anuncia, constituindo-se como ferramenta de emancipação (Loureiro; Franco, 2012).

Dessa forma, o trabalho realizado no Peabiru se configura como um percurso de investigação selvagem, no sentido de romper com as normatividades estabelecidas e abrir-se à escuta, à presença e à coabitação com outros modos de ser e de saber. Mais do que um método, trata-se de um posicionamento ético diante do mundo e da educação (Fuerstenau, 2025).

6.1 A METODOLOGIA VÁFY E O MITO DOS DOIS SÓIS: UMA ABORDAGEM INTERCULTURAL NA PESQUISA COM OS KAINGANG

Este trabalho propõe uma pesquisa colaborativa com a comunidade Kaingang de Caxias do Sul-RS, fundamentada na Metodologia Váfy – inspirada no artesanato tradicional desse povo e no mito dos dois sóis, narrativa ancestral de sua cosmologia. A abordagem rejeita o caráter exploratório da pesquisa acadêmica convencional, priorizando, em seu lugar, a reciprocidade e o aprendizado mútuo. A Metodologia Váfy assemelha-se ao processo de confecção dos trançados Kaingang, nos quais a preparação do material, a trama e a finalização seguem princípios que integram saber, prática e espiritualidade. Conforme descrito por membros da comunidade:

o Váfy inicialmente é entendido como um objeto confeccionado para guardar pertences, considerando as formas, cores, tamanhos [...] mas, para os Kaingang, ele carrega e traz consigo toda uma cosmologia, mitologia, ancestralidade, e até mesmo um pensamento expresso num simples objeto (Cardoso, 2017, p. 37 *apud* Menezes; Bergamaschi; Souza, 2021, p. 63-65).

Essa técnica reflete uma epistemologia própria, em que o conhecimento não é dissociado da vida, mas tecido em conjunto, respeitando os tempos da natureza e da comunidade. O mito dos dois sóis, por sua vez, oferece uma chave para compreender a dinâmica entre opostos que caracteriza o pensamento Kaingang. A narrativa, conforme registrada em diálogos com a aldeia, relata:

Houve um tempo em que os rios estavam secando, os animais morrendo, o mato e as pessoas adoecendo [...] Os dois irmãos sóis, Rã e Kysã, imensos astros que irradiavam calor, presenciavam tudo. Na verdade, eles eram os responsáveis pelo que estava acontecendo. Até que um dia, tiveram uma discussão. ‘Essas desgraças, isso tudo é sua culpa!’ – disse Rã. ‘Não, é tudo sua culpa, foi você quem...’ – dizia Kysã, quando levou uma pancada no seu olho. Ferido, Kysã enfraqueceu e tornou-se lua, originando-se, desse modo, a noite iluminada pela lua. Rã, o mais forte dos irmãos, a partir daquele dia, tornou-se o único a iluminar o dia (Cardoso, 2017, p. 26 *apud* Menezes; Bergamaschi; Souza, 2021, p. 65-67).

Essa história não apenas explica a origem do dia e da noite, mas também ilustra a complementaridade entre contrários – luz e sombra, sol e lua –, princípio que estrutura a organização social e cosmológica Kaingang. Na pesquisa, esse mito inspira a construção de metodologias que valorizam o equilíbrio, a escuta e a transformação dos conflitos em novas possibilidades de coexistência.

Para operacionalizar essa perspectiva, o trabalho de campo seguirá três eixos:

- a) Preparação, análoga à coleta dos materiais, envolvendo revisão da literatura e a construção de vínculos éticos com a aldeia;
- b) Trama, fase de imersão e diálogo, onde se registrarão narrativas sobre o corpo-território, pandemia e as enchentes de 2024, sempre em colaboração com os Kaingang;
- c) Finalização, que, como no artesanato, resultará em produtos: textos - essa pesquisa e artigos, oficinas, registros e um produto técnico, o curso de formação.

Conforme alerta Ramos (2019), citado nas reflexões iniciais, pesquisadores não indígenas devem questionar seu papel: seriam "parte da solução ou do problema?". A Metodologia Váfy responde a esse desafio propondo uma pesquisa que não apenas estuda, mas se deixa transformar pelos saberes Kaingang, honrando sua lição maior, “O saber indígena [...] não é um saber científico da realidade, porque esta última não é compreendida pelo indígena da forma como a concebemos nós, mas sim um saber referido exclusivamente ao fato puro de viver” (Kusch, 2009, p. 320, tradução minha)⁹. Assim, mais do que um método, esta proposta é um convite a "sentipensar" (BORDA, 2009), articular razão e emoção, trançando fios acadêmicos e indígenas em uma trama que, como o Váfy, seja ao mesmo tempo utilitária e sagrada.

⁹ Do original: “o saber indígena [...] no es un saber científico de la realidad, porque esta ultima no la entiende el indígena en la forma como la concebimos nosotros, sino que es un saber referido exclusivamente al hecho puro de vivir” (Kusch, 2009, p. 320).

7 PRODUTO FINAL

O produto técnico resultante desta pesquisa - um curso de formação sobre a relação entre Psicologia e saberes indígenas, emerge como concretização do princípio da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão, conforme previsto na Constituição Federal de 1988 e na LDB/1996. Sua concepção metodológica foi gestada em um processo inicial realizado com acadêmicos de Psicologia Comunitária da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC, onde a apresentação da pesquisa se transformou em espaço dialógico de construção coletiva. Através de roda de conversa, conceitos teóricos e experiências de campo se articularam com as reflexões dos participantes, permitindo ressignificar questões centrais da investigação e, principalmente, moldar o desenho formativo do curso. Essa gênese colaborativa exemplifica a extensão universitária em sua dimensão transformadora, indo além da curricularização burocrática (Demo, 2001), para se constituir como prática acadêmica que efetivamente conecta a produção do conhecimento às demandas sociais (Yamanaka 2021; Brito, 2022; Molina, 2019).

O curso proposto materializa a função social da universidade ao estabelecer uma ponte entre o saber acadêmico-psicológico e os saberes tradicionais indígenas, superando a hierarquia epistemológica que frequentemente marginaliza os conhecimentos não-ocidentais. Sua metodologia, desenvolvida na tensão criativa entre rigor científico e flexibilidade cultural, responde à lacuna apontada no PNPG 2011-2020 quanto à ausência da extensão na pós-graduação. A parceria com o Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará - UFC não apenas amplia seu alcance formativo, mas demonstra como a extensão pode qualificar a produção de conhecimento em nível *stricto sensu*, de uma universidade integralmente extensionista.

Ao articular pesquisa ao diálogo com estudantes e compromisso com as comunidades indígenas, este produto técnico encarna a indissociabilidade não como preceito abstrato, mas como prática acadêmica transformadora. Seu desenvolvimento revela como a extensão, quando concebida como eixo articulador (e não atividade complementar), pode gerar inovações pedagógicas interculturais e respostas éticas aos desafios colocados à Psicologia contemporânea, particularmente no que tange ao reconhecimento e valorização de epistemologias indígenas (Brito, 2022). Assim, o curso se apresenta não apenas como resultado da pesquisa, mas como demonstração concreta do potencial heurístico da extensão universitária quando integrada ao processo investigativo.

Produto Técnico Desenvolvido

Plano de Curso Formação Profissional

Título do Curso: Psicologia Indígena e corpos-território: Metodologias colaborativas com as mulheres Kaingang

Proponentes: Aline Gobetti; Leoni dos Santos; Maria Clara dos Santos Soares; Daniel Moreira Cláudio; Danyelly vitoria Dos santos e Rosane de Fátima Couto

Instituição: Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC)

Vinculação: Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado Profissional

Carga Horária Total: 20 horas

Modalidade: Presencial ou remota (a depender da instituição parceira)

Público-Participante: Estudantes de graduação e pós-graduação, especialmente da área de Psicologia Comunitária e da Educação.

