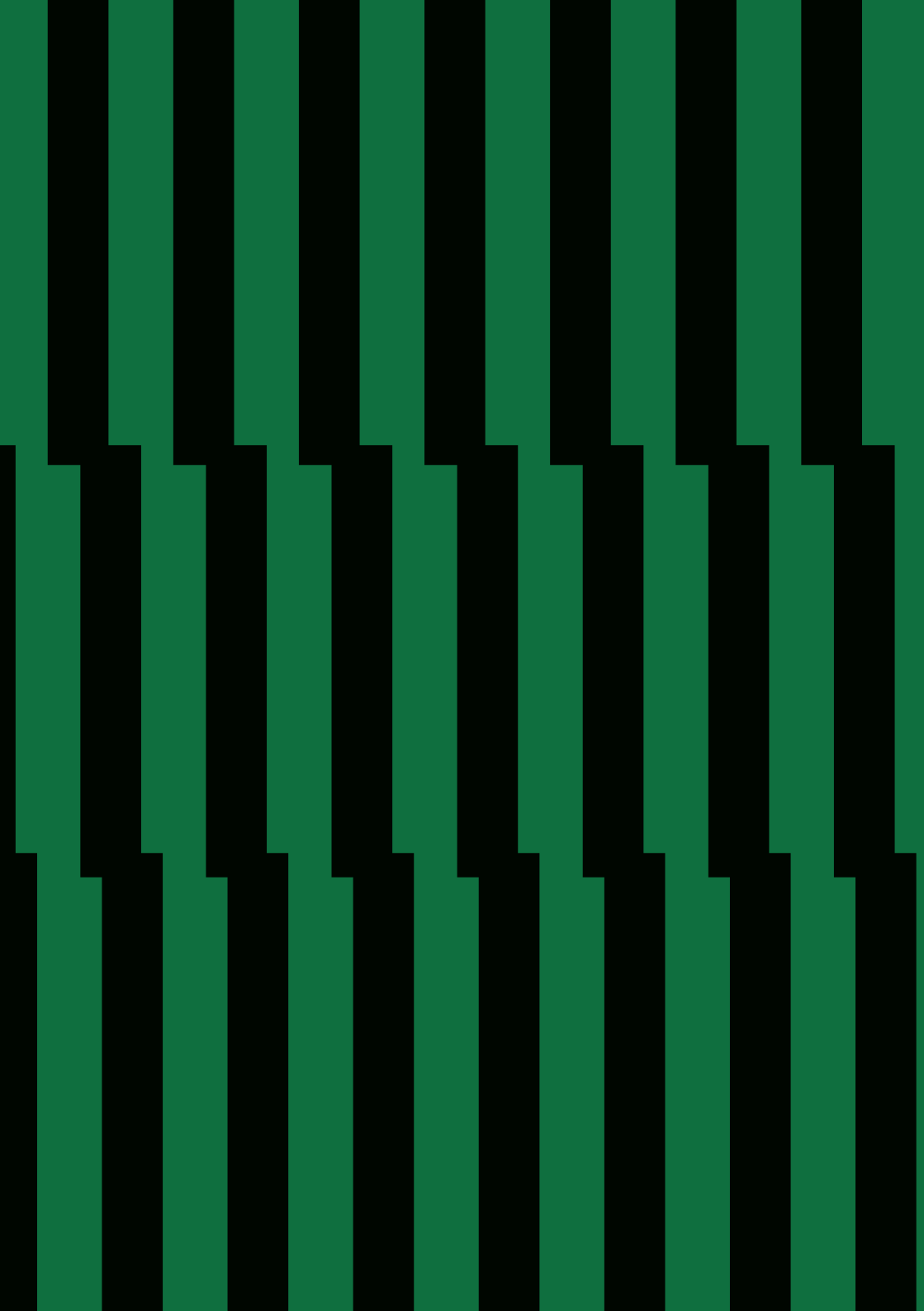


**RAÍZES QUE
TECEM CUIDADO:
PSICOLOGIA E
POVOS INDÍGENAS**

**COMISSÃO
ÉTNICO-RACIAL
DO CRP-PR**

Curitiba-PR, 2025





RAÍZES QUE TECEM CUIDADO: PSICOLOGIA E POVOS INDÍGENAS

Caderno temático Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas
Comissão Étnico-racial CRP PR

1.^a Edição
Curitiba - PR
2025



É permitida a reprodução desta publicação,
desde que sem alteração e citada a fonte.

Disponível também em www.crppr.org.br

1ª edição – 2025

Co-organizadora: Pamela Cristina Salles da Silva (CRP 08/20935)

Projeto Gráfico e Diagramação: Reberson Alexandre

Revisão textual: Karin Cristina da Silva

Direitos para esta edição: Conselho Regional de Psicologia do Paraná

Avenida São José, 699. CEP 80050350 – Cristo Rei – Curitiba/PR

Fone: (41) 3013-5766

E-mail: crp08@crppr.org.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Raízes que tecem cuidado : psicologia e povos indígenas [livro eletrônico] : caderno temático
Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas Comissão
Étnico-racial CRP-PR. -- 1. ed. -- Curitiba, PR :
Conselho Regional de Psicologia - CRP 08,
2025.
PDF

Vários colaboradores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-88355-08-4

1. Ancestralidade 2. Decolonialidade 3. Povos
indígenas 4. Psicologia 5. Saúde mental.

25-294946.0

CDD-150

Índices para catálogo sistemático:

1. Povos indígenas : Saúde mental : Psicologia 150

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

Comissão Étnico-Racial- CER

Coordenadora: Pamela Cristina Salles da Silva CRP 08/20935

Núcleo de Psicologia e Negritudes

Coordenadora: Julia Gindre Soreano Lopes CRP 08/32661

Ronaldo Adriano Alves dos Santos CRP 08/17591

Alana Araceli Placidino Gonçalves CRP 08/31846

Jefferson Olivatto da Silva CRP 08/13918

Jessy Nicole Mello de Souza

Kathia Regina Galdino de Godoy

Suzete Ferreira dos Santos

Marli Nunes dos Santos CRP 08/39048

Sandra Felicita Cuba (estudante)

Gabriele Soares Corrêa CRP 08/41929

Thaysa Zubek Valente CRP 08/18954

Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas

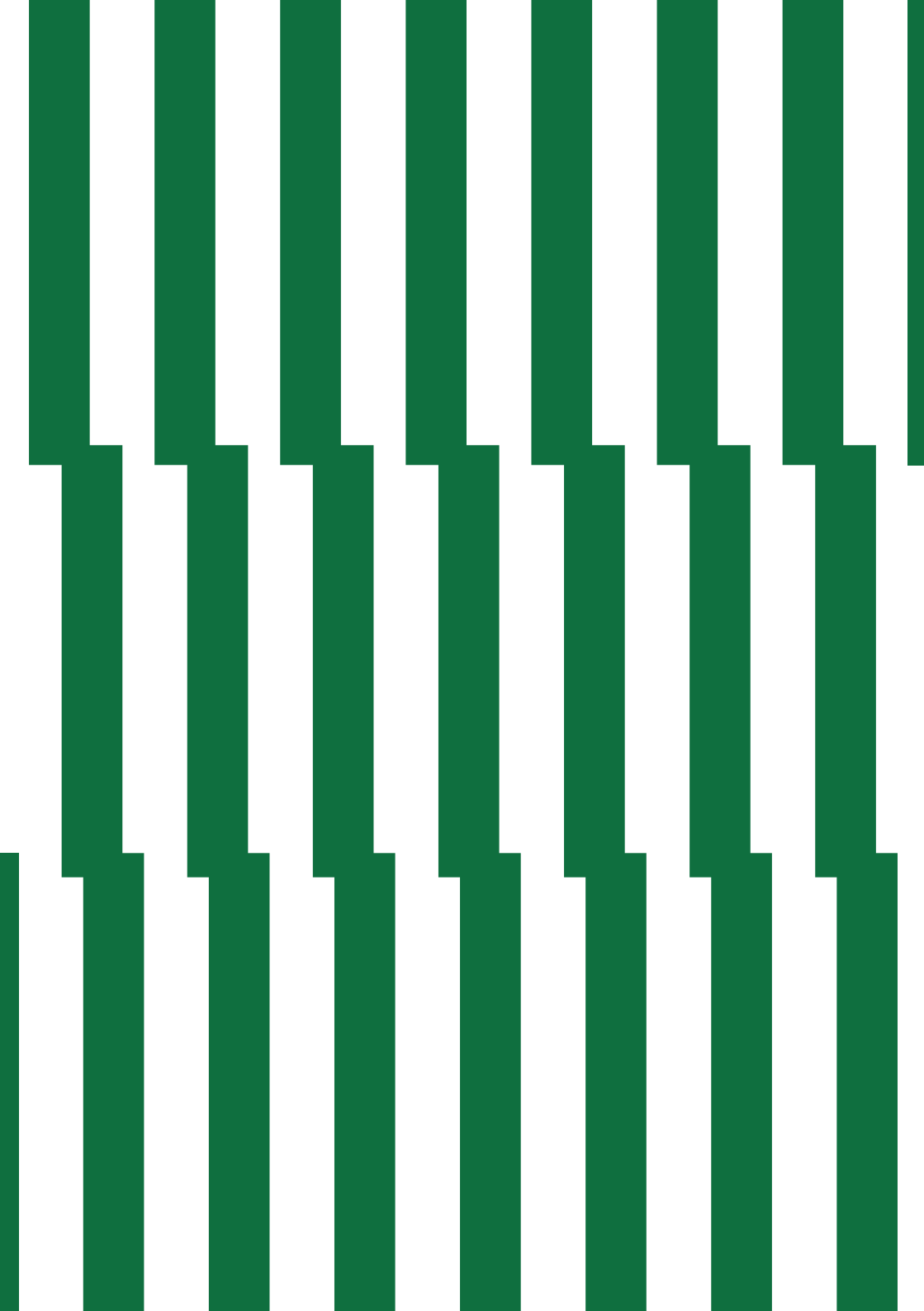
Coordenadora: Ana Lúcia Ortiz Martins (Yvoty) CRP 08/45516

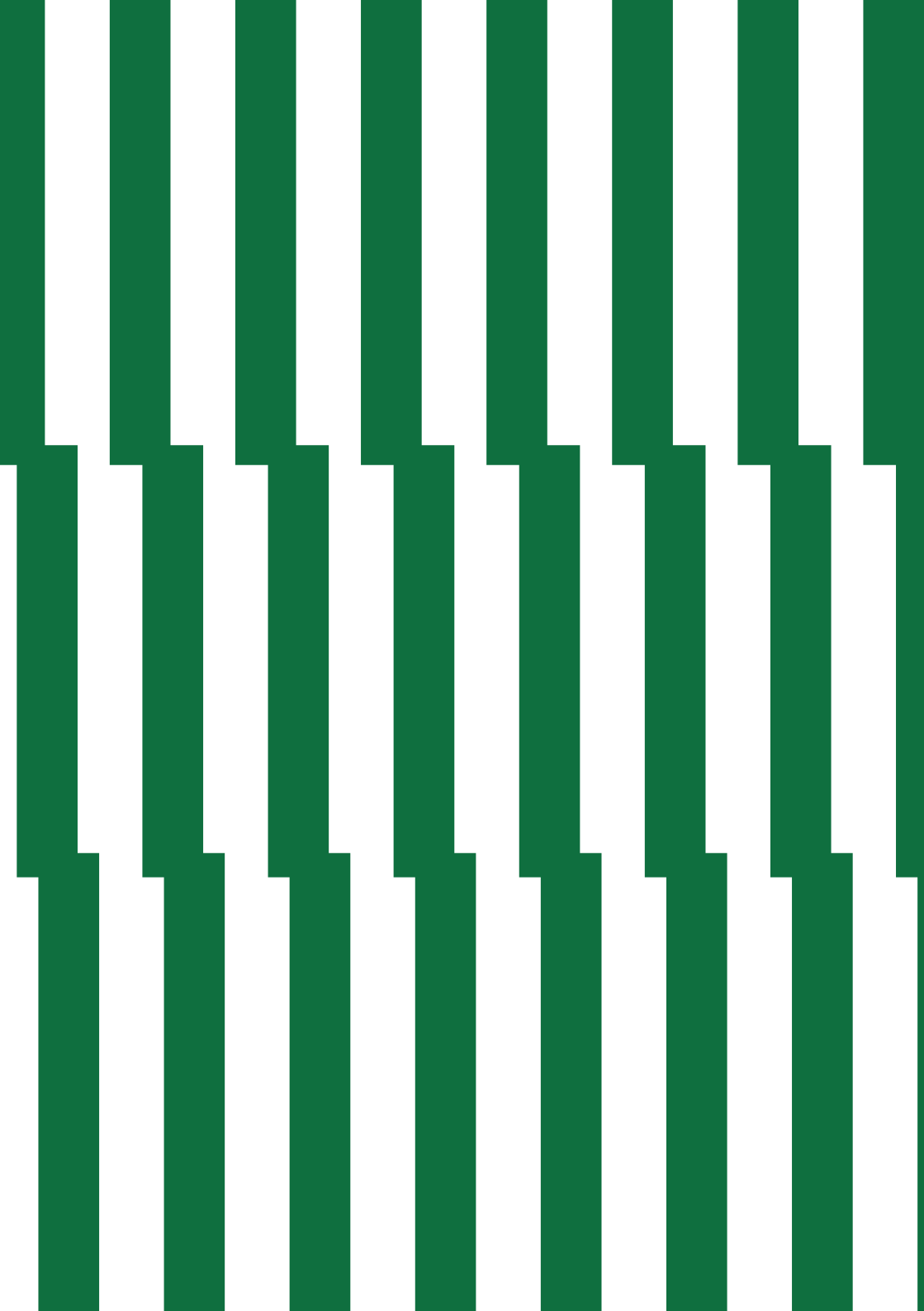
Fabio Henrique Arevalo CRP 08/15617

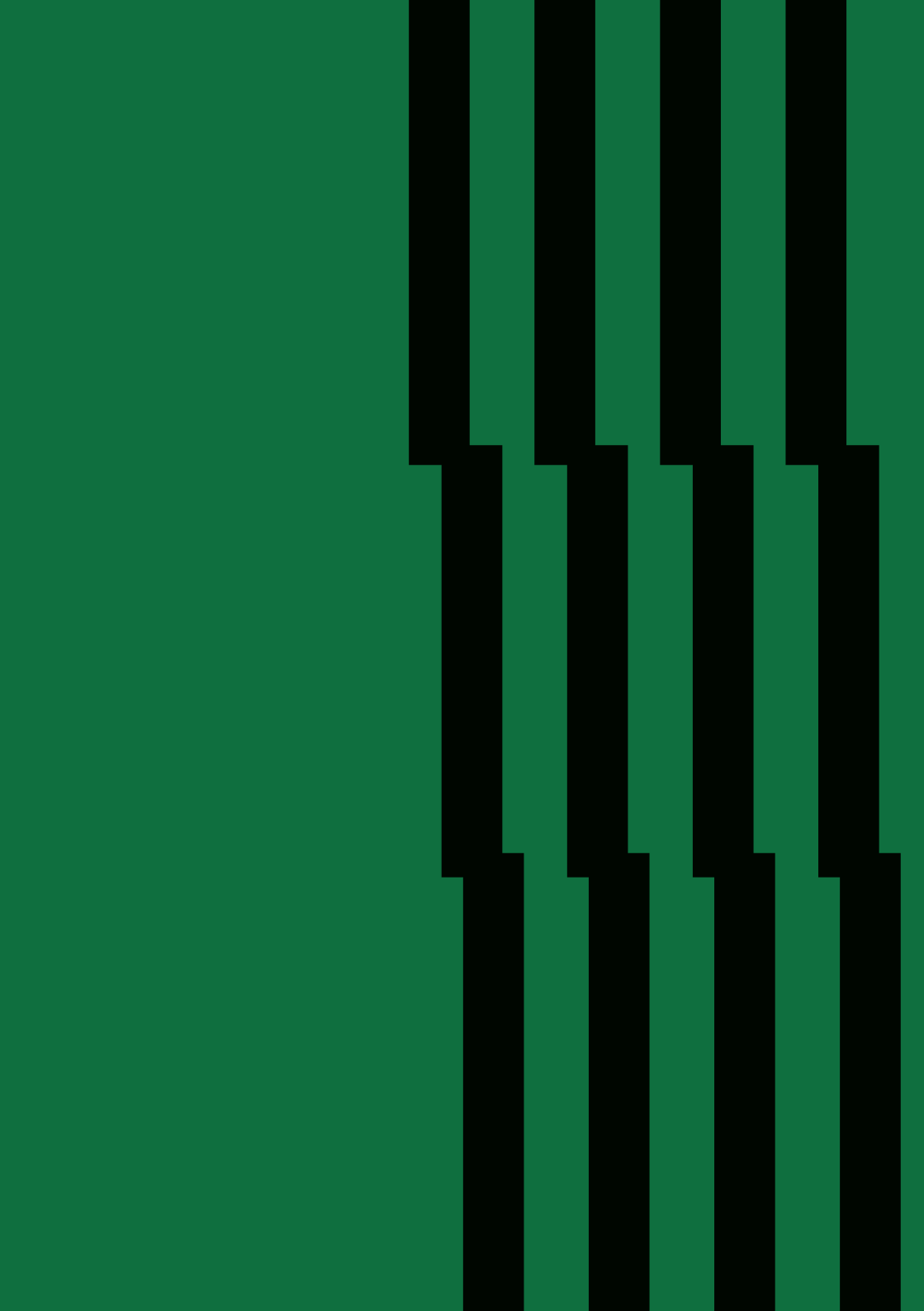
Ayla Krĩg Sĩ Wollinger Fernandes (estudante)

Ananda Maquehue CRP 08/39983

Danieli Finhgre Felix CRP 08/45100







PREFÁCIO

GENI NUÑEZ

Ao ler este livro, me senti abraçada. Um abraço que vem tanto do reconhecimento das violências que nós, povos indígenas vivemos, quanto da afirmação e celebração de nossas resistências.

As palavras que se seguem nas páginas deste livro são um presente generoso a quem puder lê-las, pois ao mesmo tempo que anunciam e relatam, também convidam à ação, ao engajamento e envolvimento em nossas lutas “por um mundo onde caibam vários mundos”, como nos ensinam os parentes zapatistas.

Um dos convites deste livro é para a escuta, mas não simplesmente escuta no sentido orgânico ou meramente literal. É preciso uma outra forma de compreensão, que considere as múltiplas dimensões deste debate e que esteja sensível ao trauma colonial que nos perpassa. Mais do que um aprendizado passivo, o que o livro convoca é uma implicação ativa tanto como psicólogos/as, como pessoas no mundo.

Seria possível falar de ética, de diversidade, de antirracismo sem povos indígenas? Que democracia é essa em que se convive com a invasão de nossos territórios, onde há etnogenocídio, falta de acesso à saúde, alimentação, à dignidade plena? Talvez o negacionismo seja uma das grandes ferramentas do racismo contra povos indígenas, pois quando as violências que sofremos são negadas, quando nossa própria existência é negada ou quando nossas diferenças são homogeneizadas, há uma tentativa de isenção do trabalho coletivo de reparar e acolher o trauma colonial. Além disso, negar a existência do racismo contra nossos povos é também um jeito eficaz de negar os privilégios decorrentes de quem se beneficia da opressão que sofremos.

Este também é um livro sobre urgências e emergências, pois há séculos as violências nos atingem e já não aguentamos mais esperar, estamos machucados, feridos. Convocamos os/as psicólogos/as não indígenas a romperem o pacto colonial em curso contra nós, já é tarde, mas ainda há tempo. Como dizia Frantz Fanon, a luta anticolonial visa a libertação inclusive do branco, afinal, o mesmo binarismo que recorta mente e corpo, físico e psíquico, natureza e cultura, razão e emocional também empobrece a existência do branco.

Esta obra é muito generosa quando também registra e compartilha os diferentes movimentos de psicólogos/as indígenas, suas experiências, anseios e estratégias de luta. Aqui as vozes não são entoadas em nome dos povos indígenas, mas com e por pessoas indígenas. Ao invés do “desenvolvimento”, temos um envolvimento qualificado desses/as profissionais sensíveis à luta de seus povos, movidos por uma ética que parte da psicologia e a convida para a roda, para sentar-se em volta da fogueira conosco.

Lendo as palavras das/os parentes/as Ana Yvoty, Ayla Krig Si, Ananda Maquehue, Fabio Henrique Arevalo e demais colegas, eu senti muito orgulho em saber que caminho ao lado de quem tanto se compromete com as lutas coletivas de nossos povos. Se nosso luto é coletivo, nossa alegria também é. Assim, quando um/a de nós fala, sua voz ecoa em todas nós. Do mesmo modo como aprendi com essa leitura, tenho certeza que as demais pessoas que tiverem acesso a esse trabalho também serão beneficiadas por essa partilha tão potente.

Essa é uma luta que não é apenas por nossos povos, mas pela existência e diversidade de todos os seres. Uma psicologia contracolonial indígena consegue reconhecer que não haverá vidas potáveis enquanto o tatu também não tiver sua terra para cavar, enquanto o macaquinho não tiver os galhos para saltar, enquanto o passarinho não tiver onde fazer seu ninho.

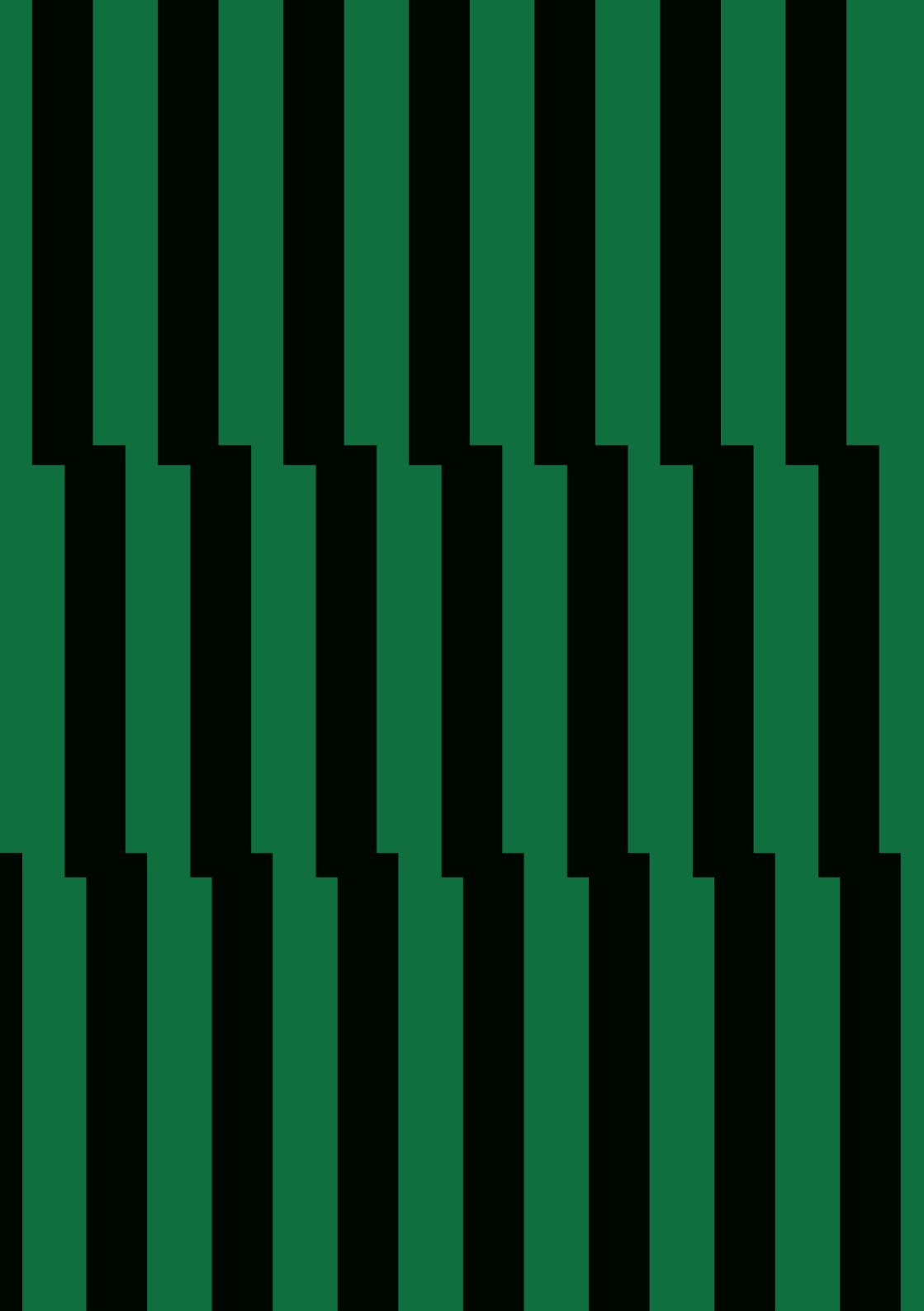
Se a colonização não acabou, nós também não. Por isso seguimos em caminhada, fortalecendo nossas cosmogonias e espiritualidades, acreditando que outras psicologias são possíveis, que outros modos de viver são necessários, neles a gente se soma aos demais seres e consegue dançar, brincar e fruir do bem-viver nessa terra que somos.

São Paulo, agosto de 2025

Geni Nuñez - CRP/12 21795

Membro da Comissão de Direitos Humanos do Conselho Federal de Psicologia (CFP)

Membro da Articulação Brasileira de Indígenas Psicólogos/as (ABIPSI)



ÍNDICE

Apresentação Institucional*Ana Lúcia Ortiz Martins (Yvoty)**Pamela Cristina Salles da Silva***1. Nossa História: a criação e os desafios do Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas do Conselho Regional de Psicologia do Paraná***Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas CRP/08***2. Quando o silenciamento vira voz: um relato Kaingang na Psicologia.***Ayla Krüg Sî Wollinger Fernandes*

2.1. Encontro com a pesquisa e povos indígenas

2.2. Um caminho Kaingang na Psicologia

2.3. Atuação com povos indígenas: o desafio de descolonizar o cuidado na Psicologia

3. O racismo contra os povos indígenas: reflexões a partir da vivência do território Avá-Guarani*Ana Lúcia Ortiz Martins (Yvoty)*

3.1. Invasão do Tekohá Guasu, lugar sagrado: a presença dos Avá-Guarani em Guaíra-PR

- 3.2. O racismo do dia a dia: o caso Avá-Guarani na região de Guaíra-PR
- 3.3. Além dos estereótipos: racismo, invisibilidade, apagamento e resistência indígena
- 3.4. A violência das palavras afeta nosso corpo indígena
- 3.5. Como a Psicologia pode contribuir com a luta dos povos indígenas
- 6. Memória, luta e o Bem Viver: corpo território da Yvoty

91

4. A valorização e a importância dos artesanatos indígenas sendo também poderosa ferramenta terapêutica: um aprofundamento pela perspectiva do *Witral Mapuche*

Ananda Maquehue

- 4.1. Saúde mental e Bem Viver dos povos indígenas
 - 4.1.1 O (a) psicólogo (a) e sua atuação com os povos indígenas
 - 4.1.2 A violência do racismo vivenciado pelos povos indígenas: realidades vividas do povo Mapuche
- 4.2. Povo Mapuche
 - 4.2.1 Cosmovisão do povo Mapuche: criação do mundo na nossa visão
- 4.3. Significado e importância dos artesanatos para os povos indígenas
- 4.4. Artesanato tradicional com o *Witral*
- 4.5. Arteterapia e artesanato indígena: correlações dentro da prática com *Witral*
 - 4.5.1 Tecendo caminhos de transformação, onde cada fio, tramas e sementes se entrelaçam formando cuidados em saúde

5. O atendimento às Mulheres Indígenas contra crimes de violência*Ayla Krĩg Sĩ Wollinger Fernandes**Ana Lúcia Ortiz Martins (Yvoty)**Ananda Maquehue*

- 5.1. Violência sexual contra mulheres indígenas
- 5.2. Violências sexuais no Território
- 5.3. Adaptações das medidas profiláticas nos serviços de saúde
- 5.4. Racismo institucional nos serviços de saúde
- 5.5. Lei Maria da Penha
- 5.6. Articulações possíveis através do Projeto de Lei 4.381/2023
- 5.7. Encaminhamentos possíveis de vítimas indígenas

6. Passos sobre Terra Viva: encontros com os Territórios de Retomada*Ayla Krĩg Sĩ Wollinger Fernandes**Fabio Henrique Arevalo**Pamela Cristina Salles da Silva*

- 6.1. Entre violações e resistência: escutas nos Tekohá
- 6.2. Voar entre os rios: Araguaçu e Tekohá Yhový
- 6.3. A travessia com povos indígenas
- 6.4. Uma Psicologia enraizada na escuta e no compromisso