Apresentação

O curso Psicologia Indígena e corpos-território: Metodologias colaborativas com as mulheres Kaingang, oferece uma formação introdutória, voltada à sensibilização e reflexão sobre os modos de vida, saberes e cosmologias indígenas, com ênfase nas experiências de pesquisa com mulheres Kaingang. A partir dos conceitos de corpo-território, Bem-viver e re-existência, propõe-se o contato com metodologias colaborativas baseadas na reciprocidade, na escuta e no diálogo entre saberes, valorizando as epistemologias indígenas.

Objetivo Geral

Promover a sensibilização e o conhecimento sobre práticas e saberes indígenas, a partir de metodologias colaborativas, com enfoque na experiência de pesquisa com mulheres Kaingang e nas contribuições da Psicologia Social e Comunitária.

Objetivos Específicos

- a) Compreender os conceitos de corpo-território, maternidade indígena e Bem-viver;
- b) refletir criticamente sobre a colonialidade do saber na formação acadêmica;
- c) vivenciar práticas pedagógicas baseadas na reciprocidade e escuta ativa;
- d) potencializar propostas de atuação e convivência respeitosa com povos indígenas.

Conteúdo Programático por Módulo

Módulo 1: Por uma Psicologia Comunitária Indígena

Este módulo inicial propõe uma reflexão sobre os paradigmas eurocêntricos que fundamentam a formação em Psicologia, problematizando como tais perspectivas têm marginalizado os saberes indígenas. A discussão será ancorada em produções de autoras indígenas contemporâneas que ressignificam o fazer científico, como a conceituação de "corpo-território" enquanto categoria analítica que articula identidade, saúde e colonialidade (Cabnal, 2010). Abordaremos ainda os processos de epistemicídio que silenciaram historicamente esses saberes, conforme denunciado por autores como Santos (2018) em sua crítica à colonialidade do saber. O módulo se encerra com uma análise dos desafios éticos nas pesquisas e intervenções psicológicas com povos originários, tomando como referência as diretrizes atuais do MEC - DCNs para formação em Psicologia (BRASIL 2023).

Módulo 2: Saberes Kaingang e Maternidade como Re-existência

Centrado na cosmologia Kaingang, este módulo explora o mito fundador de Kamé e Kairú como matriz interpretativa para compreender suas concepções de saúde e cuidado (Moura & Wernz, 2022). A maternidade será examinada enquanto prática coletiva que desafia noções individualizantes, articulando-se às lutas territoriais - A oficina vivencial: Como seu território afeta sua saúde? Operacionaliza esses conceitos através de metodologias participativas, convidando os participantes a refletirem sobre suas próprias relações com o espaço e a saúde.

Módulo 3: Psicologia Indígena na Prática

Partindo de estudos de caso reais coletados durante a pesquisa, este módulo problematiza as demandas psicossociais específicas da aldeia, contrastando abordagens clínicas convencionais com os modos Kaingang de cuidado (Kopenawa, 2010). Serão analisadas metodologias colaborativas desenvolvidas com mulheres indígenas, como as rodas de conversa adaptadas aos tempos e protocolos comunitários (Smith, 2021). A discussão incluirá ainda os desafios da atuação interdisciplinar em contextos interculturais, com base nos protocolos de saúde indígena do SUS (Brasil, 2021).

Módulo 4: Corpo-território, Violência, Desterritorialização e Bem-viver

Este módulo analisa as violências de gênero agravadas pelos processos de desterritorialização, tomando como referência estudos sobre mulheres indígenas em contextos urbanos (Yamanaka, 2021). Contrastando com essa realidade, explora-se o conceito de Bem-viver como horizonte ético, examinando suas manifestações nas práticas comunitárias

Kaingang. A atividade final - uma nuvem de palavras coletiva - serve como avaliação processual.

Módulo 5: Imersão Comunitária e Ação Colaborativa

As mulheres Kaingangs apresentam um pouco de sua história e vida na aldeia. Este eixo prático da formação, onde os participantes vivenciarão uma roda de conversa com mulheres Kaingang aprendendo com e durante esse processo, além de cocriar ferramentas que possam ser incluídas em seus trabalhos no dia a dia. Essa metodologia segue os princípios da pesquisa-ação participativa descritos por Borda (2015), priorizando a utilidade concreta para a comunidade em geral resultando em uma integração possível, ética e respeitosa. A ação resultante será documentada como estudo de caso para publicação.

Impacto social esperado

- a) Contribuir para o reconhecimento dos saberes psicológicos indígenas nos currículos de graduação, propondo diretrizes baseadas nas DCNs para formação em Psicologia (MEC, 2023);
- b) produzir indicadores qualificados para políticas públicas de saúde indígena, em diálogo com os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ONU, 2015);
- c) estabelecer um observatório permanente de práticas psicológicas interculturais em parceria com o CRP.

Plano de Curso Formação Profissional – Especificações acadêmicas

Título do Curso: Psicologia Indígena e corpo-território: Metodologias colaborativas com as mulheres Kaingang

ADERÊNCIA E PERTINÊNCIA

O presente curso demonstra consistente aderência às linhas de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UNISC, particularmente no eixo temático "Práticas Sociais, Organizações e Cultura". Fundamenta-se no princípio constitucional da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão (Brasil, 2016, art. 207), corroborado pelas Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de Psicologia (Brasil, 2011) que enfatizam a necessidade de formação profissional sensível à diversidade cultural. A abordagem proposta articula os pressupostos da educação popular freireana (Freire, 2013) com os recentes avanços teóricos sobre interculturalidade na saúde mental (Lima, 2020; Souza, 2019), configurando-se

como resposta acadêmica qualificada às recomendações do Conselho Federal de Psicologia para atuação profissional com populações indígenas (CFP, 2018).

IMPACTO

O impacto formativo deste curso fundamenta-se em uma perspectiva decolonial que questiona os paradigmas eurocêntricos da psicologia tradicional, propondo uma abordagem contracolonial que valoriza os saberes indígenas (Quijano, 2000). Como demonstra Walsh (2012), a interculturalidade permite ressignificar as práticas psicológicas, criando espaços de diálogo entre conhecimentos científicos e tradicionais. O curso visa proporcionar reflexões profundas sobre o fazer psicológico, formando profissionais capazes de atuar de maneira ética e culturalmente sensível com populações indígenas, rompendo com visões estereotipadas e colonialistas (CFP, 2018).

ABRANGÊNCIA

A abrangência do curso justifica-se pelo diagnóstico apresentado por Oliveira (2018), que identificou lacunas formativas em 78% dos cursos de Psicologia brasileiros no que tange aos saberes indígenas. A abordagem territorial adotada segue os princípios metodológicos para intervenções comunitárias desenvolvidos por Souza (2024), com ênfase especial nas mulheres Kaingang - grupo que possibilitou a existência desta pesquisa e que desempenha papel central na manutenção dos saberes tradicionais. A carga horária de 20 horas foi dimensionada para permitir imersão qualificada no tema, sem perder de vista a necessidade de aplicabilidade em diferentes contextos formativos.

ABRANGÊNCIA POTENCIAL

A expansão desta proposta para outras instituições de ensino superior mostra-se plenamente viável, considerando a crescente demanda por formação em psicologia intercultural no Brasil (CFP, 2020). Como apontam Souza, (2024), há um movimento crescente nas universidades brasileiras por currículos que incorporem perspectivas decoloniais. O público-alvo, estudantes e profissionais de psicologia e áreas afins, constitui um potencial agente de transformação nas práticas profissionais, capaz de disseminar os conhecimentos adquiridos em seus espaços de atuação (Carpentieri, 2025; Souza, 2024).

REPLICABILIDADE

A replicabilidade deste curso em outras instituições de ensino superior é assegurada por sua estrutura modular, que inclui: roteiros de atividades, materiais de apoio e orientações para adaptação cultural (Silva 2017). Como demonstra Carvalho (2019), experiências formativas com esta abordagem apresentam excelentes resultados quando adequadamente contextualizadas. A metodologia participativa adotada, baseada nos princípios da pesquisa-ação (Santos, 2018), permite ajustes necessários para diferentes realidades institucionais e comunitárias.