171

**7. A Psicologia e a defesa do Bem Viver:
uma carta para as (os) psicólogas (os)
paranaenses**

Fabio Henrique Arevalo

183

8. A luta para existir...

Ayla Kr̥g S̃ Wollinger Fernandes

191

**Orientações para uma prática
profissional a favor do Bem Viver**

Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas CRP/08

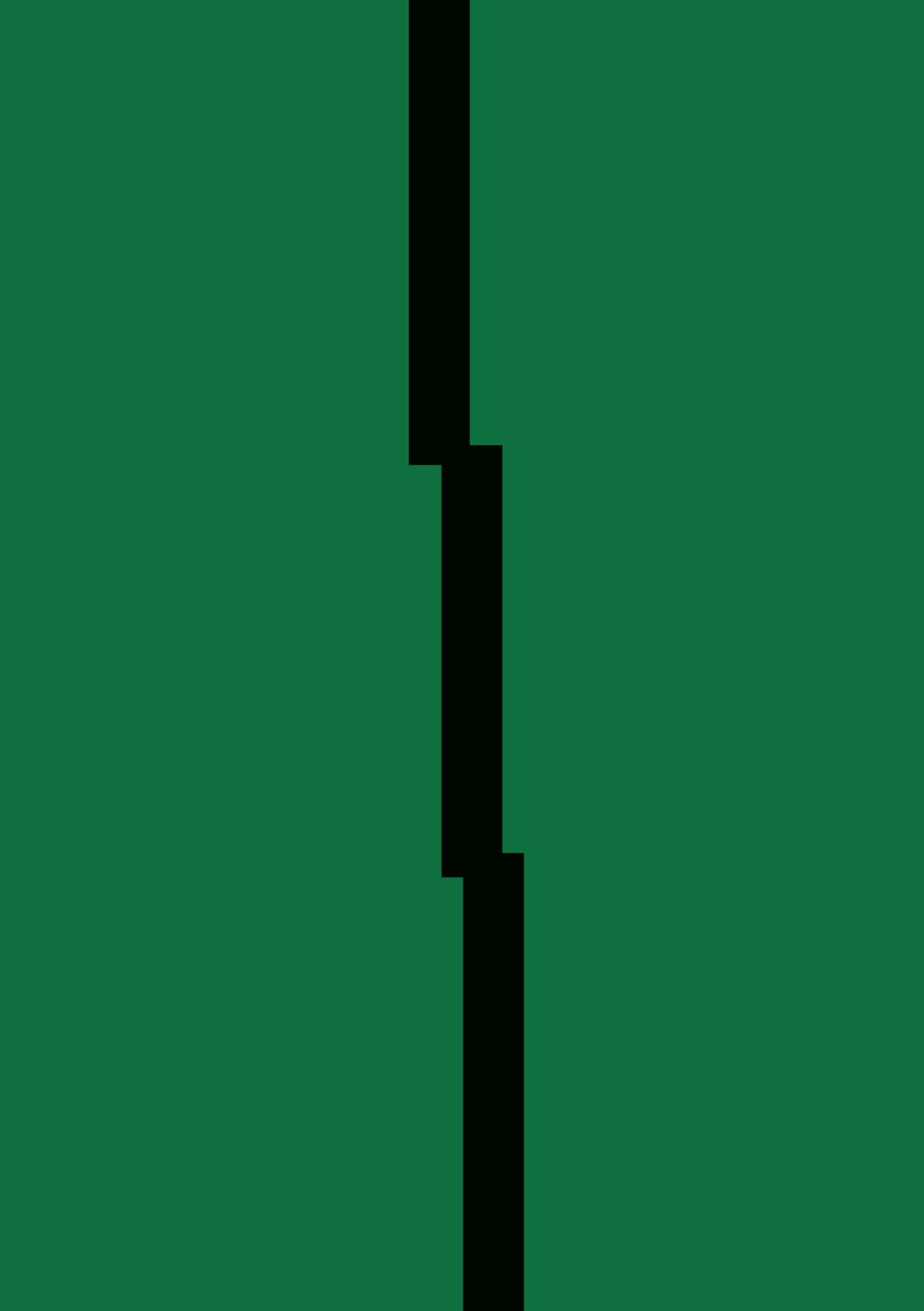
197

**Lista de Grupos/Instituições
relacionadas ao tema**

Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas CRP/08

201

Quem somos



APRESENTAÇÃO INSTITUCIONAL

ANA LÚCIA ORTIZ MARTINS (YVOTY)

PAMELA CRISTINA SALLES DA SILVA

Este livro nasceu com os pés no chão vermelho das terras paranaenses, entre palavras sussurradas com parentes e silêncios cheios de memória. Não é cartilha nem manual. É raiz e rizo-
ma: que rompem o asfalto do pensamento único e abre caminho para que o cuidado floresça com outras formas, em outros tempos, com outras línguas.

Criado pelo Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas, ramo da Comissão Étnico-Racial do Conselho Regional de Psicologia do Paraná (CRP-PR), este caderno é fruto de presenças que resistem. Nasce de sonhos, de urgências e de gritos abafados em territórios silenciados. Aqui, a Psicologia se senta em roda. Escuta com o corpo, com respeito e com compromisso.

As vozes reunidas nestas páginas transbordam às referências técnicas padronizadas que comumente se encontram em manuais de Psicologia, ao mesmo tempo em que indicam meios e se tornam referenciais. Pois são histórias que curam, práticas que resistem, cicatrizes que ensinam. Cada texto é um enfrentamento ético e uma proposta viva de cuidado enraizado.

Enquanto autarquia pública, o CRP-PR, instituído pela Lei nº 5.766/1971, tem a função de orientar, fiscalizar e disciplinar o exercício profissional. Essa atribuição não se restringe à emissão de resoluções: também envolve o compromisso de zelar pelos direitos humanos e pela defesa de vidas que são apagadas quando a Psicologia se omite. Cumprir esse dever exige, necessariamente, produção e difusão de conhecimento.

Aqui, compartilhamos saberes. Enquanto narramos nossas experiências de dor e resistência, falamos de territórios que são corpos e de corpos que são memórias, de epistemologias que sustentam o Bem Viver. De escutas que se curvam diante da floresta e respeitam o tempo das sementes.

Escrevemos este livro porque sabemos: antes da teoria, vem o território. E nele, o cuidado se faz em Kaiowá, Kaingang, Guarani, Mapuche, Xokleng, Xetá, em ervas, cantos, rodas e mãos que tecem junto.

Que este livro seja chão, ponte e provocação.

Que a Psicologia aprenda a se descalçar!
Boa leitura. Boa travessia. Boa luta.



LO

TERRITÓRIOS INDÍGENAS REGULARIZADOS

TERRITÓRIOS INDÍGENAS REIVINDICADOS

RODOVIAS

CAMINHOS TRADICIONAIS

Estima-se que existam 340 sambaquis no litoral do estado. Sambaquis são locais de cerimônias e rituais construídos por povos pré-coloniais. Pinturas rupestres feitas há cerca de 4.000 anos estão concentradas principalmente na região dos Campos Gerais.

Kakané Porã, localizada em Curitiba, é a primeira aldeia em contexto urbano do sul do país.

Mapa produzido a partir de dados do Instituto de Terras, Cartografia e Geologia do Paraná (TCG) e Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Pode haver atualizações ainda não computadas.

Dispersões territoriais fazem parte da história dos indígenas. Desmatamento, urbanização e a construção de hidrelétricas promoveram remoções forçadas. Atualmente os indígenas se deslocam de suas comunidades para vender produtos, para ter acesso às escolas, às universidades e a outros serviços públicos.

O documento "**PARANÁ INDÍGENA**" apresenta um panorama da população e dos territórios indígenas no Paraná.

Dados gerais: Há 30.460 indígenas autodeclarados no Paraná.

Existem 38 territórios indígenas em diferentes estágios de regularização, além de outras reivindicações pendentes.

Territórios e Demarcações: O mapa ilustra a localização de territórios indígenas regularizados, em processo de demarcação e reivindicados.

Há uma reivindicação de demarcação no Oeste do Paraná que abrange cerca de 24 aldeias.

São mencionados nomes de aldeias e tekohas como Gua-
virá, Itamarã, Añetete, Ocoy, Barracão, Planalto, Boa Vista/Kohó
mu, Mangueirinha, Angelo Kretã, Laranjinha, Yvy Porã Laran-
jinha, Pinhalzinho, Barão de Antonina, São Jerônimo, Faxinal,
Marrecas, Apucarantina, Tibagy/Mococa, Queimadas, Kakané
Porã (aldeia urbana em Curitiba), Kuaray Haxa, Cerco Grande,
Ilha da Cotinga, Kaaguy Guaxy/Palmital.

Aspectos culturais e históricos:

O mapa destaca o Caminho do Peabiru, uma antiga rota indígena de cerca de 3.000km que ligava o Atlântico ao Pacífico. São mencionados sambaquis (locais de cerimônias pré-coloniais) e pinturas rupestres, principalmente na região dos Campos Gerais.

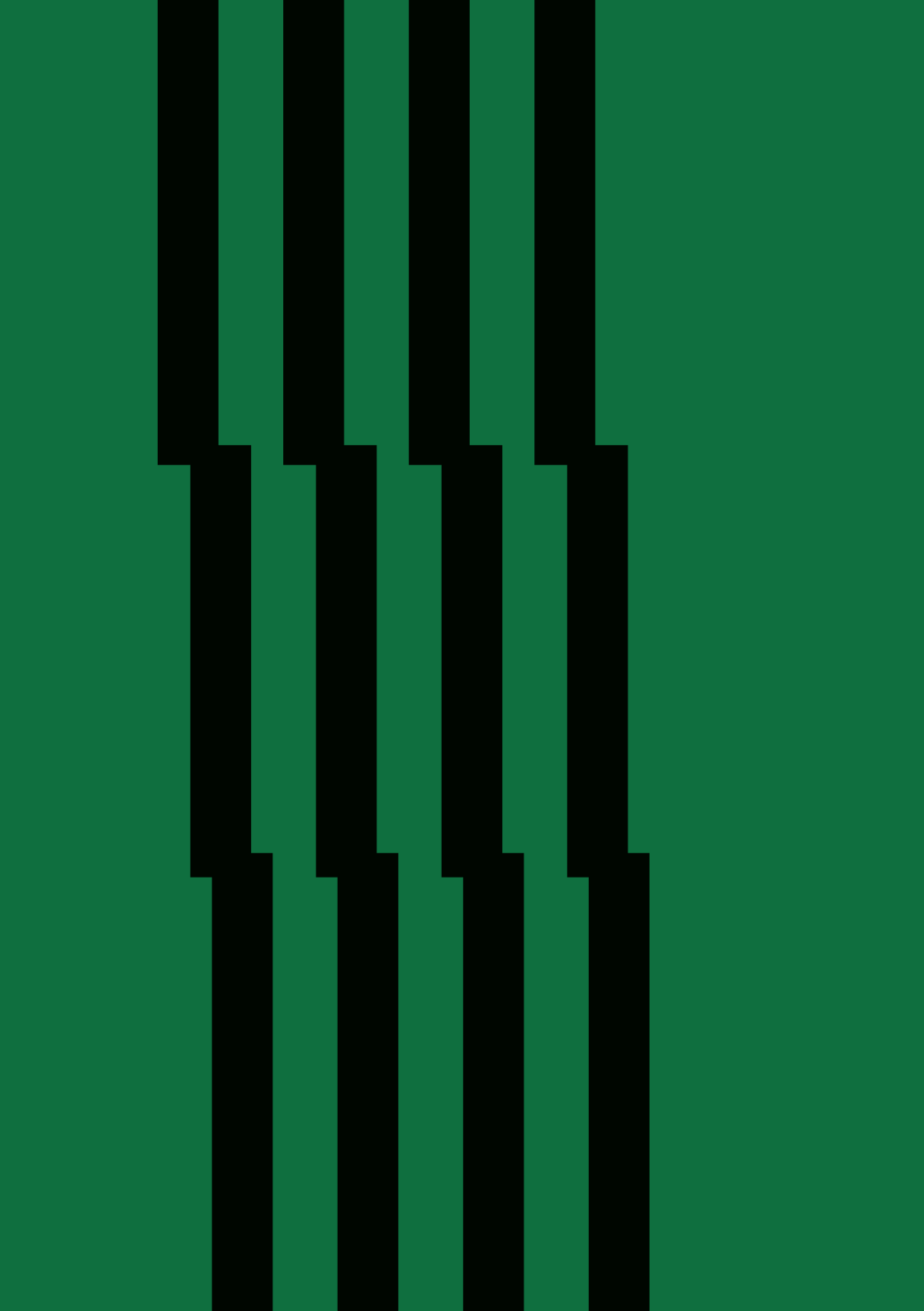
Deslocamentos: O documento aborda os deslocamentos territoriais indígenas, causados por desmatamento, urbanização e construção de hidrelétricas.

Atualmente, os indígenas se deslocam para vender produtos e acessar escolas, universidades e serviços públicos. O mapa foi produzido com dados do Instituto de Terras, Cartografia e Geologia do Paraná (ITCG) e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), com ressalva para possíveis atualizações não computadas. O material foi impresso em abril de 2024.

É importante ressaltar que o Paraná conta também com ou-

tros Povos Indígenas da América Latina que ainda não aparecem nas pesquisas e levantamentos dos dados. Todavia a presença deles torna o Paraná ainda mais indígena e contribui com fortalecimento das culturas indígenas.

Gustavo Caboco Wapichana. Impresso em abril de 2024. O Deputado Estadual Goura Nataraj e sua equipe apresentaram uma nova edição da cartilha e do mapa dos povos originários do Paraná. São materiais informativos elaborados a partir de pesquisa com ilustrações do artista Gustavo Caboco Wapichana e consultoria técnica da FUNAI. O mapa seguiu dados do Instituto de Terras, Cartografia e Geologia do Paraná (ITCG).



1. NOSSA HISTÓRIA:

**A CRIAÇÃO E OS DESAFIOS DO NÚCLEO
DE PSICOLOGIA E POVOS INDÍGENAS DO
CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DO
PARANÁ**

**NÚCLEO DE PSICOLOGIA E
POVOS INDÍGENAS CRP/08**

Somos psicólogas, psicólogos e estudantes indígenas que decidiram escrever esta história com as próprias mãos. Não partimos de atas ou registros frios, este capítulo nasce do que vivemos, do que nos atravessa e do que afirmamos como luta. O Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas do Conselho Regional de Psicologia do Paraná (CRP-PR), vinculado à Comissão Permanente Étnico-Racial, é feito de nossos corpos, histórias e saberes silenciados por tanto tempo.

Nos aproximamos a partir de 2022, quando começamos a construir um espaço vivo dentro do CRP-PR. Desejávamos mais do que representar: desejávamos existir por inteiro, com nossas raízes, línguas, territórios e modos de cuidar. Estar no Núcleo significou encontrar um lugar possível para nós e para os nossos, uma travessia coletiva entre a dor e a possibilidade.

Alguns de nós chegaram até aqui por encontros marcantes, como mesas de eventos em que nos reconhecemos mutuamente. Outros, por convites que abriram caminhos antes fechados. Com o tempo, fomos nos articulando, compartilhando dores e memórias: o preconceito nas universidades, a ausência de políticas específicas, o racismo estrutural, o racismo institucional e a violência cotidiana nos territórios.

Carregamos vivências que ferem e fortalecem. Estivemos em diligências junto aos povos Guaranis nos estados do Paraná e do Mato Grosso do Sul, onde vimos de perto a brutalidade do genocídio ainda em curso. Escutamos crianças perguntando se seriam mortas. Presenciamos barricadas armadas, ameaças constantes e violências naturalizadas. Diante disso, reafirmamos nosso compromisso com uma Psicologia que escute, denuncie e proteja.

Estamos acompanhando, com crescente preocupação, a situação da saúde mental dos diversos povos indígenas, especialmente nos territórios marcados por conflitos fundiários, racismo institucional, racismo estrutural e ausência de políticas públicas. Atuar junto ao CRP-PR, por meio do Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas, é para nós ação de luta que também visa fortalecer as

bases éticas e técnicas da atuação de profissionais da Psicologia junto às comunidades indígenas, enfrentando as marcas racistas e o distanciamento histórico desta área do conhecimento em relação a essas pautas.

Sabemos que nossa presença nesse espaço não é trivial. Cada passo dado dentro do Sistema Conselhos é também um gesto de reivindicação: queremos uma Psicologia enraizada, com escuta de verdade, compromisso com os territórios e com a vida. Por isso, integramos em setembro de 2024 uma diligência interinstitucional em territórios indígenas no Paraná e no Mato Grosso do Sul, ao lado do Conselho Federal de Psicologia (CFP) e de outras entidades de direitos humanos. Visitamos as comunidades de Tekohá Guasu Guavira e Tekohá Nñande Ru Marangatu, onde ouvimos relatos de violências extremas, escassez de água, desnutrição, abandono institucional e repressão armada. Vamos apresentar com detalhes esta experiência em outro capítulo.

Citar esta experiência nesses territórios é também dizer que toda a ação foi mais do que um ato técnico ou procedimental da profissão: foi um gesto de aliança. Uma vez que adentramos à “ciência psicológica” para não só compreender, mas, principalmente, auxiliarmos nossos povos desde dentro, como parte que somos desses territórios. Mais à frente, em outro capítulo, vocês verão que a estudante Ayla Wollinger expressou muito bem o que sentimos quando escutamos que estaríamos “acostumados a sofrer”: não estamos. Estamos resistindo e a Psicologia precisa estar conosco nessa resistência.

Esse compromisso nos levou a esta e tantas outras frentes de atuação. Em fevereiro de 2025, assumimos o protagonismo na programação do XVIII Encontro Paranaense de Psicologia, trazendo mesas, rodas de conversa, oficinas, feira de literatura e artesanato, apresentações culturais e discussões profundas sobre território, ancestralidade, rituais e Bem Viver. A potência do encontro mostrou que a Psicologia pode e, mais do que isso, deve, sim, ser atravessada por outros modos de existir.

Outras ações estruturantes também surgiram da nossa

escuta coletiva: este próprio caderno de orientações à categoria, construído com base nas realidades locais e nos relatos de pertença às comunidades, é resultado dessa escuta e articulação coletiva. Um material que pretende servir de ferramenta ética e técnica para que mais profissionais se comprometam com o cuidado respeitoso e antirracista junto aos povos indígenas.

Ao longo dessa caminhada, estivemos presentes em diferentes espaços políticos, acadêmicos e comunitários. Participamos do Acampamento Terra Livre (ATL); do Congresso Brasileiro de Pesquisadores (as) Negros (as) (COPENE), que vem, cada vez mais, abrindo diálogo com nossas lutas e encontros sobre educação e diversidade; e de mobilizações contra o Marco Temporal, por exemplo. A partir deles, produzimos documentos, elaboramos notas públicas e denunciemos ausências históricas da Psicologia nos territórios.

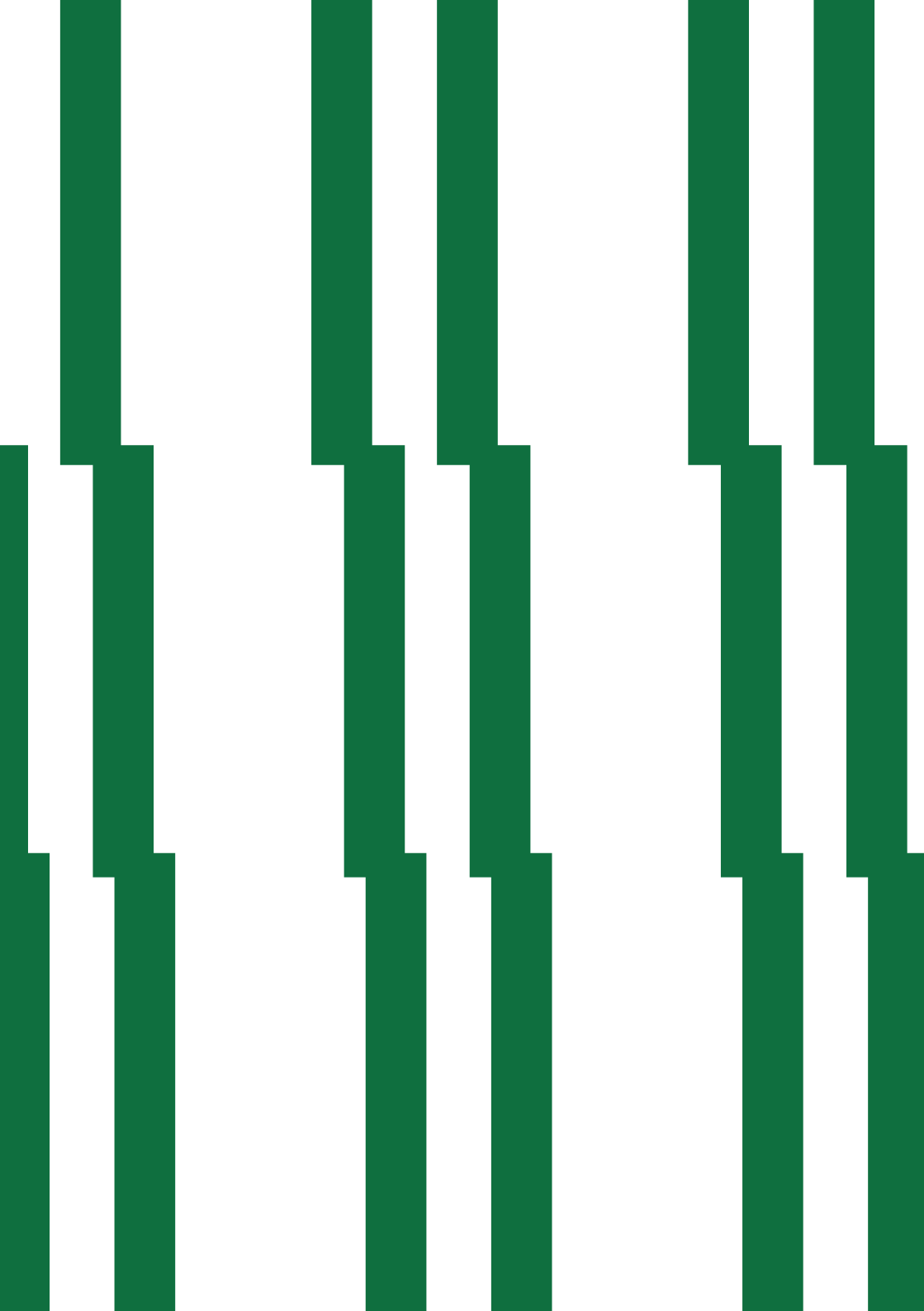
Nossas reuniões, mesmo com dificuldades de acesso, distâncias geográficas e realidades diversas, são também espaços de escuta, afeto e construção. Reivindicamos não apenas uma Psicologia *para* os povos indígenas, mas uma Psicologia *com* os povos indígenas. Isto é, que também é dos povos indígenas.

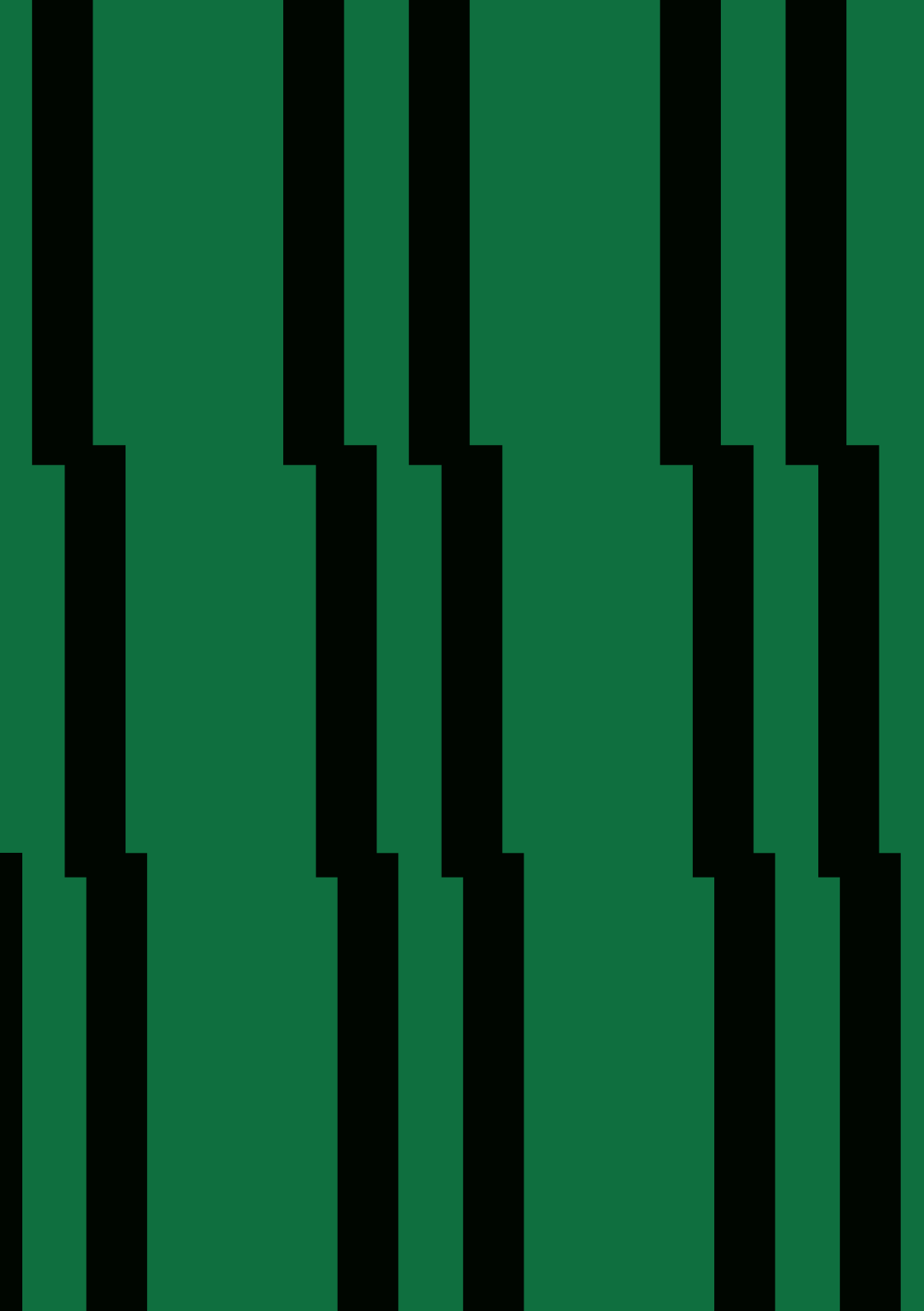
Sabemos que há muito ainda por fazer. A Psicologia, como profissão e ciência, tem o dever de contribuir para a reparação histórica de suas omissões, ocupando ativamente o campo da defesa dos direitos indígenas e da valorização do Bem Viver. O compromisso ético com a saúde mental passa, necessariamente, pela escuta dos povos indígenas e pela construção de práticas ancoradas no respeito, na reciprocidade e na presença.

Seguiremos enquanto houver floresta, canto e vida. Porque cuidar também é lembrar que existimos. Porque ninguém cuida do que não conhece. E agora que contamos nossa história, não há mais como fingir que não estamos aqui.

**¹Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas do CRP-PR
Comissão Étnico-Racial do CRP-PR (Gestão 2022-2025)**

¹ Além das pessoas autoras deste livro, o Núcleo conta ainda com mais pessoas que, por motivos diversos, não puderam estar presentes nesta escrita. Mas seguem, cada uma a seu modo, traçando caminhos, semeando cuidado e reafirmando a mesma luta. Nosso caminhar é coletivo – feito de presença, ausência, memória e futuro.





2. QUANDO O SILENCIAMENTO VIRA VOZ: UM RELATO KAINGANG NA PSICOLOGIA

AYLA KRIG SĨ WOLLINGER FERNANDES

Carrego em mim o sangue ancestral Kaingang da minha família. Ser indígena é existir e resistir por algo que muitos não podem compreender, é criar raízes no território, na cultura e costumes que não se rompem. É lutar por todos e não por si. Sou corpo território, sou espírito guerreiro e como Kamé e Kairu, ressurjo toda vez que tentam me afogar.

Ãjag mÿ há Kara, inh jiji hã vÿ Ayla Krĩg Sĩ he mũ. A história que trago neste capítulo não começa na universidade e nem na minha escolha pela Psicologia, mas um pouco antes, na minha infância. Aos quatro anos de idade, fui arrancada do meu território na Terra Indígena Rio das Cobras, em Nova Laranjeiras-PR, junto com minha família. Expulsos violentamente pelas disputas políticas internas, ameaçando nossa vida e segurança. Durante a madrugada, apenas com a roupa do corpo, corremos pela mata – foi ela o nosso refúgio na tentativa de sobreviver, não sabíamos se conseguiríamos e nem se o restante da nossa família estaria vivo. Não compreendia o que estava acontecendo, lembro do frio e dos barulhos das folhas enquanto corríamos, do medo no olhar da minha família, de perdê-los e de não conseguirmos. Foi um longo caminho até chegarmos à cidade, eu estava nas costas de um parente conhecido da família, minha irmã Kógre nas de meu pai, minha mãe e avó logo atrás, atravessamos em silêncio a mata fechada e o rio pelo caminho. Nesse mesmo rio, perdi meu chinelinho rosa favorito. Mais tarde, descobri que não só perdi um objeto afetivo, mas tudo que foi construído pela minha família, tudo havia sido deixado para trás e destruído pela maldade do outro: casa, fotos, brinquedos e móveis. Sobrevivemos, passamos pelo trauma com ossos quebrados e feridas que o tempo não apaga, reencontramos todos os membros da nossa família que durante o ocorrido haviam fugido em direções diferentes, mas todos a salvo.

Depois de perder minha casa e toda a história da minha família, aprendi o que são recomeços. Cresci aprendendo que o

chão pode se mover, que a morte e o medo vindo de dentro da própria comunidade podem rasgar uma criança com uma flecha que atravessa a sua alma de uma maneira diferente, pois aquilo que era para ser abrigo, se tornou perigo, deixando cicatrizes profundas. Proibidos de retornar por longos quinze anos, buscamos por um novo território para construir novas raízes, mas nenhum foi o nosso, nenhum trazia o pertencimento e a conexão com a nossa ancestralidade do nosso território de origem.

Transitamos entre a cidade e outros territórios indígenas, meus pais estudavam e trabalhavam para reconstruir nossas vidas. Silvia Lane [1] fala que a constituição da nossa subjetividade em contextos de desigualdade contribui para entendermos que não é possível separar a história individual da história social. Essa relação não aprendi em livros, mas em minha pele quando a escola virou lugar de rejeição – era chamada de “indiazinha”. Foi na cidade onde precisei esconder minha identidade para não ser rejeitada e minha língua foi calada pelo riso alheio.

Nesse tempo, a minha língua materna se enfraqueceu, descobri o *bullying* e o preconceito ainda muito nova por ser indígena fora da comunidade indígena, além da cobrança, pelo meu povo, de não ser falante da língua no território. Nesse caminho eram desbloqueados novos medos em cada fase do meu desenvolvimento até poder dizer ser indígena. Cada fase me causava grande sofrimento: pelo medo da rejeição dos meus colegas de escola na cidade, o medo de se afirmar e pertencer, o medo de não conseguir chegar a algum lugar... resultando, por fim, na invisibilização de mim mesma e no silenciamento da minha língua tradicional indígena, que tornaram-se a única saída para existir.

Passei anos tentando compreender quem eu era, em meio a deslocamentos, apagamentos e resistências, numa dualidade construída entre o que é imposto e o que escolhemos afirmar para si. Mas hoje, com muito orgulho, posso por fim dizer que sou a Krĩg Sĩ, indígena da etnia Kaingang, clã Kamé, filha de Florencio Rekayg Fernandes (Kaingang) e de Fabieli Wollinger de Almeida Fernandes (Xokleng). No mundo não indígena, a Ayla só

passou a existir quando não reconheciam meu nome dado pelo meu povo, mas Krĩg Sĩ também vive em mim e é dela que nascem as palavras deste capítulo.