COMPLEXIDADE

Os desafios epistemológicos deste curso dialogam profundamente com a crítica à colonialidade do saber (Quijano, 2000), exigindo constante reflexão sobre os limites e possibilidades de uma psicologia verdadeiramente intercultural. A abordagem interdisciplinar proposta, que articula psicologia, antropologia e estudos decoloniais (Walsh, 2012), demanda esforço teórico-metodológico significativo para superar as fragmentações disciplinares tradicionais. Como destacam Carpentieri, 2025 e Souza, 2024, a construção de diálogos igualitários entre saberes acadêmicos e tradicionais representa desafio complexo, porém fundamental para práticas psicológicas culturalmente sensíveis.

DEMANDA

Dados do Conselho Federal de Psicologia (CFP, 2020) evidenciam que 72% dos profissionais nunca receberam formação específica sobre saúde indígena, sendo que no Rio Grande do Sul este índice chega a 81%. Pesquisa nacional realizada pelo CFP (2021) mostrou que apenas 12% dos cursos de psicologia abordam regularmente a temática indígena em seus currículos. Esta lacuna formativa torna urgente a implementação de propostas como esta, que se fundamenta nos princípios de uma formação contracolonial (Quijano, 2000). Como argumenta Walsh (2012), a descolonização do conhecimento psicológico é condição essencial para práticas profissionais éticas e eficazes com populações indígenas.

INOVAÇÃO

As rodas de conversa circulares propostas representam inovação metodológica ao incorporar os protocolos de comunicação Kaingang (Ferreira, 2019), rompendo com os modelos tradicionais de transmissão de conhecimento. A técnica de nuvem de palavras como instrumento avaliativo (Pacievitch 2024) permite avaliação processual participativa, alinhada

aos princípios da educação popular (Freire, 2013). O observatório permanente de práticas interculturais (Souza, 2024), configura avanço institucional ao sistematizar conhecimentos e propor diretrizes para atuação psicológica intercultural. Estas inovações, articuladas à perspectiva decolonial que fundamenta o curso, representam contribuição significativa para a formação em psicologia no Brasil.

REFERÊNCIAS

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Senado Federal, 2016. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf. Acesso em: 19 jul. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação. Resolução CNE/CES nº 5, de 15 de março de 2011. Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de graduação em Psicologia. **Diário Oficial da União**, Brasília, 16 mar. 2011.

CABNAL, L. **Feminismos diversos: el feminismo comunitario**. Madrid: ACSUR-Las Segovias, 2010.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Referências técnicas para atuação de psicólogos(os) com povos indígenas**. Brasília: CFP, 2018.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Perfil da formação em psicologia no Brasil**. Brasília: CFP, 2021.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 50. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

LIMA, N. T. **Saúde mental indígena: práticas interculturais**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2020.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 107-130.

WALSH, C. **Interculturalidad crítica y educación intercultural**. Quito: Abya Yala, 2012.

9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa, ao investigar as vivências das mulheres Kaingang a partir da noção de corpo-território e sua relação com o Bem-viver, revelou a profunda interconexão entre território, identidade e resistência. As violências históricas, a desterritorialização e a negligência do Estado, agravadas pela pandemia de COVID-19 e pelas enchentes de 2024, evidenciaram os limites das políticas públicas e a resiliência dessas mulheres, que transformam suas lutas cotidianas em atos de re-existência.

A noção de corpo-território mostrou-se central para compreender como as violências simbólicas e materiais se inscrevem nos corpos e nas subjetividades indígenas, afetando seus modos de vida, saúde e transmissão cultural. As mulheres Kaingang, ao vivenciarem a maternidade como prática coletiva e política, desafiam os paradigmas individualistas da Psicologia ocidental, apontando para a necessidade de uma escuta mais plural e contextualizada.

A metodologia colaborativa, inspirada no artesanato Kaingang e no mito dos dois sóis, permitiu construir um diálogo intercultural genuíno, respeitando os tempos da aldeia. Os resultados destacaram a importância de valorizar os saberes indígenas como fundamentos legítimos para uma Psicologia decolonial, ética e comprometida.

Ao longo do trabalho, cada seção correspondeu ao aprofundamento de um objetivo específico, os quais foram progressivamente atingidos no percurso da escrita e da prática de pesquisa colaborativa. A primeira seção apresentou as considerações iniciais, contextualizando o surgimento da aldeia, os atravessamentos históricos e afetivos da pesquisadora e o ponto de partida metodológico e ético da investigação. A segunda buscou refletir sobre as travessias e ancestralidades, promovendo um diálogo entre a Psicologia e os saberes Kaingang, cumprindo o objetivo de situar a pesquisa no campo das práticas decoloniais e comunitárias.

Já na terceira, foi desenvolvido o estudo sobre maternidade indígena e corpo-território, relacionando-o aos desafios da formação em Psicologia, especialmente diante de paradigmas coloniais ainda presentes na academia. Aqui foi alcançado o objetivo de tensionar os modos tradicionais de ensino e propor alternativas a partir da escuta das mulheres indígenas. Já na quarta seção, foi feito um aprofundamento das discussões sobre raça, racismo, etnocídio e desenvolvimento social, ampliando o entendimento das violências estruturais que atravessam os corpos e os territórios indígenas. Neste ponto, foi possível cumprir o objetivo de explicitar como essas estruturas afetam diretamente os modos de vida das mulheres Kaingang.

Na quinta seção, foram abordadas as contribuições epistemológicas dos povos indígenas, especialmente no que tange ao Bem-Viver e à geocultura, trazendo a proposta de

uma Psicologia que se posicione diante da crise climática e da colonialidade. Foram discutidos os caminhos para uma atuação docente e comunitária mais comprometida com a pluralidade epistêmica e com a escuta intercultural. Na sexta seção, abordou-se a metodologia adotada, a Metodologia Váfy, destacando a importância da escuta, da reciprocidade e da ética no processo de construção conjunta do conhecimento. Por fim, na sétima seção, foi apresentado o produto técnico da pesquisa: um curso de formação docente voltado à Psicologia e às Humanidades, com base nos saberes indígenas e no corpo-território.

Esta pesquisa caminhou lado a lado, com os métodos do Peabiru, sem fugir do confronto ao passo que buscava sua essência selvagem, como bem aponta Fuerstenau, (2025), a pesquisa denominada selvagem desafia as fronteiras entre o acadêmico e o popular, entre o racional e o intuitivo, à medida que desloca os paradigmas, talvez saturados de si próprios, da produção de conhecimento. Falar de pesquisa selvagem é falar de uma pesquisa com vida, que nos atravessa a todos e desafia o lugar do cientista. É o que nos propõem Krenak, Onório, Vherá e outros tantos autores mencionados nesta escrita. A força das (re)existências indígenas convoca a todos para uma revisão de prioridades e convicções. Ao caminhar com as mulheres Kaingang, foi possível constatar que o corpo-território é mais do que um conceito: é uma vivência encarnada na luta cotidiana por dignidade, memória, território e vida.

Saliento que o produto técnico desenvolvido, o curso de formação profissional não representa apenas a aplicação prática desta pesquisa, mas também um convite à transformação da formação acadêmica em Psicologia. Ele busca criar uma fissura a mais com a colonialidade do saber, incentivando futuros profissionais a reconhecerem e respeitarem as epistemologias indígenas em sua atuação.

Por fim, esta dissertação reforça que a Psicologia, enquanto ciência e profissão, tem muito a aprender com os povos originários. A caminhada com as mulheres Kaingang não apenas ampliou os horizontes teóricos, mas também deslocou o lugar da pesquisadora, evidenciando que a verdadeira escuta exige humildade, compromisso e disposição para ser transformada. Que este trabalho sirva como semente para futuras pesquisas e práticas psicológicas que honrem a diversidade epistêmica e fortaleçam a luta por Corpos-territórios livres e um bem-viver possível.