Esses atravessamentos de se autodeclarar indígena é um processo doloroso – muitas vezes é melhor não ouvir, nem perceber a violência e preconceitos que são direcionados a você e a seu povo, mas, ao mesmo tempo, não poder dizer que é indígena é como negar tudo que é, viver sem uma parte de si. Em muitos espaços ainda é necessário se invisibilizar para alcançar condições, espaços e sobreviver. O silêncio passa a ser um lugar mais seguro, uma escolha de resistência. Sair dele implica ser forte para ouvir o ódio do outro direcionado a você, sem ter feito nada para isso; entender que quando você passa a existir, o mundo espera que sejamos estereótipos: ingênuos, sem capacidade intelectual, exóticos e selvagens. Nossos saberes, folclores e nossas dores, invisíveis. Ser indígena é se provar a todo momento não ser esse ideal construído, com seus esforços redobrados em estudar, trabalhar e ser alguém.

Minha maior angústia ao me declarar indígena para o mundo, para além do meu povo, era ser tratada com estranheza nos espaços onde me encontrava, como exótica, alguém a ser estudada pelo outro, com cada passo meu sendo observado, esperando qualquer pequeno erro ser cometido. Não queria ser definida sem que conhecessem quem de fato eu sou, um ser humano que pertence ao mundo, com seus sonhos e desejos, uma personalidade e experiência única no mundo. Não dizer que sou indígena me doía, mas dizer poderia me matar. Por isso, aqueles que me conheciam, antes de mais nada conheciam uma pessoa e apenas posteriormente eu mencionava que sou indígena, para que seus pré-julgamentos e preconceitos não viessem antes mesmo de saber quem sou – assim, para essas pessoas, ser indígena passava a ser apenas um detalhe.

Esse foi meu modo de defesa que carreguei na adolescência. Hoje, ainda me vejo lidando com a timidez de falar, ainda aprendendo a superar o medo. Mas agora, luto para ser reconhe-

cida como um ser humano por inteiro, pelo meu povo e parentes. Todo esse processo de compreender o que é ser indígena serviu para entender que se autodeclarar indígena não é um caminho fácil, é um processo individual, uma luta interna com seu ser, como também é respeitar muitos parentes que ainda não chegaram na sua afirmação para o mundo. E por isso escrevo, para que outras pessoas também entendam que essa passagem ainda é violenta e dolorosa para muitos, não pela vergonha de ser, mas pelo medo de se afirmar para um mundo que não é bem-vindo.

Ingressar na graduação foi um marco nesse caminho. Fez com que o processo de reconhecimento se tornasse ainda mais forte e necessário. O que eu vivi até esse momento foi apenas uma preparação para ouvir minha voz indígena gritar, cada vez mais forte, dentro de mim e sair abrindo espaço para mais uma luta. Quando entrei no curso de Psicologia, no meu primeiro dia de aula presencial pós-pandemia, sentei em silêncio na sala de aula e pela primeira vez fui tomada pela sensação de alívio pelo lugar que havia alcançado, havia conseguido: eu estava dentro de uma universidade. Eu havia conquistado esse espaço, mas eu ainda era um corpo de cicatrizes, eu tinha medo de falar, me posicionar, errar e de não caber.

No entanto, descobri que a universidade ainda é feita de muros invisíveis que estavam nos conteúdos e nas falas dos professores da graduação e, principalmente, na ausência. Ninguém falava sobre meu povo ou de meus parentes, o conteúdo ministrado era sobre Freud, Skinner, Lacan... mas nenhum falava sobre os Kaingang. Não falavam de território, cosmovisões ou ancestralidade. Tudo era sobre os Fóg (não indígena), o europeu. E eu me perguntava: onde eu estou nessa Psicologia? Onde estão os meus? E entendi que essa ausência também é uma forma de violência.

2.1. Encontro com a pesquisa e povos indígenas

Passei muitos anos tentando entender esse nó que se formava entre minha história e aquilo que a Psicologia me ensinava

em sala de aula, e se mostrava tão distante de mim e dos meus. Foi entre o trauma de um território perdido e a busca por uma Psicologia que respeitasse as vozes da floresta que encontrei, no meu povo Kaingang, forças para escrever sobre a Psicologia que queremos. Na universidade, aprendi como o não indígena faz pesquisa. Métodos, protocolos e termos técnicos. Decidida que agora não deixaria que escrevessem sobre nós, seria uma indígena escrevendo sobre seu próprio povo. Escolhi um método dentro das exigências acadêmicas, com entrevistas semiestruturadas, roteiro e termo de consentimento livre esclarecido (TCLE), e iniciei. Movida em entender o que a Psicologia tinha a oferecer para a atuação com meu povo.

Nesse processo, não esperava que o modelo de pesquisa que foi me ensinado seria, ele mesmo, tão agressivo com povos indígenas. O formato era invasivo, burocrático, sem considerar a oralidade, o tempo e a sensibilidade que fazem parte da nossa forma de transmitir saber. O método é comum, mas quando o segui e utilizei, causou em meus parentes estranheza e me distanciou deles durante nossas entrevistas, mesmo sendo eu uma parente. A simples apresentação do TCLE gerava incômodo, se referenciando muito fortemente aos epistemicídios que ocorreram historicamente aos povos indígenas, ou seja, a tentativa histórica de destruição de seus saberes e modos de conhecer imposta na colonização. Essa marca na pesquisa científica ainda está presente em corpos indígenas, mesmo não sendo dita diretamente, e se apresenta no incômodo de estar diante de um outro que direciona perguntas de forma invasiva, no medo de transmitir seu conhecimento e na angústia do não saber.

Essa constatação me feriu profundamente. Apesar de ser um dos modelos da universidade exigidos, não foram apresentadas opções de pesquisas contemporâneas mais humanizadas na época. Percebi que eu mesma estava sendo direcionada por esse caminho, reproduzindo práticas colonizadoras. Ainda assim, fiz o possível para que ao menos conseguisse passar mais claramente as informações do TCLE que dá respaldo aos parentes, asse-

gurei a eles que levaria uma cópia impressa e enviaria outra digital via mensagem quando o trabalho estivesse finalizado, para que não sejam de novo alvo dos epistemicídios. Foi a partir dessa conclusão que minha pergunta se ampliou: por que a academia ainda tem tanta dificuldade em aceitar práticas de pesquisa que respeitem nossas culturas?

Neste momento, passei a olhar com outra perspectiva a pesquisa científica, repensando como poderia falar sobre meu povo sem ter que inferiorizá-los para isso, então entendi que não preciso procurar um método ocidental que “sirva” para o meu povo. Nós já temos o nosso. Do nosso modo de transmitir conhecimento, a oralidade é a base e o tempo não importa, pode acontecer em uma conversa, em várias ou até mesmo nunca estar preparado para recebê-lo. É preciso respeitar e ter paciência com aquilo que é transmitido. Aprendemos muitas vezes no silêncio da natureza ou de um momento, e em nossas conversas escutamos cada detalhe que é dito e assim o conhecimento é passado de geração em geração pelos Kófas (pessoas mais velhas), sem precisar questionar sua veracidade, assim como fazíamos antes mesmo da colonização. A oralidade foi e é a nossa forma de guardar os segredos e saberes do nosso povo, passar o conhecimento e manter nossa cultura viva, aprendendo com aquilo que nos é passado. E quando um Fóg (não indígena) ouve nossas histórias, geralmente não sabe escutar, pede para repetir, faz perguntas a todo instante, interroga com desconfiança. E ainda assim, quando chega no território, nos olha com superioridade porque não somos como eles, descobre que temos saberes valiosos, busca nossa medicina, ervas e modos de cura, tenta se apropriar, falar por nós e explicar aquilo que não compreende.

Por esse motivo, fazer pesquisa com povos indígenas exige mais que um método, exige relação, um grau de intimidade como qualquer outra relação humana. No entanto, deve ser mais cuidadosamente construída, com respeito e com uma abertura ao novo que lhes será apresentado. Porque o contato com a população indígena pode ser distinta a tudo que conhece, já viu e

percebeu no mundo, pois em sua grande maioria as pessoas não indígenas já chegam com ideias prontas de nós, com julgamentos sobre o indígena e não conseguem nos ouvir, o que dificulta sua compreensão de outros saberes e modos de vida sem que estejam contaminados por aquilo que seu mundo tentou falar sobre nós.

2.2. Um caminho Kaingang na Psicologia

Apesar de todos os conflitos com a pesquisa científica, todo o seu movimento até a sua conclusão me permitiu trazer questionamentos e vozes indígenas para responder, ainda que em parte, sobre a Psicologia que esperamos e queremos atuando com povos indígenas.

O campo de pesquisa ocorreu no meu território de origem com a etnia Kaingang, na Terra Indígena de Rio das Cobras-PR, localizada nos municípios de Nova Laranjeiras e Quedas do Iguaçu, e homologada oficialmente com seu reconhecimento para demarcação em 1991. Os povos que constituem o território indígena de Rio das Cobras estão distribuídos entre onze comunidades indígenas, das etnias Kaingang e Guaraní do subgrupo Mbya e Avá, cada um com suas próprias especificidades e singularidades distintas uma das outras.

Essa pesquisa se inicia, primeiramente, na busca pelo profissional da Psicologia no meu território, entre conversas com parentes e profissionais da comunidade, sempre com uma única inquietação me direcionando a encontrar mais informações: onde está o psicólogo atuando com meu povo? No período de um ano em que estive em campo para responder essa pergunta, minhas descobertas ocorreram de forma espontânea, estive atenta aos acontecimentos cotidianos no território, percorrendo diferentes espaços na comunidades para entender como estava sendo o acesso a esse profissional.

Por fim, estruturei os caminhos para a pesquisa. Nesse trajeto, para compreender o lugar da Psicologia nos territórios indígenas, minha busca se mostrou estar além de um simples levantamento de informações. Foi uma passagem por histórias que

não se iniciam na universidade, mas nas vivências do cotidiano, nos saberes que vêm da família, do território e das relações com a comunidade. Cada relato trazido não se tratava apenas de uma experiência individual, mas um eco coletivo.

Nas entrevistas, para preservar suas identidades, os participantes não serão identificados. Quatro caminhos atravessaram essa busca por respostas e foi por meio de um contato em comum, com pessoas próximas na comunidade, que cada um deles me trouxe um pouco do que se passava no território com diferentes olhares, perspectivas e experiências. Além de contribuírem com informações sobre a situação da presença dos psicólogos das instituições, em nossos encontros descobri um profissional da Psicologia distante e em desconforto com as especificidades dessa população, sem considerar sua riqueza cultural, costumes e língua falada, limitando-se ao atendimento e encaminhamento apenas dos casos urgentes e fora do território, sem proximidade com o modo de viver e ser indígena, sem tratamento adequado e contínuo, utilizando de instrumentos da Psicologia não adaptados à população indígena e restritos ao modelo médico, com longas filas de espera de até dois anos.

A cada palavra dita nas narrativas de meus parentes, e a cada lembrança, foi também uma forma de denúncia e um pedido. A primeira delas compartilhou suas vivências, marcadas pela luta por representatividade no processo educacional, fora e dentro do território, uma educação que estava sempre voltada para o “outro” e não para seu povo. Contou que foi preciso “aprender sobre meu povo, para trabalhar com meu povo”. Sobre a Psicologia, deixou sua crítica: há uma ausência do profissional nas comunidades indígenas e quando se fazem presentes, não dialogam com a cultura local. Ela reforçou que psicólogos indígenas têm condições de atuar com a Psicologia tanto fora como dentro do território, mas, quando se trata do psicólogo não indígena, só sabem atuar com os seus, não sabem atuar com povos indígenas, e para isso é necessário preparar esses profissionais para atender contextos culturais distintos e específicos. Destacou ainda sobre

uma Psicologia que compreenda a língua e os modos de ser, não aquela que são técnicas e individualizantes, mas que seja coletiva e construída em conjunto com povos indígenas.

O segundo parente, um educador, abriu sua história com sensibilidade e urgência, falou das dores silenciosas de seus alunos indígenas, das marcas deixadas pela fome e o alcoolismo, e da ausência total de apoio psicológico nas instituições de ensino e para população da região. Quando lhe perguntei sobre a Psicologia, relatou que muitos sequer compreendem o papel do psicólogo e que esse profissional, para eles, é apenas alguém que “diagnostica”. E completou: “A aldeia está doente”, indicando a necessidade de ajuda em diferentes áreas na comunidade. Para ele, a Psicologia deveria ir além da atuação clínica, precisa estar mais próxima, caminhar junto de nós, conversar de forma informal e também aprender a compreender a língua. Antes de mais nada, ser humano, presente com a gente. Também reivindicou uma Psicologia que atue em conjunto com a educação, saúde e as lideranças locais, comprometida de fato com a comunidade.

A terceira voz trouxe na sua fala uma Psicologia que, quando aparece na comunidade, é distante, não tem contato próximo, não dialoga com a comunidade e a cultura. Sua única lembrança de uma psicóloga foi no seu ambiente de trabalho quando aplicou formulários sobre as demandas da área e logo foi embora, sem conversa e sem escuta. Reforçou que a Psicologia é percebida como uma área que trata apenas de dificuldades escolares, sem envolvimento com as questões mais amplas do território. Para ela, o ideal seria uma Psicologia que se envolvesse de fato com a realidade local e que deixasse de lado os estereótipos sobre o indígena.

O último encontro da pesquisa trouxe um grito silencioso da juventude, que se ofereceu espontaneamente para participar da pesquisa enquanto ouvia um dos outros parentes e compartilhou sua percepção sobre o bem-estar psicológico da comunidade no seu território. Enfatizou: “no meu ver, a comunidade onde eu moro não faz nem ideia do que seja o profissional de Psicolo-

gia. Para eles, é como se fosse um doutor, alguma coisa assim”. Relatou também o medo dos indígenas em procurar ajuda e dizer o que sentem. Essa ausência do psicólogo, para ele, colabora para o agravamento das doenças psicológicas entre os jovens, incluindo o suicídio. Segundo ele, um psicólogo formado dentro das aldeias, que falasse o idioma, que fizesse palestras, visitasse suas casas e atuasse em conjunto com a comunidade seria fundamental.

Essas vozes e relatos indígenas dos meus parentes permitiram compreender que esse processo, que se iniciou da curiosidade de uma estudante indígena determinada a encontrar uma Psicologia no seu território e para si, se tornou não apenas entrevistas, mas também um exercício de escuta a pessoas indígenas, aquilo que jamais tive contato na formação, uma escuta que me atravessou não apenas como indígena, mas como psicóloga. Na prática, ouvi que a resistência em existir diante de tantos apagamentos não termina com minha história individual, mas se faz presente em outras vidas indígenas, insistindo em permanecer.

Meus parentes, apesar de toda dificuldade de realizar uma pesquisa dentro das minhas possibilidades, confiaram suas vivências e reivindicações a mim, não pediram apenas uma Psicologia, exigiram sua presença. A falta de psicólogos, de acesso ao bem-estar psicológico de qualidade e efetivo, além dos distanciamentos culturais do atendimento ao nosso povo na região, deixam claro a urgência de falarmos sobre Psicologia e povos indígenas, e sobre uma atuação que vá além de um serviço ofertado, mas um diálogo com a cultura. Cada um deles foi um lembrete para a Psicologia: se ela não respeita os modos de ser e viver dos povos indígenas, sua prática deixa de ser cuidado e se torna violência. O psicólogo não pode ser apenas aquele que escuta um sofrimento individual, mas tem o dever de entender os territórios, os coletivos, bem como as ausências e potencialidades que ali existem. Não é mais tempo de falar sobre os povos indígenas, é tempo de escutar *com*. Tempo de repensar uma Psicologia que ainda carrega em si moldes coloniais de quem chega para impor

e não para pensar em conjunto. As histórias que ouvi pedem uma Psicologia que entenda que o sofrimento não é isolado do sujeito, mas também da comunidade.

2.3. Atuação com povos indígenas: o desafio de descolonizar o cuidado na Psicologia

Depois de tantos silenciamentos, apagamentos e frustrações ao longo da formação em Psicologia, lembro uma das experiências mais dolorosas que vivi, após procurar um profissional da minha área e ter sido negligenciada na sessão de psicoterapia. Confiei a ele aquilo que me acontecia e causava sofrimento. No entanto, no momento em que me apresentei como uma pessoa indígena, a postura dele mudou completamente, interrompeu a sessão, se recusou a continuar me ouvindo e me encaminhou para outro serviço que não tinha qualquer relação com as minhas questões. Ignorou tudo aquilo que havia compartilhado e, sem qualquer cuidado, desligou a chamada. Ao passar por essa violência, a Psicologia que eu já via como distante se tornou ainda mais inacessível. Esse afastamento, somado à ausência da atuação psicológica junto com povos indígenas, me fez questionar se valia a pena continuar minha formação nessa área. Se nem mesmo os profissionais da Psicologia sabiam me escutar, me acolher ou me ajudar, então quem seria capaz de ajudar meu povo? Por que, afinal, seguir na Psicologia?

Apesar disso, eu segui e foi nesse processo que encontrei forças na minha identidade, no meu território e nos espaços que há dentro da universidade para indígenas, como o projeto de extensão “MediAÇÃO: diferenças em conflito”, direcionado apenas para indígenas desenvolverem pesquisas *sobre* seu povo e *para* seu povo por meio de seus respectivos cursos, e comecei a me afirmar como mulher indígena mais ferozmente nesse espaço. E foi a partir daqui que a minha solidão virou luta, o silenciamento virou voz, minha presença e minhas reivindicações tornaram-se incômodo.

Foi apenas na metade do curso que passei a conhecer psi-

cólogas indígenas como Nita Tuxá e Geni Núñez, que estavam cada vez mais tendo visibilidade, o que me permitiu finalmente ter contato com conteúdos sobre Psicologia e povos indígenas. Comecei então a fazer meus estudos individualmente, ir atrás de escritos, livros, conteúdos e parentes. Conheci outras pessoas indígenas psicólogas que me diziam que era possível construir uma Psicologia pintada de jenipapo e urucum. Essa identificação com outras psicólogas indígenas e outras possibilidades para a Psicologia somava-se ao meu reconhecimento. Foi nesse momento que me recusei a fazer uma Psicologia sem o meu povo, me calar já não era uma opção. Escolhi uma missão ancestral: descolonizar a Psicologia. Recusei que nossa dor fosse tratada como estatística ou que nossa cultura fosse somente “curiosidade” e resolvi transformar a minha dor em escrita, projeto em uma voz que tem muito a dizer.

As constantes frustrações e sucessivas quebras de expectativas, junto à falta de referências que mencionassem povos indígenas, mostravam a mim uma escassez alarmante de conteúdos voltados à diversidade étnico-racial nas grades curriculares. Essa ausência me fez entender que não se trata apenas de uma falha pontual, mas um reflexo do desinteresse e da falta de preparo tanto dos profissionais, quanto dos futuros profissionais da área para atuarem com grupos em situação de vulnerabilidade e historicamente marginalizados. E se queremos uma Psicologia que faça sentido aos povos indígenas é necessário reconhecer as suas limitações, que estão estritamente relacionadas ao modelo hegemônico da área, baseado em conceitos universais, oriundos de teorias eurocêntricas, brancas, colonizadoras.

Compreender sua limitação, através desse modelo que é ainda vigente e sustentado pelo pensamento colonial, exige reconhecer a permanência das lógicas de dominação colonial, mesmo com o fim do colonialismo formal, classificando nós, indígenas, como ingênuos, incapazes ou até mesmo “selvagens sem alma”. Uma visão distorcida imposta pelos europeus cristãos da época [2]. Essas representações racistas continuam vivas, enrai-

zadas no imaginário social brasileiro, e seguem sendo alimentadas pelo desconhecimento, pelo apagamento histórico e pelo silenciamento de grupos minoritários na negação das diversidades culturais, cosmológicas e epistemológicas dos povos indígenas.

Ao adotar apenas teorias e práticas hegemônicas como universais na Psicologia, consciente ou inconscientemente, compactua-se com a continuidade da colonização e do racismo. Dessa forma, reforça uma superioridade simbólica do colonialismo, que se expressa na maneira como os modos de vida europeus foram impostos como padrão e norma universais. Essa imposição, ao longo dos anos, inviabilizou saberes, vivências e formas de existências dos povos que foram colonizados, baseando-se exclusivamente na vivência do homem branco. Boaventura de Sousa Santos [3] chama esse processo de “colonialismo epistêmico”, ou seja, uma imposição de apenas um único modelo de conhecimento que desqualifica outras formas de saber, transformando os nossos em ignorância ou sinônimo de atraso. Portanto, não apenas exclui outras epistemologias, mas também invalida o que foge da racionalidade dominante. Como aponta Sueli Carneiro [4], essa estrutura também estabelece o branco como um padrão de humanidade e referência central, colocando todos os demais na condição de “outros”, como inferiores a eles.

Diante desse contexto, percebemos que as relações de poder e dominação exercidas historicamente pelo homem branco (heranças diretas da colonização) continuam sendo reproduzidas até hoje. No entanto, o que mudou foi a forma como elas se apresentam, agora mascaradas sob o véu da neutralidade e da normalidade social. São naturalizadas no cotidiano da sociedade, nos modos de vida herdados, fundamentadas naquele único modelo considerado válido e legítimo de humanidade. Essa “máscara” construída pelo colonialismo opera de maneira sutil, porém eficaz. Quando não é recusada ou questionada, ela molda minuciosamente uma sociedade onde o privilégio se disfarça de direito comum, que não é facilmente recusado pelas pessoas, justamente porque as beneficiam em detrimento de outras. Por esse

motivo, muitas vezes, essas desigualdades não são percebidas, tampouco colocadas em debate; no campo de ensino e científico, esse movimento se repete. O conhecimento acadêmico ainda é amplamente moldado por essa lógica colonial, baseado nas hierarquias de saber que deslegitimam epistemologias não ocidentais e excluem os saberes produzidos por grupos étnico-raciais. O que se constrói, então, é um saber que não apenas ignora, mas apaga aquilo que não se enquadra ao seu projeto de poder.

Essa forma de pensar, cuidadosamente construída e orquestrada pelo colonialismo, é assumida e reproduzida pelas pessoas de maneira inconsciente no cotidiano. O resultado são indivíduos que não questionam ou criticam realidades marginalizadas ao seu redor, visto que estão inseridos nesse colonialismo disfarçado de neutralidade, perpetuando práticas e discursos que silenciam e impõem como naturais as formas universais de cuidado nessa herança excludente. Compreender a forma como o colonialismo atua e se mantém vivo nas formas de pensar, conhecer e viver é fundamental para que encontremos uma saída do chamado “coma colonial”, que denuncia o estado de inconsciência ou de sono cultural e social que ainda predomina, mesmo após o fim do período colonial, influenciando e moldando nossa sociedade.

Reconhecer essa permanência é apenas o primeiro passo. É preciso também compreender o papel da colonialidade como base e sustentação de diversas formas de violência, especialmente do preconceito e racismo. Esses mecanismos de exclusão estão no centro das desigualdades que ainda ferem diversos grupos étnicos-raciais. O preconceito, nesse sentido, se forma a partir de pré-julgamentos simplificados, alimentados pelos estereótipos construídos no processo histórico do Brasil colonial. Esse preconceito é uma herança da colonialidade e se manifesta pela recusa irracional de reconhecer a legitimidade do outro em sua totalidade, transmitida como se fosse verdade inquestionável [5].

Essas heranças coloniais presentes na sociedade brasileira não pouparam a Psicologia, pois, na profissão, ainda se constrói

a imagem de grupos étnicos como “o outro”. Diante disso e do que foi refletido até aqui, surge uma pergunta inevitável: por que, mesmo com tantos conhecimentos disponíveis sobre os impactos da colonialidade, pessoas e instituições continuam a reproduzir essas violências herdadas? Meireles et al. [6] trazem duas hipóteses que nos ajudam a compreender esse impasse. A primeira delas aponta que a maioria dos pesquisadores da área da Psicologia é de brancos socializados em grupos que acreditam viver uma realidade desracializada. Ou seja, tendem a pensar que “raça” diz respeito apenas aos outros (especialmente negros e indígenas). A segunda hipótese propõe que reconhecer a branquitude implica um processo de autocritica e exposição dos próprios privilégios, sejam eles simbólicos ou materiais, recebidos de uma sociedade racista. Reconhecer isso exige rever as posições de poder e abrir mão de suas vantagens herdadas.

Por isso, não é surpresa que haja tanta resistência em se comprometer com transformações psicossociais profundas. Afinal, questionar essa estrutura é tocar na raiz do sistema e colocar em risco seus benefícios históricos, que receberam de forma injusta e que, para muitos, oferecem desconforto. Essa resistência se manifesta em camadas complexas que muitos não estão dispostos a se submeter, mas tal omissão estabelece uma normalidade construída em cima de séculos de violências e genocídios contra grupos étnicos-raciais. Assumir a responsabilidade nesse processo é algo que poucos estão dispostos a fazer, mas se isentar ajuda a explicar porque essa discussão ainda avança de forma tão lenta, afetando diretamente a garantia de direitos fundamentais, como saúde, educação, representatividade e reconhecimento fora dos moldes dominantes.

Compreender esse processo no meu cotidiano, nas pessoas ao meu redor e, principalmente, na minha formação, me levou a pensar sobre a atuação da Psicologia com povos indígenas no meu ponto de vista. Foi nesse movimento que também percebi que não bastava apenas denunciar as violências e os apagamentos que ocorrem com nossa população indígena desde a invasão.

Era necessário, sobretudo, não compactuar com eles. Para me aproximar dessa proposta de cuidado verdadeiro precisei olhar, escutar e ler os corpos e as vozes indígenas que traziam discursos e experiências próximos às minhas ausências, dores e histórias silenciadas. Faltava não apenas uma formação específica para atuar com nossos povos indígenas, mas uma escuta sensível de terra, corpo e saberes ancestrais. A ausência, como consequência, resultou em algo em comum: a negligência e a violência.

Em todas as possibilidades que cogitei sobre o atendimento com indígenas, me voltava sempre à mesma questão: onde estava meu erro? Entendi que nesse caminho, minha busca estava atravessada pelas teorias e pensamentos que me eram propostos na academia, pensamentos eurocentrados que tentavam moldar tudo ao seu formato. Finalmente compreendi que nós, povos indígenas, também temos nossos saberes e práticas de cuidado. Passei a olhar para cada etnia indígena a partir do que ela me trazia sobre sua história, suas dores e conflitos internos. Somente depois disso, com respeito, realizo qualquer tentativa de interlocução com a Psicologia, sendo diante deles apenas uma ouvinte atenta, sem hipóteses, teorias e pré-julgamentos.

Certa vez, em uma das palestras que ministrei, compartilhei um dado importante que trago em todas as minhas falas e marco ela nesse trecho também: o Brasil tem cerca de 305 etnias, com 274 línguas indígenas distintas uma da outra, com 69 povos ainda não contatados [7]. Alguém da plateia perguntou: como atuar com povos indígenas diante de tamanha diversidade? E minha resposta foi que não há um único caminho, que é a mesma resposta para “como atuar com povos indígenas?”. Não há uma fórmula pronta para atuar com povos indígenas. Porque quando se busca uma fórmula e um único caminho, se parte da estrutura colonial que pretende universalizar o cuidado e impor um único modelo, e isso já está antecedido de preconceito. Essa expectativa de encontrar uma resposta definitiva é, na verdade, sintoma do mesmo colonialismo que questionamos aqui.

Parece contraditório ou uma desculpa para não dizer, eu

sei. Mas é a resposta mais honesta que encontrei, tanto para mim, quanto para os não indígenas da profissão. Não ter algo concreto no qual se apoiar é uma abertura para o não saber. É reconhecer que o não saber é o ponto de partida. O não indígena, por mais bem intencionado, não alcança o que é ser indígena e tudo bem. Porque é a partir dessa compreensão, da abertura para o incômodo à escuta verdadeira, que nasce a possibilidade real de encontro, visto que tudo que será apresentado do nosso mundo não é passível de comparação em nada do mundo não indígena. Colocar-se como entendedor ou dono de uma verdade sobre o outro é repetir o gesto da superioridade simbólica colonial que os coloca no coma colonial. Por isso é preciso abrir mão das suas verdades para escutar, de fato, o outro por inteiro, para se transformar.

Dito isso, não podemos falar de Psicologia sem falar de como ela foi construída a partir do projeto colonial de dominação e poder. Como lembra Eliene Rodrigues Putira Sacuena (Baré) nas Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas (os) junto aos Povos Indígenas [8], o psicólogo não indígena, ao atuar com grupos étnicos como a população indígena, deve abdicar dessas lentes da sociedade não indígena, reconhecendo que está entrando em um território de saberes próprios. Por isso, não se trata de apenas se perguntar se o psicólogo está preparado para atender um indígena, mas se perguntar se está disposto a se transformar como profissional para que esse encontro seja possível.

Em razão disso, promover uma Psicologia antirracista e decolonial é reconhecer as desigualdades, valorizar as diferenças e contribuir para uma sociedade mais justa. Colocando profissionais e estudantes diante do seu próprio lugar social e histórico, como psicólogos que se conectem com às demandas locais e aos movimentos sociais. Com uma formação acadêmica que inclua na sua estrutura curricular as pluralidades brasileiras, que capacite os profissionais a desenvolver políticas públicas e atuar por meio de uma perspectiva antirracista. Como se afirma nas Referências Técnicas [8], a Psicologia decolonial é aquela que deve se posicionar ao lado das lutas antirracistas e se recusa a continuar servin-

do como ferramenta de silenciamento. Nesse sentido, cabe aqui utilizar uma expressão que deveríamos, cada vez mais, lembrar: toda Psicologia é social e política! Temos um papel fundamental como psicólogos (as) nesse processo de construção das ciências e das práticas de saber que verdadeiramente atenda a todos.

A Psicologia precisa deixar de ser cúmplice de um projeto colonial e tornar-se parceira no projeto de justiça. Compreender que nossas vozes não cabem em relatórios e diagnósticos, elas gritam por uma Psicologia que supere modelos impostos, que entenda os limites ocidentais que atravessam o atendimento às dores indígenas. Que reconheça os limites do pensamento ocidental para se aproximar mais da terra e dos rios. Isso só será possível quando, ao invés de esperar que os povos indígenas se adequem à lógica da Psicologia, for ela própria a se transformar para acolher pluralidades, riquezas e a profundidade dos modos indígenas de viver e cuidar.