REFERÊNCIAS

- ABREU, M. K. DE A.; XIMENES, V. M. Pobreza, permanência de universitários e assistência estudantil: uma análise psicossocial. **Psicologia USP**, v. 32, p. e200067, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pusp/a/pBtyBfxJqkXbvzwVvcQprzS/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 26 maio. 2025.
- ALBÁN ACHINTE, Adolfo. La re-existencia como apuesta política de los pueblos del sur. *In*: WALSH, Catherine (org.). **Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2009. p. 189-206.
- ALBÁN ACHINTE, Adolfo. **Prácticas creativas de re-existencia: más allá del arte... el mundo de lo sensible**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2017.
- ALCANTARA, Liliane Cristine Schlemmer; SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce. Bem Viver: uma perspectiva (des)colonial das comunidades indígenas. **Rev. Rup. San Pedro de Montes de Oca, [S.l.]**, v. 7, n. 2, p. 1-31, 2017. Disponível em: http://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2215-24662017000200001&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 26 maio 2025.
- ALMEIDA, Alice, *et al.* **Construindo saberes: desafios e experiências na profissão docente**. Pimenta Cultural, 2024.
- ANDRADA, C. F. O método no centro: relatos de campo de uma pesquisa psicossocial de perspectiva etnográfica. **Psicologia USP, [S. l.]**, v. 29, n. 2, p. 236–245, maio 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pusp/a/Kc9KCMjnQqSCxYvN6FKrCPG/?lang=pt>. Acesso em: 24 nov. 2024.
- ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza: rumbo a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas, [S. l.]**, v. 13, n. 3, p. 704-719, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300015>. Acesso em: 24 nov. 2024.
- ARROYO-GÚZMAN, A.; PAREDES, J. E. **Tejido de la rebeldía: ¿Qué es el feminismo comunitario?** La Paz: Mujeres Creando Comunidad, 2014.
- ASSUNÇÃO, V. K. de *et al.* **Pluriverse: a post-development dictionary**. Nova Delhi: Tulika Books, 2019. **Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 50, 22 dez. 2020. Disponível em:
- AURORA, B. Mulheres e Território: Reflexão sobre o que afeta a vida das mulheres indígenas quando os direitos territoriais são ameaçados. **Vukápanavo: Revista Terena, [S. l.]**, v. 1, n. 1, p.165-170 p. 165-170, 2018. Disponível em: <https://elizabethruano.com/wp-content/uploads/2019/07/Baniwa-2018-Mulheres-e-Territorio.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2024.
- AURORA, Braulina. A Colonização sobre as mulheres indígenas: Reflexões sobre cuidado com o corpo. **Revista de Estudos em Relações Interétnicas | Interethnica, [S. l.]**, v. 22, n. 1, p. 109–115, 2019. DOI: 10.26512/interethnica.v22i1.20530. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/20530>. Acesso em: 24 maio.

2025.

AZEVEDO, M. M. Diagnóstico da população indígena no Brasil. **Revista Ciência e Cultura**, [S. l.], v. 60, n. 5, s/p, 2008.

BADINTER, E. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BANCO MUNDIAL. **Relatório de Desenvolvimento Mundial**: Investimentos sociais e segurança. Washington: Banco Mundial, 2022. Disponível em: <https://www.worldbank.org>. Acesso em: 26 maio 2025.

BANIWA, Gersem Luciano. **O Índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC: LACED/Museu Nacional, 2011.

BECKER, Ítala Irene Basile. As populações indígenas do Rio Grande do Sul vistas pela etno-história: os Kaingáng, os Charrua/Minuano, os Guaraní. **Revista de Arqueología Americana**, [S.l.], n. 11, p. 103–124, 1996.

BEZERRA, Seção Cristina Simões. A atualidade de Gramsci no Brasil e a contribuição do pensamento Carlos Nelson Coutinho. **Libertas**, Juiz de Fora, v. 21, n. 1, p. 89-96, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.34019/1980-8518.2021.v21.34482>. Acesso em: 26 jan. 2025.

BORDA, Orlando Fals. **Conocimiento y poder popular**: lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia. Bogotá: Siglo XXI, 1985.

BORDA, Orlando Fals. **Uma sociologia sentipensante para a América Latina**. Tradução de Carlos Rodrigues Brandão. Goiânia: Editora UFG, 2015.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BRASIL. Ministério da Educação. Resolução CNE/CES nº 5, de 15 de março de 2011. Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de graduação em Psicologia. **Diário Oficial da União**, Brasília, 16 mar. 2011.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Senado Federal, 2016. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf. Acesso em: 19 jul. 2023.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena. **Saúde indígena: um direito constitucional**. Brasília: Ministério da Saúde, 2020. Disponível em: https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/saude_indigena_direito_constitucional.pdf. Acesso em: 20 nov. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção Primária à Saúde. Departamento de Ações Programáticas e Estratégicas. **Manual de recomendações para a assistência à gestante e puérpera frente à pandemia de Covid-19** [recurso eletrônico]. 2 ed. Brasília: Ministério da Saúde, 2021. Disponível em:

https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/manual_assistencia_gestante_puerpera_covid-19_2ed.pdf. Acesso em: 20 nov. 2024.

BRASIL. **Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989**. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Brasília: Presidência da República, [2025]a. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm. Acesso em: 24 maio 2025.

BRASIL. **Lei n. 9.459, de 13 de maio de 1997**. Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo ao art. 140 do Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 194 Brasília: Presidência da República, [2025]b. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19459.htm. Acesso em: 24 maio 2025.

BRITO, Robson Figueiredo. **Posicionamentos discursivos e identitários de sujeitos universitários em experiência de letramento acadêmico**: um estudo de caso no curso de Direito. São Paulo: Editora Dialética, 2022.

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente. Tradução de Célia Iasi. São Paulo: Politeia, 2019.

BRUM, Eliane. Coronavírus: Mães Yanomami imploram pelos corpos de seus bebês. **El País**, 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-06-24/maes-yanomami-imploram-pelos-corpos-de-seus-bebes.html>. Acesso em: 20 nov. 2024.

BUTLER, J. **Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity**. New York: Routledge, 1990.

CABNAL, L. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *In*: ACNUR. **Feminismos diversos**: el feminismo comunitario. Asociación para la cooperación con el Sur, ACSUR, Las Segovias, 2010. p. 11-25.

CABNAL, L. **Feminismos diversos**: el feminismo comunitario. ACSUR-Las Segovias, 2010.

CARDONA, M.; CORDEIRO, R.; BRASILINO, J. Observação no cotidiano: um modo de fazer pesquisa em psicologia social. *In*: SPINK, M.; BRIGADÃO, J.; NASCIMENTO, V.; CORDEIRO, M. (orgs.). **A produção de informação na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2014.

CARPENTIERI, Isabella Martins. **Entre o encontro, a escuta e a tradução**: o cuidado em saúde promovido pelo Programa de Mediadores Interculturais. 2025. 87 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2025. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/290654>. Acesso em: 26 maio 2025.

CARVALHO, Evelin Sarmiento de. **Permanência na educação superior**: contribuições da política de assistência estudantil do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba – Campus Cabedelo. 2020. 152 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Políticas Públicas, Gestão e Avaliação da Educação Superior) – Centro de Educação, Universidade

Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020. Disponível em:
<https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/18165>. Acesso em: 26 maio 2025.

CARVALHO, Rejane Nunes de; ROSADO, Rosa Maris; SILVA, Rosane Azevedo Neves da. Mulheres semente, Ình kósin vy ình mré konín Jé: experiências das mães indígenas estudantes na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 220-239, mai./ago. 2023.

CHAMORRO, G. **Terra Madura Yvy Araguayje**: fundamento da palavra guarani. 2008. 368 f. Tese (Doutorado em Estudos Indígenas) – Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, 2008.

COLLING, Leandro. **Quem tem medo do Queer?**. Salvador: EDUFBA, 2018.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Código de Ética Profissional do Psicólogo**. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2005.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP). **Referências técnicas para atuação do psicólogo em emergências e desastres**. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2013.

COMISSÃO ECONÔMICA PARA A AMÉRICA LATINA E O CARIBE (CEPAL). **Atlas de conflitos socioambientais da América Latina e Caribe**. Santiago: CEPAL, 2023.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Referências técnicas para atuação de psicólogos(os) com povos indígenas**. Brasília: CFP, 2018.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Perfil da formação em psicologia no Brasil**. Brasília: CFP, 2021.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Código de Ética Profissional do Psicólogo**. Brasília: CFP, 2023.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe** Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016. Disponível em:
<https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/132996/89603>. Acesso em: 24 maio 2024.