Os povos indígenas têm dito, há muito tempo, o que querem: não querem mais ser objetos de pesquisa ou casos clínicos sem nome. Queremos e precisamos ser ouvidos, respeitados e cuidados, a partir da nossa própria cultura e humanidades. Não queremos ser reduzidos a números e estatísticas. Queremos uma Psicologia que respeite nossas raízes sem arrancá-las, oferecendo o cuidado sem tirar nossas identidades, construída acima de tudo junto de nós. Não se trata apenas sobre atendimento individual desse profissional e de outros que atuam com essa população específica. Trata-se do direito coletivo de ser cuidado sem precisar se reafirmar a todo instante, do contrário, será apenas mais uma ciência distante que falhou na sua missão mais fundamental, o cuidado!

REFERÊNCIAS

- [1] Lane, S. T. M. (1984). *Psicologia Social: o homem em movimento*. Brasiliense.
- [2] Luciano, G. J. (2006). *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Ministério da Educação, Secretaria de

Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional.

[3] Santos, B. de S. (2007). *A crítica da razão indolente*. Cortez.

[4] Carneiro, S. (2005). *A construção do outro como não ser*. Selo Negro.

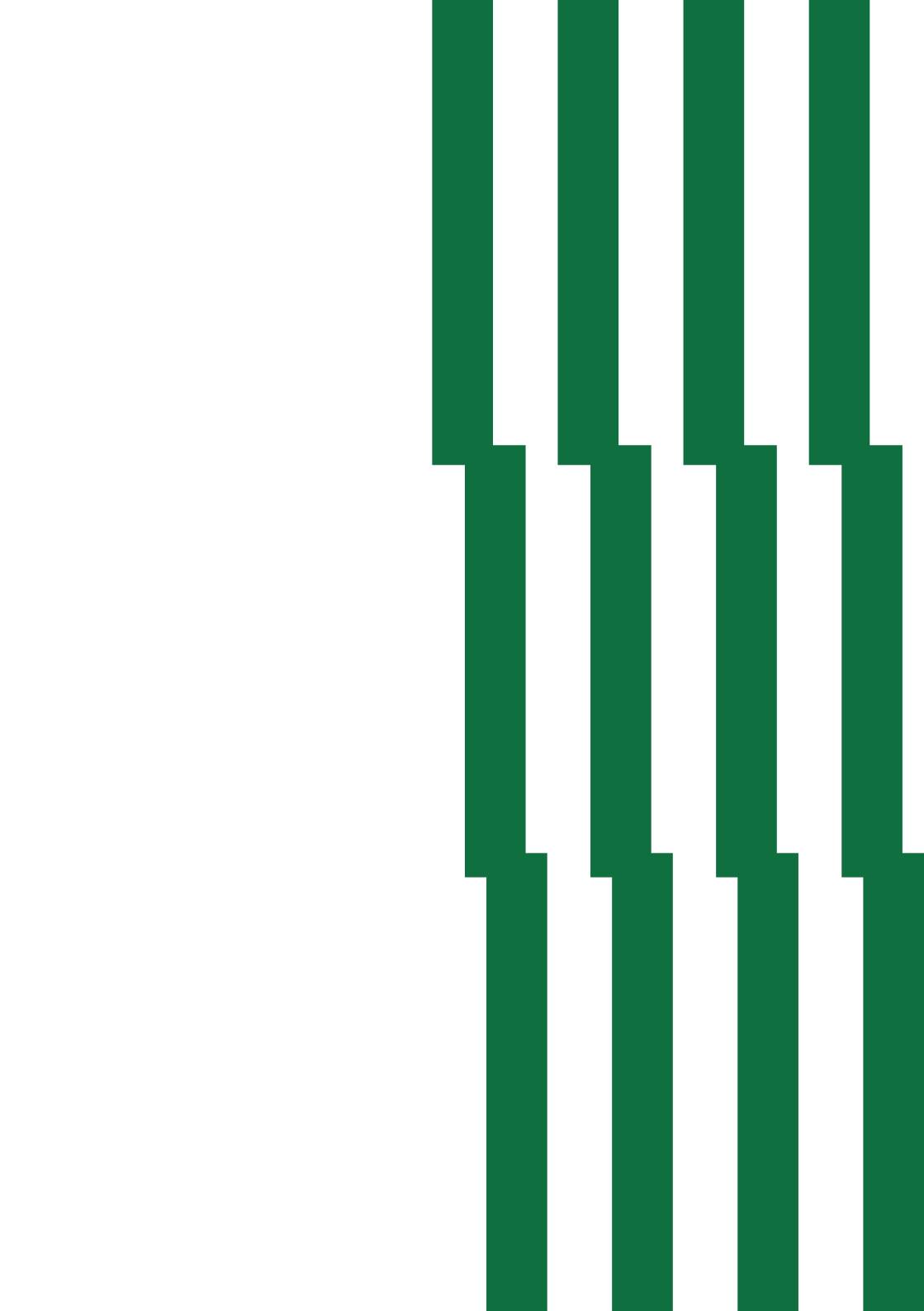
[5] Conselho Federal de Serviço Social (CFESS) (2016). *O que é preconceito?*.

Conselho Federal de Serviço Social, Gestão Tecendo na Luta a Manhã Desejada 2014-2017. <https://www.cfess.org.br/arquivos/CFESS-Caderno01-OqueEPreconceito-Site.pdf>

[6] Meireles, J., Feldmann, M., Cantares, T. da S., Nogueira, S. G., & Guzzo, R. S. L. (2019). *Psicólogas brancas e relações étnico-raciais: em busca de formação crítica sobre a branquitude*. Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais, 14(3), 1-15.

[7] Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai). (2023). *Quem são*. Governo Federal, Ministério dos Povos Indígenas. <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/quem-sao>

[8] Conselho Federal de Psicologia (CFP). (2022). *Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas (os) junto aos Povos Indígenas* (1ª ed.). Conselho Federal de Psicologia.





3. O RACISMO CONTRA OS POVOS INDÍGENAS: REFLEXÕES A PARTIR DA VIVÊNCIA DO TERRITÓRIO AVÁ-GUARANI

ANA LÚCIA ORTIZ MARTINS (YVOTY)

Neste texto, vou falar sobre o racismo contra os povos indígenas no Brasil a partir da realidade dos Avá-Guarani na região oeste do Paraná. Para entender o impacto do racismo é necessário refletir acerca do processo de violência histórico, estrutural e contínuo que enfrentamos, desde a colonização e que se estende até os dias atuais, sobre nosso corpo e território. Quando os europeus invadiram o território dos povos originários em 1500, estima-se que havia mais de 4 milhões de pessoas indígenas, as quais foram colocadas no lugar de desumanização, como selvagens, sem alma e inferiores para justificar as violências, a escravidão, a catequese forçada e a expropriação dos territórios. Esses primeiros contatos foram marcados por massacres e doenças trazidas; em outras palavras, o genocídio dos povos indígenas. Foi assim que a raça branca se declarou superior e nos colocou no lugar da inferiorização; se deu o direito de ser superior a todos e todas, inclusive no modo de viver, pensar, agir, falar e escrever. Tudo que era diferente, atrasado, selvagem merecia até morrer.

Desde a invasão, nosso povo vem passando por genocídio, mas também vem sendo resistência contra a imposição de padrões de vida dos civilizados. Apesar da tentativa de apagamento de quem somos, das nossas línguas, dos nossos saberes, da retirada dos nossos territórios em nome de uma suposta inclusão na sociedade civilizada, temos seguido em coletivo, entoando nossos cantos e ocupando espaços para reafirmar e afirmar nossa presença nesse território. Nesse caminhar de resistência, enfrentamos silenciosamente a morte. No Período Imperial, por exemplo, nosso povo passou a ser considerado pelo Estado brasileiro como incapaz, e assim nos colocaram sob tutela. Nosso povo não tinha autonomia de decidir nada sobre a sua vida, para tudo precisava pedir permissão à Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai); quando não se pedia permissão, era castigado, não podia sair da cidade, trabalhar e nem conversar com quem não tivesse autorização.

Diziam que era para proteger o nosso povo, mas é evidente que a proteção era do Estado, para que o nosso povo não se

organizasse em coletivo. A tutela imposta aos indígenas pelo Estado foi um projeto de genocídio e etnocídio, uma tentativa de eliminar as diferenças culturais por meio da imposição da língua portuguesa, da religião cristã e da substituição das organizações sociais indígenas pelas normas do Estado, acreditando que, assim, nosso povo deixaria de ser indígena. Digo que é uma tentativa, pois já passaram-se mais de 524 anos e ainda estamos aqui, cantando nossos cantos e gritando que existimos.

Ao mesmo tempo que o Estado buscava nos embranquecer com seu projeto, ele também retirava as terras tradicionalmente dos povos originários para dar lugar à expansão agrícola e à exploração de recursos naturais. Essa violência não ficou no passado, o nosso povo ainda sofre o impacto no seu território até nos dias atuais. E assim, cada vez mais, o Estado criava seu projeto de genocídio. Uma delas foi o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910, e depois a Funai, fundada em 1967. Por longo período, essas instituições foram espaços de violências para alcançar necropolíticas a serviço do Estado a fim de exterminar os povos indígenas, principalmente por meio do SPI.

As violências cometidas pelos funcionários do SPI, com a permissão dos poderes maiores, foram diversas, cada uma mais cruel que a outra. Muitas mulheres indígenas sofreram exploração sexual e estupro. Os indígenas também eram crucificados, castigados, espancados independente da idade; isso levou muitos dos nossos parentes indígenas à invalidez e à morte. Inclusive, durante o regime do SPI nos territórios indígenas, a família indígena foi obrigada a violentar seus próprios filhos por falar sua língua materna ou mesmo por sair da aldeia sem permissão. Por muito tempo, essa violência foi escondida pelo Estado brasileiro e os documentos que relataram essas atrocidades e o genocídio foram recuperados em 2010 e denunciados no Relatório Figueiredo [1].

Em parte dele, foram relatadas as violências, tão cruéis, cometidas pelo SPI contra os povos originários. Em certos momentos, castigos como o trabalho forçado e a prisão passaram a ser

vistos como uma espécie de humanização. Já a Ditadura Militar (1964-1985) demarcou a chegada de grandes projetos de infraestrutura, como a construção da Rodovia Transamazônica e de hidrelétricas; mais um projeto de invasão de nossos territórios, que causou muitas mortes de vida, do corpo planta, do corpo bicho e corpo território. O processo de militarização também trouxe deslocamentos forçados das comunidades indígenas, que atravessaram e ainda atravessam a história de seus povos, mesmo após a Constituição de 1988, que reconhece os seus direitos territoriais, culturais e sociais.

O racismo estrutural e institucional continua nos oprimindo e se manifestando cotidianamente em nossos territórios. Apesar de ser reconhecido como problema real, o enfrentamento da dimensão estrutural na vida de pessoas indígenas não é um enfrentamento efetivo. O extermínio do nosso povo segue em curso, sustentado, entre outros fatores, pela banalização da violência contra nosso corpo e pela permanência, no imaginário coletivo colonizado da sociedade brasileira, da ideia de que vidas indígenas valem menos. O sofrimento e a dor das pessoas originárias são transformados em conteúdo sensacionalista que circula nas redes sociais como mercadoria algorítmica, que movimenta curtidas e compartilhamentos, alimentando, por vezes de forma inconsciente, o desejo de uma sociedade marcada pela lógica da colonialidade.

A repetição de atos de violência contra nossos povos indígenas permanece, como, por exemplo, no recente assassinato de um jovem Avá-Guarani de 23 anos, na Tekohá Guasu no dia 21 de julho de 2025, cuja cabeça foi decepada e exposta para a comunidade. Se isso não é genocídio, não sei mais o que é... Esse ato, de pendurar a cabeça de uma pessoa indígena, mostra o quanto esse tipo de atrocidade já foi naturalizado por parte da população. São acontecimentos que causam indignação momentânea, mas que logo são tratados como “parte da realidade”, como se fossem apenas mais um episódio dentro de um cotidiano violento já esperado. Basta um breve exercício de lembrança para nos de-

pararmos com inúmeros outros casos semelhantes, igualmente cruéis, que escancaram o contínuo processo de apagamento físico e simbólico dos povos originários no Brasil. Atualmente, além de sermos mortos e expostos em público, temos sofrido ataques aos nossos direitos conquistados, como o Marco Temporal, que busca restringir o direito à terra às comunidades que a ocupavam em 1988, ignorando expulsões históricas e violências sofridas, e nos colocando ainda mais em condições de sermos violentado, como temos visto em diversos territórios indígenas.

3.1. Invasão do Tekohá Guasu, lugar sagrado: a presença dos Avá-Guarani em Guaira-PR

O nosso povo Guarani é uma nação composta por subgrupos, como Guarani Nandewa, Guarani Mbya, Guarani Kaiowá e Avá-Guarani. Nós temos muitas coisas em comum, como fazer artesanatos, cantos e danças, e a cosmologia se encontra entre nossa nação. Além das práticas culturais, costumes, alimentos e crenças, temos em comum a violência e o genocídio, e a luta pelo direito aos nossos territórios. Mas também temos as nossas diferenças, pois cada subgrupo Guarani tem suas características, especificidades próprias e realidades diferentes, o que nos torna impossíveis de sermos colocados em uma única narrativa ou realidade.

Nosso povo Guarani se reconhece enquanto uma nação, mesmo tendo essa diferença linguística e cultural, mas entendemos também que um subgrupo não pode e nem deve representar toda a nação Guarani. Se dialogar com um guarani que tem seu território demarcado, reconhecido pelo Estado, vai conhecer uma realidade com mais acesso a políticas públicas; mas se é com um guarani de território não demarcado, vai conhecer um território em que falta tudo, desde acesso a direitos como educação, saúde, alimentação, água e, sobretudo, aos territórios. Temos também grupos que têm sua língua materna presente fortalecida, outros estão em busca de revitalizar sua língua indígena. Essa vivência é consequência da colonização, das violências cometidas contra

nosso povo, presente no Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai, porque antes da colonização não existia fronteira, existia território, Yvyrupa, onde o povo Guarani costumava transitar sem nenhuma divisão invisível.

Quero demarcar que embora tenha transitado no território Avá-Guarani por 19 anos, sendo meus filhos pertencentes a esse povo, não pretendo falar por esse subgrupo, mas entendo que é meu papel enquanto guarani e psicóloga trazer reflexão sobre a realidade do povo Avá-Guarani, como forma de dar visibilidade à luta e à busca pelos direitos dos meus parentes aos territórios e, sobretudo, direito ao Bem Viver (Teko Porã).

Os nossos mais velhos relatam, assim como diversos pesquisadores, que desde os primeiros contatos com os colonizadores europeus, entre os séculos XVI e XVII, os territórios do povo Avá-Guarani vêm sendo invadidos e saqueados, afetando os modos de vida, os vínculos com o sagrado e as formas próprias de organização social, cosmológica e espiritual das comunidades na região de Guaíra, a qual era chamada pelo nosso povo de Guahyra. Esse território se expandia nos atuais estados do Paraná, Mato Grosso do Sul, além de Paraguai e Argentina. Para nossos povos Guarani, é Tekohá Guasu, lugar sagrado, terra onde nossos antigos rezavam, caçavam, plantavam e ensinavam os caminhos da vida.