DEMO, Pedro. **Pesquisa participativa**: saber pensar e intervir juntos. Petrópolis: Vozes, 2001.

DOURADO, D. Metamorfoses do trabalho: crítica à razão econômica. **Cadernos EBAPE.BR**, [S.l.], v. 2, n. 3, p. 01–02, dez. 2004 Disponível em:
<https://doi.org/10.1590/S1679-39512004000300010>. Acesso em: 26 maio 2025.

ÉVORA, Iolanda. As mudanças na produção de conhecimento. *In*: ÉVORA, Iolanda; AMORIM, Simone (org.). **Metodologias participativas e a compreensão descentrada do mundo**. Lisboa: CESA/CSG, 2023. p. 13-21. Disponível em:

<http://hdl.handle.net/10400.5/29396>. Acesso em: 20 nov. 2024.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERREIRA, B. Os estudantes indígenas e os desafios acadêmicos. In: TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato *et al.* (org.). **O pensamento de Rodolfo Kusch**: movimentos seminais na América profunda. Porto Alegre, CirKula, 2019. p. 31-36.

FERREIRA, Jair Francelino (org.). **Repertório bibliográfico sobre a questão indígena no Brasil** [recurso eletrônico]. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2023.

Disponível em:

https://alexandria.dpu.def.br/Arquivos/arquivosAnexo/1682625977278repertorio_bibliografico_ferreira.pdf. Acesso em: 26 maio 2025.

FONTES, F. B. Minha escrivivência, experiências vividas e diálogo com as mulheres indígenas do Rio Negro: Amazonas/Brasil. **Cadernos de Campo**, São Paulo, [S. l.], v. 29, n. 1, p. 179-186, 2020. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v29i1p179-186. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/169460>. Acesso em: 12 out. 2023.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. 7. ed. São Paulo: Forense Universitária, 2009.

FRANCESCO, Ana Alves de. **Terror e resistência no Xingu**. São Paulo, SP: Instituto Socioambiental, 2021.

FREIRE, Paulo. **Conscientização – teoria e prática da liberdade**: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Moraes, 1980.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 50. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

FUERSTENAU, Ana Flávia. **Pesquisa selvagem e educação**: caminhos com os indígenas no Peabiru. 2025. 124 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, 2025. Disponível em: <http://repositorio.unisc.br:8080/jspui/bitstream/11624/3978/1/Ana%20Fl%C3%A1via%20Fuerstenu.pdf>. Acesso em: [coloque a data de acesso].

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu**: alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos. Tradução de Paulo César de Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 50. ed. revista. São Paulo: Global, 2005.

FURTADO, Celso. **O mito do desenvolvimento econômico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

GONÇALVES, L. M. C. **Crianças indígenas Kaingang em escola não indígena**: um estudo de caso envolvendo a Escola Estadual de Ensino Fundamental Manuel Bandeira, em Lajeado/RS. 2011. 74 f. Monografia (Especialização em Supervisão e Gestão Educacional) – Centro Universitário Univates, Lajeado, 2011.

GONÇALVES, Guilherme Leite. Acumulação primitiva, expropriação e violência jurídica: expandindo as fronteiras da sociologia crítica do direito / Primitive accumulation, expropriation and legal violence: expanding the borders of critical sociology of law. **Revista Direito e Práxis**, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 1028–1082, 2017. DOI: 10.12957/dep.2017.28770. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/28770>. Acesso em: 26 maio. 2025.

GOULART, F. Para Que e Para Quem Servem as Pesquisas Acadêmicas sobre as Favelas? – Uma Nova Epistemologia é Possível. Canal iBase, 2017. Disponível em: <http://www.canalibase.org.br/para-que-e-para-quem-servem-pesquisasacademicas-sobre-favelas-uma-nova-epistemologia-e-possivel/>. Acesso em: 27 set. 2023.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, [S.l.], v. 31, p. 25-49, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>. Acesso em: 27 set. 2023.

GUDYNAS, Eduardo. La dimensión ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. **Revista Obets**, Alicante, n. 4, p. 49-53, 2009. Disponível em: <https://rua.ua.es/dspace/handle/10045/13393>. Acesso em: 26 maio 2025.

HAGUETTE, T. M. F. **Metodologias qualitativas na sociologia**. 12 ed. Petrópolis: Vozes, 2010. 223 p.

HARVEY, David. **O novo imperialismo**. São Paulo: Loyola, 2005.

HILLANI, Allan M. **Na urgência da catástrofe: violência e capitalismo**. Gramma, 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Mineração em Terras Indígenas na Amazônia Brasileira: 2019-2022**. São Paulo: ISA, 2023. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/>. Acesso em: 26 maio 2025.

JAGSO, J. K. Mulher Kaingang, memória e pertencimento. In: BANIWA, B.; KAINGANG, J; TREMEMBÊ, L. (orgs.). **Vivências diversas: uma coletânea de indígenas mulheres**. São Paulo: Hucitec, 2020. p. 43-64.

JUNG, C. G. **O Homem e seus Símbolos**. Tradução de Maria Luiza Appy *et al.* 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013a.

JUNG, Carl Gustav. **O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês**. 15 ed. Petrópolis: Vozes, 2013b.

KEHL, M. R. **Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Ed. Cobogó, 2019.

KOPENAWA, Davi. **A queda do céu: palavras de um Xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KRENAK, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUSCH, Rodolfo. **Geocultura do homem americano**. São Paulo: Paulus, 1976.

KUSCH, Rodolfo. **O pensamento indígena e a lógica da dominação**. Tradução de Luis Carlos Frago. Petrópolis: Vozes, 1999.

KUSCH, Rodolfo. **Geocultura del hombre americano**. Rosário: Editorial Fundación Ross, 2012.

LAPPE, Emelí; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Indígenas e Natureza: a reciprocidade entre os Kaingang e a natureza nas Terras Indígenas Por Fi Gâ, Jamã Tÿ Tãnh e Foxá.

Desenvolvimento e Meio Ambiente, [S. l.], v. 34, 2015. DOI: 10.5380/dma.v34i0.37073.

Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/37073>. Acesso em: 26 maio. 2025.

LAROQUE, L. F. Silva; SILVA, Juciane Beatriz S. da. Ambiente e cultura Kaingang: saúde e educação na pauta das lutas e conquistas dos Kaingang de uma terra indígena. **Educação em Revista**, [S. l.], v. 29, n. 2, p. 253-275, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-46982013000200011>. Acesso em: 24 maio 2024.

LEAL, João. **Cultura e identidade açoriana: o movimento açorianista em Santa Catarina**. Florianópolis: Insular, 2007.

LEOPARDI, Maria Tereza. **Metodologia da Pesquisa na Saúde**. Santa Maria: Pallotti, 2001.

LIMA, N. T. **Saúde mental indígena: práticas interculturais**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2020.

LOPES, Rafael Bittencourt Rodrigues. Bem-viver: desenvolvimento alternativo ou alternativa ao desenvolvimento? **Caderno de Geografia**, [S. l.], v. 34, n. 79, p. 1092-1110, 2024.

Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/geografia/article/view/33184>.

Acesso em: 21 maio 2025.

LOUREIRO, Carlos Frederico B.; FRANCO, Jussara Botelho. Aspectos teóricos e metodológicos do círculo de cultura: uma possibilidade pedagógica e dialógica em educação ambiental. **Ambiente & Educação**, v. 17, n. 1, 2012. Disponível em:

<https://periodicos.furg.br/ambeduc/article/view/2422/1666>. Acesso em 31 jan. 2024.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 2, p. 935-952, 2014.

LUZ, Andrei Ferreira da. A geografia da questão indígena no Rio Grande do Sul: os processos de retomada e a territorialidade Mbyá-Guarani. In: SALÃO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA, 31., 2019, Porto Alegre. **Anais [...]**. Porto Alegre: UFRGS, 2019. p. 1. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/208671>. Acesso em: 26 maio 2025.

MARILICÁN CONTRERAS, María Fernanda *et al.* Reflexiones teórico-metodológicas sobre el proceso investigativo con personas Mapuche en Chile. **Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social**, [S. l.], v. 23, n. 2, p. e3292, 2023. DOI:

10.5565/rev/athenea.3292. Disponível em: <https://atheneadigital.net/article/view/v23-n2-marilican-rojas-favi-et-al>. Acesso em: 26 maio 2025.

MARTIN-BARÓ; I. **Psicología de la liberación**. Madrid: Trotta, 1998.

MATTOS, Sabrina. Corpos gestantes e a despatologização da maternidade trans. **Revista Gênero**, [S.l.], v. 20, n. 1, p. 89–106, 2020.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MEIRA, A. da C. **Dos impasses da maternidade a uma verdade indizível**: uma leitura psicanalítica sobre a feminilidade. 2010. 109 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia do Desenvolvimento) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, 2010. Disponível em: https://pospsi.ufba.br/sites/pospsi.ufba.br/files/alessandra_meira.pdf. Acesso em: 25 maio 2024.

MELUCCI, Alberto. **O jogo do eu**: a mudança de si em uma sociedade global. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

MENEZES, A. L. T.; ROBERTO, G. L. A saúde na perspectiva dos Guarani e a inserção inter(geo)cultural da Psicologia Comunitária. *In*: SARRIERA, J. C. *et al.* (orgs.). **Bem estar e saúde comunitária**: teoria, metodologia e práticas transformadoras. Curitiba: Appris, 2020. p. 83-96.

MENEZES, A. L. T; WENDLAND, C. J; SOUSA, F.R.S. Aproximações biocêntricas na Psicologia Comunitária: des(aprendizagens) entre ensino, pesquisa e extensão. *In*: MENEZES, A. L. T; WENDLAND, C. J; WERNZ, M. C. G. (orgs.). **Educação**: corpo, vivência e espiritualidade. Porto Alegre: cirKula, 2023. p. 61- 76.

MENEZES, Ana Luisa Teixeira de; BERGAMASCHI, Maria Aparecida; SOUZA, Fátima Rosane Silveira (orgs.). **Aprendizagens Interculturais na Educação e na Psicologia**. Porto Alegre: Cirkula, 2021.

MIGNOLO, W. Os esplendores e as misérias da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluriversalidade epistêmica. *In*: SANTOS, B. S. (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**. São Paulo: Cortez, 2006. p. 667–709.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Caderno de Letras da UFF**, n. 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MOLINA, Mônica Castagna; MARTINS, Maria de Fátima Almeida. **Formação de formadores**: reflexões sobre as experiências da Licenciatura em Educação do Campo no Brasil. Curitiba: Autêntica Editora, 2019.

MOLITERNO, A. C. M. *et al.*. Processo de gestar e parir entre as mulheres Kaingang. **Texto & Contexto – Enfermagem**, [S.l.], v. 22, n. 2, p. 293–301, abr. 2013.

MONTERO, Maritza. **Introducción a la psicología comunitaria**. Buenos Aires: Paidós, 2004.

MOORE, Jason. **O capitalismo na teia da vida: ecologia e acumulação capitalista**. São Paulo: Elefante, 2015.

MORAES; M. H. C.; CREPALDI, M. A. **Mudanças-Psicologia da Saúde**, [S.l.], v. 19, n. 1-2, p. 61-67, 2012.

MOREIRA, Parcelli Dionizio; MALISKA, Marcos Augusto. O caso Vilcabamba e el buen vivir na constituição do equador de 2008: pluralismo jurídico e um novo paradigma ecocêntrico. **Seqüência Estudos Jurídicos e Políticos**, Florianópolis, v. 38, n. 77, p. 149–176, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2017v38n77p149>. Acesso em: 26 maio. 2025.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. Territórios de resistência e práticas descoloniais: estratégias de luta Guarani e Kaiowá pelo Tekoha–Mato Grosso do Sul/Brasil. **Campo Território: Revista de Geografia Agrária**, Uberlândia, v. 10, n. 20, p. 416-39, 2015. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/issue/view/1234>. Acesso em: 26 maio 2025.

MOURA, O. I.; WERNZ, M.C.G. **Narrativas ancestrais Kanhgag**. O entrecruzar de dois mundos. Educação e interculturalidade. Porto Alegre: CirKula, 2024.

MUNANGA, Kabengele. O Brasil é um país racista? *In*: SILVA, Petronilha B. da (org.). **Educação e relações raciais: experiências e desafios de professores(as) negros(as)**. Brasília: MEC/SECAD, 2013. p. 115-129.

MUNANGA, Kabengele. **O negro na sociedade brasileira: resistência, participação e contribuição**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2004.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2022.

NÚÑEZ, Geni. **Epistemologias indígenas: horizontes decoloniais na prática psicológica**. Porto Alegre: Evangraf, 2020a.

NÚÑEZ, Geni. **Psicologia e povos indígenas: reflexões sobre o cuidado Comunitário**. Florianópolis: EdUFSC, 2020b.

NÚÑEZ, G. D. L. Da cor da terra: etnocídio e resistência indígena. **Revista Tecnologia & Cultura**, Rio de Janeiro, ed. esp., p. 65-73, 2021.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *In*: SOBRENOME, Autor (org.). **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Unesp, 1998.

OLIVEN, A. C.; BELLO, L. Negros e indígenas ocupam o templo branco: ações afirmativas na UFRGS. **Horizontes Antropológicos**, v. 23, n. 49, p. 339–374, set. 2017.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Perspectivas sociais e de emprego no mundo: tendências 2023**. Genebra: OIT, 2023. Disponível em: https://www.ilo.org/brasil/publicacoes/WCMS_867126/lang--pt/index.htm. Acesso em: 26

maio 2024.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. **Enfermidade pelo coronavírus (COVID-19)**. c2025. Disponível em: <https://www.who.int/es/emergencias/diseases/novel-coronavirus-2019>. Acesso em: 24 maio 2025.

PACIEVITCH, T.; EYNG, A. M. Direitos humanos na extensão universitária: ações com potencial de inovação social. **Boletim de Conjuntura (BOCA)**, Boa Vista, v. 18, n. 53, p. 388–416, 2024. DOI: 10.5281/zenodo.12032597. Disponível em: <https://revista.ioles.com.br/boca/index.php/revista/article/view/4502>. Acesso em: 26 maio 2025.

PACIORNIK M. **Aprenda a nascer e viver com os índios**: parto de cócoras, desempenho sexual e ginástica indígena. Rio de Janeiro (RJ): Rosa dos tempos, 1997.

PAPARELLI, R.; SATO, L.; OLIVEIRA, F. de. A saúde mental relacionada ao trabalho e os desafios aos profissionais da saúde. **Revista Brasileira de Saúde Ocupacional**, [S.l.], v. 36, n. 123, p. 118–127, jan. 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbso/a/YfMz55kDCyzXjny74jw6DbN/abstract/?lang=pt> . Acesso em: 26 maio 2025.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. 5. ed. Campinas, SP: Pontes, 2008.

PERALTA, Anastácio. A Agroecologia Kaiowá: tecnologia espiritual e bem viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação. **Movimentação**, [S. l.], v. 4, n. 06, p. 01–19, 2017. DOI: 10.30612/mvt.v4i06.7542. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/movimentacao/article/view/7542>. Acesso em: 24 maio 2025.

PORTELLA, L. Conheça a comunidade indígena que deixou Estrela e foi realocada no distrito de Forqueta, em Caxias do Sul. **Pioneiro**, Caxias do Sul, abr. 2022. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/pioneiro/geral/noticia/2022/04/conheca-a-comunidade-indigena-que-deixou-estrela-e-foi-realocada-no-distrito-de-forqueta-em-caxias-dosulcl2ksnzib0080019ie0apevil.html#:~:text=O%20típico%20cenário%20do%20interior,na%20comunidade%20de%20Menino%20Deus>. Acesso em: 24 maio 2024.

PORTO, Marcelo Firpo de Souza; PACHECO, Tânia Cristina de Souza. Neoextrativismo, garimpo e vulnerabilização dos povos indígenas como expressão de um colonialismo persistente no Brasil. **Saúde em Debate**, [S.l.], v. 46, n. 133, p. 487-500, 2022. Disponível em: <https://www.scielosp.org/article/sdeb/2022.v46n133/487-500/pt/>. Acesso em: 21 maio 2025.

POTIGUARA, Eliane. **Metade Cara, Metade Máscara**. Rio de Janeiro: Global, 2004.

POTIGUARA, Eva. Mulheres indígenas e feminismo. **Revista Interdisciplinar de Pesquisa em Gênero**, [S.l.], v. 2, n. 1, p. 10-18, 2018. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/revistagenero/article/view/5082>. Acesso em: 26 maio 2024.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E.

(org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 107-130.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), 2005. p. 1-27.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ROUDINESCO, E. **A família em desordem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SABATINO H. Análise crítica dos benefícios do parto normal em distintas posições. *Isso Tempus Actas Saúde Coletiva*, 2010. Disponível em: <http://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/viewFile/841/804>. Acesso em: 24 maio 2024.

SACCHI, Â. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. **Revista Antropológicas**, ano 7, v. 14, p. 1-2, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaantropologicas/article/view/23601>. Acesso em: 20 maio 2023.

SAMPAIO, P. Silêncios e palavras na rede de significados sobre as mulheres indígenas no Brasil. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 28., 2015, Florianópolis. **Anais [...]**. Florianópolis: ANPUH, 2015. p. 1-12. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548945018_84f0cc7547cdc45010e94bbf7b84f27f.pdf. Acesso em: 20 maio 2023.

SANTOS LUCIANO, G. dos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 232 p. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/indio_brasileiro.pdf. Acesso em: 24 maio 2025.

SANTOS, B. DE S.; ARAÚJO, S.; BAUMGARTEN, M. As Epistemologias do Sul num mundo fora do mapa. **Sociologias**, [S.l.], v. 18, n. 43, p. 14–23, set. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/15174522-018004301>. Acesso em: 26 maio 2024.

SANTOS, I. B. dos. **Violência contra mulheres indígenas Macuxi: de experiências narradas a soluções coletivo**. 2017. 130 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Manaus, 2017. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/7791>. Acesso em: 24 maio 2025.

SANTOS, M. O. **Bendito é o fruto: festa da uva e identidade entre os descendentes de imigrantes italianos**. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 2015.

SANTOS, M. O. Reescrevendo a história: imigrantes italianos, colonos alemães, portugueses e a população brasileira no sul do Brasil. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 9, n. 20, p.

230 – 246, 2017.

SANTOS, S. A.; FARIA, L. G. P. Os projetos de abolição de Joaquim Nabuco e Luís Gama. **Isso. Exitus**, Santarém, v. 10, e020078, 2020. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S223794602020000100250&lng=pt&nissoiso. Acesso em: 20 maio 2023.

SANTOS, J. *et al.* A vivência da maternidade em meio à pandemia. **Global Academic Nursing Journal**, [S.l.], v. 2, n. Spe.1, p. e95, 2021. Disponível em: <https://globalacademicnursing.com/index.php/globacadnurs/article/view/175>. Acesso em: 24 maio. 2025.

SASSEN, Saskia. **Expulsões: brutalidade e complexidade na economia global**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o ‘encardido’, o ‘branco’ e o ‘branquíssimo’**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulista. 2012. 122 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-21052012-154521/pt-br.php>. Acesso em: 24 maio 2024.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos CES**, [S.l.], n. 18, p. 106–131, 2012a. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/eces.1533>. Acesso em: 26 maio 2025.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012b. p. 277-298.

SERPA, Angelo. Ser lugar e ser território como experiências do ser-no-mundo: um exercício de existencialismo geográfico. **GEOUSP Espaço e Tempo (Online)**, São Paulo, v. 21, n. 2, p. 586–600, 2017. DOI: 10.11606/issn.2179-0892.geousp.2017.125427. Disponível em: <https://revistas.usp.br/geousp/article/view/125427>.. Acesso em: 24 maio. 2025.

SILVA, V. A. da; REBOLO, F. A educação intercultural e os desafios para a escola e para o professor. **Interações**, Campo Grande, v. 18, n. 1, 2017. Disponível em: <https://interacoesucdb.emnuvens.com.br/interacoes/article/view/1483>. Acesso em: 26 maio. 2025.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Metodologias de descolonização: Pesquisa e povos indígenas**. Londres: Bloomsbury Publishing, 2021.

SOUZA, Camila Santos de; PEREIRA NETO, Crisóstomo Dias. **Serviço social e grupos étnico-raciais: refletindo sobre ações afirmativas e garantia de direitos**. 2024. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Serviço Social) – Escola de Ciências Jurídicas e Sociais, Universidade Católica do Salvador, Salvador, 2024. Disponível em: <https://ri.ucsal.br/handle/123456789/5093>. Acesso em: 26 maio 2024.

SOUZA, F. R. S.; MENEZES, A. L. T. Corporeidade, imagem, fagocitação e alteridade:

Comunicação Mbya-Guarani no Facebook. **Anuario Estudios en Comunicación Social Disertaciones**, [S.l.], v. 11, p. 12-29, 2018. Disponível em: <https://revistas.urosario.edu.co/xml/5115/511555883002/index.html>. Acesso em: 26 maio 2025.

SOUZA, Luana Fontel. Mulheres “indígenas” e os mitos da “boa parideira”: performances discursivas coloniais entre gênero e etnia. *In*: DESFAZENDO GÊNERO, 4., 2019, Campina Grande. **Anais [...]**. Campina Grande: Realize Editora, 2019a. Disponível em: <https://www.editorarealize.com.br/index.php/artigo/visualizar/64163>. Acesso em: 24 maio 2025.

SOUZA, Fátima Rosane Silveira. **A Lei nº 11.645/2008 e a experiência formativa de professores na escola: imagens alquímicas da história e da cultura indígenas para unus mundus**. 2019b. Tese (Doutorado em Educação). Universidade de Santa Cruz, Santa Cruz do Sul, 2019.

SOUZA, Fernanda Ferreira de. O antiprodutivismo como horizonte ético-político: contribuições para uma psicologia insurgente. **Revista Psicologia Política**, [S.l.], v. 22, n. 53, p. 90–106, 2022.

SOUZA, Leticia Lopes *de et al.* Psicologia Comunitária na América Latina e Caribe: uma revisão sistemática de literatura. **Revista Interamericana de Psicología**, [S.l.], v. 58, n. 2, p. e1918, 2024.

SOUZA, Mirele da Costa. **Biblioteca antirracista: implementação de práticas antirracistas na Biblioteca Central da Universidade Federal de Sergipe (BICEN/UFS)**. 2024. 111 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Gestão da Informação e do Conhecimento) — Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2024. Disponível em: <https://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/22018>. Acesso em: 26 maio 2025.

STANDING, Guy. **O precariado: a nova classe perigosa**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

STRECK, D. R. Pesquisar é pronunciar o mundo: notas sobre método e metodologia. *In*: BRANDÃO, C.; STRECK, D. R. (orgs.). **Pesquisa participante: o saber da partilha**. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2006. p. 259-276.

SUELI, Carneiro. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2019.

SZEJER, M.; STEWART, R. **Nove meses na vida da mulher: uma abordagem psicanalítica da gravidez e do nascimento**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997.

TOMMASINO, Kimiye. Considerações Etnológicas a partir de dois conceitos Kaingang: Ga e Krí VI. *In*: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 6., 2005, Montevideu. **Anais [...]**. Montevideu: [s.n.], 2005. 17 p.

TUPINAMBÁ, C. A. X. Nós não somos donos da terra, nós somos a terra. Entrevista especial com Casé Angatu Xukuru Tupinambá, concedida a Ricardo Machado. **Instituto Humanitas Unisinos**, 2019. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/582140-nos-nao-somos-donos-da-terra-nos-%20somos-a-terra-entrevista-especial-com-case-angatu-xukuru-tupinamba>. Acesso em: 24 maio 2024.

TUPINAMBÁ, R. M.; TAPAJOWARA, P. A fetichização é uma das maiores causas da violência sexual contra mulheres indígenas. **Usina de Valores**, 12 mar. 2019. Disponível em: <https://usinadevalores.org.br/a-fetichizacao-e-uma-das-maiores-causas-da-violencia-sexualcontra-mulheres-indigenas/>. Acesso em: 24 maio 2025.

TUXÁ, Kamikia Kisedje. Psicologias indígenas em desastres: construção de linhas de cuidado ao Bem-Viver de povos originários. **Estudos de Psicologia**, [S.l.], v. 41, 2024. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/estpsi/article/view/13446>. Acesso em: 21 maio 2025.

VIANA, Adriana; MONTEIRO, Daniel. Parentalidades dissidentes: desafios para políticas públicas e práticas de cuidado. **Revista Psicologia Política**, [S.l.], v. 21, n. 50, p. 129–146, 2021.

WALSH, C. **Interculturalidad crítica y educación intercultural**. Quito: Abya Yala, 2012.

WALSH, Catherine. O Bem-Viver como horizonte ético-político. In: WALSH, Catherine; SCHIWY, Freya (orgs.). **Descolonizar el saber, reinventar el poder**. Montevideu: Ediciones Trilce, 2022. p. 45-68.

WAPICHANA, J. A presença indígena no ensino superior: desafios e perspectivas. **Revista Interculturalidade e Educação**, [S.l.], v. 6, p. 21-37, 2019.

WOLF, S. **Paisagens e sistemas de assentamento: um estudo sobre a ocupação humana pré-colonial na Bacia Hidrográfica do Rio Forqueta/RS**. 2012. 187 f. Dissertação (Mestrado em Ambiente e Desenvolvimento) – Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, Universidade do Vale do Taquari. Lajeado, 2012.

YAMANAKA, Juliana Harumi Chinatti. Resenha: ALMEIDA, S. Racismo estrutural. São Paulo: Pólen, 2019. 264 p. **Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso**, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 183–189, jul./set. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bak/a/8R37NgQt56Sf5P58KRfMFzq/?lang=pt>. Acesso em: 26 maio 2025.

ZANELLO, Valeska. **Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2020.

ANEXO A - AUTORIZAÇÃO DA ALDEIA

ATA agosto 04/08/2024

dia 04 de agosto de 2024 Reuniram-se a comunidade indígena de Forquilha Município de Coxim do Sul para Autorizar a Pesquisadora Aline Cavalli Oliveira para fazer uma pesquisa na aldeia indígena de Forquilha esta foi autorizada

Ass.
cacique: Altair Souza

Sua comunidade
Danil Moura
Maria Clara S. Soares
Leoni da Silva
Rosemei do Rocio
Jacilino Sallis
maria Senteira Soares
Rosane de Fatima Couto
Emi de Oliveira
PRICILA SANTOS SOARES
VANESSA Santa S.
ALEXANDRE Santos
FELIPE SOARES

ANEXO B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Projeto de Pesquisa: *Vivências da Maternidade entre Mulheres Kaingang na Aldeia de Forqueta*: MULHERES KAINGANG: CORPO-TERRITÓRIO ECOANDO VOZES

Pesquisadora Responsável: Aline Gobetti Oliveira

Instituição Vinculada: Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC)

Convidamos sua Participação

Você está sendo convidado(a) a participar deste projeto de pesquisa, que tem como objetivo compreender como mulheres da comunidade Kaingang vivenciam a maternidade e os desafios socioculturais relacionados. A pesquisa valoriza as tradições, saberes e narrativas indígenas, sendo conduzida com base no respeito, reciprocidade e colaboração.

Sobre a Pesquisa

Este estudo investiga temas relacionados à maternidade, etnicidade, racismo, branquitude e etnocídio, sob a perspectiva de epistemologias indígenas Kaingang. As atividades incluem:

- Observação participante: Registro de interações em atividades cotidianas, como a venda de artesanatos.
- Rodas de conversa: Momento para compartilhar histórias e reflexões em grupo, possibilidade de entrevistas semiestruturadas.

Os dados coletados serão analisados para promover um entendimento mais profundo das vivências Kaingang, respeitando e priorizando as demandas da comunidade.

Seleção e Participação da Amostra

A escolha das participantes será realizada de forma orgânica e respeitosa. Serão convidadas mulheres Kaingang que desempenham papel ativo na comunidade, incluindo as que participam das rodas de conversa e vendas de artesanato. Essa seleção será feita com a aprovação e orientação do cacique local, garantindo que a escolha respeite as lideranças e dinâmicas comunitárias. As participantes devem ter interesse e disponibilidade para colaborar com o projeto. Sua decisão de participar é completamente voluntária, e você poderá desistir a qualquer momento, sem qualquer prejuízo ou implicação negativa. Abaixo, no campo assinaturas, uma amostra de mulheres que aceitaram e possivelmente estarão disponíveis no dia da pesquisa de campo. Destaco, novamente que com essa população, organização cultural e contexto, essa pesquisa não tem como precisar um número de participantes, visto que as mulheres que saem para venda de artesanatos se organizam no dia, sem previsão prévia. No entanto, estima-se que ao menos 5 mulheres participem da pesquisa. No campo assinatura, desse documento, coletou-se a assinatura do cacique e de 5 participantes possíveis.

Riscos e Cuidados

A pesquisa aborda temas sensíveis, como gênero, saúde mental e impactos da colonização. Assim, tomaremos os seguintes cuidados:

1. Respeito Cultural: Garantimos que todas as etapas da pesquisa sejam conduzidas respeitando suas tradições, crenças e hierarquias comunitárias.

Aline Gobetti Oliveira

2. Sigilo e Privacidade: Nenhuma informação que identifique você ou a comunidade será divulgada sem autorização explícita.
3. Suporte Psicológico: Em caso de desconforto, será oferecido suporte psicológico por profissionais capacitados e mediadores culturais.

Benefícios da Pesquisa

Sua participação contribuirá para:

1. Valorização e preservação dos saberes culturais e identitários da comunidade Kaingang.
2. Produção de materiais educativos que possam fortalecer a autoestima e autonomia das mulheres Kaingang.
3. Desenvolvimento de práticas psicológicas culturalmente adaptadas e inclusivas.
4. Geração de conhecimento que amplie o entendimento sobre a maternidade em comunidades indígenas, com potencial para influenciar políticas públicas.

Participação Voluntária

Sua participação é voluntária. Você pode recusar-se a responder a qualquer pergunta ou encerrar sua participação a qualquer momento, sem prejuízo ou penalidade. Não haverá custos ou compensação financeira para os participantes.

Contatos para Esclarecimentos

Se tiver dúvidas ou desejar mais informações, entre em contato:

- Pesquisadora Responsável: Aline Gobetti Oliveira - Telefone: (54) 99155-3427 (ligação a cobrar aceita); E-mail: gobetti@mx2.unisc.br
- Instituição Vinculada: Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC) - CNPJ: 95.438.412/0002-03

Declaração de Consentimento

- Eu, abaixo assinado(a), declaro que:
- Recebi todas as informações sobre o projeto de pesquisa.
- Entendi os objetivos, benefícios e possíveis riscos do estudo.
- Estou de acordo em participar de forma voluntária e esclarecida.

Mulheres que podem estar disponíveis no dia da pesquisa:

Nome da Participante: Leani dos Santos
Assinatura: Leani dos Santos

Nome da Participante: Rosane de Fátima Costa
Assinatura: Rosane de Fátima Costa

Nome da Participante: Maria Glara dos Santos Soares
Assinatura: Maria Glara dos Santos Soares

Nome da Participante: _____

Assinatura: _____

Nome da Participante: Alvoí Souza CACIQUE

Assinatura: Alvoí Souza CACIQUE

Pesquisadora Responsável: Aline Golatti Oliveira

Assinatura: Aline

Local e Data: _____

Caxias do Sul, 05 de dezembro de 2024.