Ao vasculhar o meu livro reencontrei um exemplar que havia sido entregue ao nosso mais velho, Cláudio Barros, conhecido por nós como Varga. Uma liderança respeitada por todos nós, nosso curador espiritual, nosso xamoi, aquele que ouvia as matas por meio dos sonhos e trazia através deles os nomes para nossas crianças recém-nascidas (hera kaaguy), o nome do mato. Foi um dos primeiros a retomar o caminho de volta à Tekohá Guasu Guavira, em Guaíra, abrindo caminhos onde muitos hoje seguem.

Faleceu em 2019, mas sua presença continua viva em nossas memórias, nos cantos, nos nomes, nas sementes lançadas sobre a terra. Quando cheguei no território me acolheu, e apoiou quando demos os primeiros passos na luta pelo direito à escola

e pela valorização da nossa língua materna. Por isso, dedico esse texto para nosso grande líder espiritual Cláudio Barros, que sua força e sabedoria caminhem como vento que sopra no ouvido e assopra a lembrança do que somos e do que não devemos esquecer. Na cosmologia do povo Guarani, nhanderu sempre mostra o caminho, e o caminho que me mostrou foi de trazer o livro entregue a nosso eterno xamoi Varga, para poder trazer as palavras e as memórias, e que eu pudesse reescrever em nova perspectiva.

Quero destacar que, em Guaíra e região, as autoridades municipais junto com a sociedade têm acusado as comunidades Avá-Guarani de serem invasoras e falsas indígenas, que não têm prova que os Guarani já viviam nesse território. Mas o livro intitulado “Guahyrá: história, lendas e vida de Frei Pacífico”, publicado em 2014 por Antonio Augusto Sobrinho [2], e que foi entregue ao cacique Cláudio naquele mesmo ano, traz relato oposto, pois conta que os Guarani enfrentaram três momentos de violência em seu território em Guaíra. O primeiro momento marca a chegada de um homem branco chamado Aleixo Garcia, em 1522, que veio de Santa Catarina acompanhado dos povos Karios, da família Tupi, onde aprendeu sobre a cultura Guarani. Inclusive, chegou a falar a língua e casar com uma mulher indígena, tudo para ter a confiança da comunidade e depois explorar o território em busca do ouro. Em uma manhã, ele foi à casa do cacique enquanto tomava ká ay (chimarrão), e o cacique contou a ele que conhecia um lugar onde havia muito ytasayju (ouro).

E assim, Aleixo começou a sua expedição, depois de insistir que os parentes Guarani o levassem até esse território, e assim os Guarani decidiram lhe acompanhar. Aleixo, seus homens e os parentes Guarani percorreram léguas de território para alcançar as terras do Império Inca em busca de ouro. No retorno dessa expedição das terras dos Incas, Aleixo Garcia foi assassinado junto a suas pedras preciosas enquanto os demais homens brancos que o acompanhavam sobreviveram. No entanto, a culpa por sua morte recaiu sobre os Guarani, o que é bastante irônico já que foram justamente eles que o acolheram.

A segunda invasão do território foi em 1554 pelos soldados de Martínez de Irala. Segundo Sobrinho [2], mais de trezentos mil Guarani, chamados de Gua'i, os receberam e com muito respeito apresentaram sua bebida sagrada feita da ka'a, erva oferecida por Tupã aos xamoi, consumida em cuias com canudos de taquara, fonte de inspiração e proteção em tempos de paz e guerra. Os soldados passaram a consumi-la e, com o tempo, a erva-mate foi apropriada pelos europeus em Assunção. Mais uma vez, os Guarani foram roubados, nada adiantou sua hospitalidade, tiveram suas terras invadidas, suas mulheres violentadas e sua cultura usurpada, incluindo a ka'a, que era parte exclusiva da espiritualidade Avá-Guarani.

Depois vieram os jesuítas, entre 1610 e 1628. Chegaram com suas cruzes, construíram igrejas e começaram a catequese, tentando apagar nossos modos de cura e nossos rituais. Na mesma época, os bandeirantes invadiram a região, e com eles, a guerra se intensificou, em uma disputa entre jesuítas e bandeirantes que buscavam capturar nossos parentes para vender como escravos aos donos de engenho. Só entre 1630 e 1631, estima-se que mais de 300 mil Guarani foram escravizados; esse número cresceu, chegando a 600 mil, sem contar os que foram assassinados. Na metade do século XVIII, os portugueses voltaram a avançar e, em 1870, a frente paulista chegou, derrubando tudo. Responsável pelo loteamento das terras guarani, perseguiram os indígenas, os assassinaram e diziam que não havia dono de terra, que os Guarani eram bicho do mato, portanto não tinham direitos à terra. Diante disso, muitos Guarani fugiram para o Mato Grosso do Sul, outros para o Paraguai.

O terceiro momento de invasão ao território também teve como centro a ka'a, nossa erva sagrada. Aquilo que para nós é espiritualidade, força e conexão com Tupã passou a ser visto como algo profano pelos colonizadores. Os jesuítas, além de atacarem nossas práticas de cura, também passaram a demonizar o consumo da ka'a, tentando apagar seu significado sagrado e coletivo. Com o passar do tempo, a perseguição espiritual virou explora-

ção econômica e, em 1922, foi instalada a empresa Erva-Mate Laranjeira, que visava a extração e comercialização da ka'a em larga escala, sem qualquer respeito à sua origem sagrada. Nossos saberes foram mais uma vez apropriados e a mata onde a erva crescia livre passou a ser controlada por interesses comerciais.



Foto: Neiva Ortiz Guarani Ñandeva

A violência não parou aí. Em 1975, iniciou-se a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu, um dos maiores empreendimentos da América Latina, que alagou completamente várias áreas sagradas do povo Avá-Guarani. Tekohá inteiros desapareceram sob a água, junto com moradias, cemitérios ancestrais, caminhos espirituais e modos de vida. O progresso anunciado nunca nos beneficiou, chegou com destruição, expulsão e silêncio forçado. Essa é uma história de invasões sucessivas, primeiro com armas e cruzeiros, depois máquinas e cercas.

Por isso, quando falamos da história da ká a e os Guarani na região de Guaíra, é preciso compreender que essa relação é anterior à colonização e constitui uma conexão ancestral que atravessa gerações, a qual sustenta as práticas cotidianas e espirituais do Guarani *no* território e *com* o território. A presença da ka'a na vida do povo Guarani vai além da bebida típica ou planta medicinal, ela é a tessitura da vida, do tempo e das relações que

organizam o teko e ñandereko, o ser individual e coletivo do Guaraní.



Foto: Neiva Ortiz Guaraní Ñandeva

Nesse sentido, o apagamento da história da ka'a, no qual o sagrado Guaraní foi reduzido apenas ao bem de consumo, é o que denominamos de epistemicídio. Como aponta Boaventura de Sousa Santos [3], o epistemicídio é a destruição dos conhecimentos dos povos que foram oprimidos, uma violência que não se restringe à materialidade da terra, mas atinge as formas de saber, sentir e existir. De modo que a luta dos povos indígenas, em especial os Avá-Guarani, e também pelo direito à memória e ao Bem Viver, que para nós é Teko Porã, também me leva a pensar que precisamos olhar as inversões dos sagrados dos povos originários pelo projeto colonial e capitalista, desde a erva-mate, cantos, erva-do-mato, ayahuasca. Porque isso impacta nosso sofrimento, pois, para nós, as florestas e a terra são onde coexistem a vida dos humanos, dos rios, das árvores e dos animais. Como afirma Krenak [4], a terra não é um recurso natural, ela é nossa mãe, é o que nos dá vida, é o próprio corpo estendido onde vivemos. É onde construímos vida, onde entoamos os cantos, onde enterramos os nossos mortos, onde cultivamos as memórias que sustentam a existência Guaraní, a subjetividade enquanto pessoa indígena.

A luta e o luto do nosso povo nunca cessaram, nosso povo nunca teve o direito de viver desde a invasão. E foi assim, em 1970, que chegou mais uma devastação para os Avá-Guarani: a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu, que aprofundou ainda mais as violações do direito à vida, dos seus sagrados, dos seus encantados, alagando extensas áreas de floresta, onde as famílias Guarani se viram obrigadas a fugir do seu tekohá. Em outras palavras, foram expulsas, em um processo violento de exploração e expropriação do seu território e apagamento da sua presença e história.

Como afirma o relatório sobre violações de direitos humanos contra os Avá-Guarani no oeste do Paraná [5], o processo de negação de direitos ultrapassa a perda territorial física, pois envolve uma tentativa sistemática de apagamento da identidade do povo Guarani. No contexto das áreas de interesse da Usina Hidrelétrica de Itaipu, especialmente na região de Guaíra, a presença indígena foi ignorada nos documentos oficiais, as aldeias foram queimadas, sendo deixadas ao léu as pessoas indígenas que viviam nesse território. Essa omissão deliberada continua sendo utilizada até hoje como justificativa para negar os direitos territoriais dos Avá-Guarani.

Essa política de invisibilização institucionalizada ganha corpo e sentido na memória viva dos nossos anciões. Um exemplo marcante disso é o triste e comovente depoimento de Cláudio Barros, cacique da aldeia Tekohá Porã, em Guaíra, e de sua esposa, Vitória, disponível no canal da Comissão Guarani Yvyrupa, publicado em 2013 [6]. Aos 93 anos, todos vividos em Guaíra, Cláudio relata com firmeza e dor como ele e outras famílias Avá-Guarani resistiram às sucessivas tentativas da sociedade e do Estado brasileiro de expulsá-los de suas terras; os trabalhos forçados na Erva-Mate Laranjeira; o violento processo de colonização nos anos 1950; a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu nos anos 1970 durante a Ditadura Militar; a pressão constante do agronegócio; o racismo, o preconceito e o abandono por parte dos órgãos públicos. Seu depoimento é a memória viva das vio-

lações cometidas ao longo do século XX contra os direitos humanos e territoriais dos Avá-Guarani, que seguem lutando pelo direito de viver com dignidade em sua própria terra.

Segundo Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) [7], o povo Avá-Guarani luta há décadas pelo reconhecimento de seus direitos após o alagamento de suas terras tradicionais, provocado pela construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu. Em 2022, a comunidade entrou com uma ação no Supremo Tribunal Federal (STF) pedindo que a empresa Itaipu Binacional seja responsabilizada pelos danos causados, inclusive pelas violações de direitos humanos e constitucionais. Apesar de a ação estar pronta para ser julgada, o STF ainda não colocou o tema em pauta. Essa demora aprofunda o sentimento de injustiça e invisibilidade vivenciado pelo povo Avá-Guarani. Após muitos conflitos, incluindo ataques de ruralistas que deixaram crianças, mulheres e as lideranças feridas no Tekohá Yhovy, o povo Avá-Guarani continua enfrentando graves ameaças em seu território. Em resposta, o Ministério Público Federal (MPF) ajuizou uma ação para garantir reparações históricas e a proteção da comunidade.

Em março de 2025, foi firmado um acordo emergencial que prevê a destinação de cerca de R\$240 milhões para a compra de aproximadamente 3.000 hectares de terra para o povo Avá-Guarani. Contudo, apesar do valor destinado, a aquisição da terra ainda não foi concretizada, o que mantém a população em situação de vulnerabilidade e insegurança territorial. Diante desse contexto, a comunidade publicou a Carta Pública do Povo Avá-Guarani [8] sobre o acordo emergencial para aquisição de terras no oeste do Paraná, divulgado pela Comissão Guarani Yvyrupa, em Itaipu-lândia-PR, em fevereiro de 2025. Na carta, a comunidade expressa sentimentos mistos em relação ao acordo, reconhecendo o alívio por receberem algum apoio diante dos ataques violentos que sofreram, mas também criticam a reparação como insuficiente, referindo-se a ela como “uma migalha” diante da magnitude dos danos históricos e da perda territorial.

A carta enfatiza que o acordo é apenas um primeiro passo

na luta pela demarcação definitiva dos territórios e pelo reconhecimento pleno da cultura e existência Avá-Guarani. Além disso, denuncia as diversas formas de violência sofridas pelo povo, incluindo o avanço das monoculturas que ameaçam seu modo de vida tradicional (nhandereko), e reafirma a importância da mobilização coletiva para a garantia de seus direitos. Apresento este contexto histórico com a finalidade de lembrar e reconhecer essas trajetórias como elementos fundamentais para a reparação histórica do povo Avá-Guarani. Não somente para rememorar o passado, mas para que possam compreender como esses processos impactam diretamente a realidade atual dos Guarani nesta região, incluindo aspectos relacionados à sua saúde mental, afetada por violências históricas, perda territorial, violação de direitos e atentados à vida.

3.2. O racismo do dia a dia: o caso Avá-Guarani na região de Guaíra-PR

Na região de Guaíra, o povo Avá-Guarani vive um contexto marcado por uma longa história de exclusão, perda territorial e invisibilização. A situação em que se encontra nosso parente Guarani revela como o racismo opera na vivência e no corpo indígena. Desde 1978, com a chegada da família Guarani do Cacique Cláudio Barros, a luta pela demarcação dos territórios ancestrais dos Avá-Guarani tem sido sistematicamente negada pelo Estado, expressão de um projeto colonial que atravessa gerações, apagando existências e deslocando os verdadeiros originários de suas terras, colocados injustamente no lugar de invasores.

Rodrigo Luis Tupã, neto de Cláudio Barros, relata que quando eles chegaram em Guaíra foram morar em um lugar chamado Karumbey, que hoje se tornou um bairro, com algumas famílias Guarani ainda presentes no local. A família Barros se mudou para a retomada de Tekohá Porã em 2002, onde até hoje a maior parte da família está morando, um território pequeno no meio da cidade. Desde que a família chegou, passaram muitas violências, fome e negação de direitos. Nessa perspectiva, os Avá-Guarani

carregam uma dor coletiva, e continuam a vivenciar as mesmas violências que seus ancestrais e os antepassados enfrentaram. Violência, dor e abandono.

Dados recentes da Fiocruz [9] destacam o adoecimento intenso dos povos indígenas. As taxas de suicídio entre jovens de 15 a 29 anos são alarmantes, chegando a até 73,75 casos por 100 mil habitantes em regiões como Norte e Centro-Oeste, quase dez vezes acima da média nacional. Além disso, a Fiocruz aponta que 64% desses suicídios ocorrem na faixa etária de 10 a 24 anos, um padrão bastante distinto do observado na população em geral. No Paraná, desde 2020 há relato de um aumento preocupante nos casos de suicídio, tentativas de suicídio e automutilação entre os povos indígenas. Essa situação vem despertando alerta entre os profissionais que atuam diretamente na saúde dessas comunidades.

É importante compreender que o sofrimento indígena não é unicamente resultado de doença patológica, o sofrimento indígena também vem das desigualdades sociais, do racismo e do abandono histórico do Estado, do genocídio e etnocídio. Ainda de acordo com o relatório da Fiocruz [9], os povos indígenas enfrentam diariamente a frustração devido à exclusão sofrida no ambiente educacional, no trabalho, à discriminação, preconceito, xenofobia, conflitos territoriais, luto pelos parentes assassinados e à falta de políticas públicas – fatores que contribuem para um sofrimento contínuo, sem trégua. São violências que partem de uma dimensão estrutural e institucional, que se manifestam por meio de agressões verbais nas ruas e nas redes sociais, na omissão ou negação de direitos básicos, como saúde, educação, e o reconhecimento de seus territórios tradicionais, assim como através da criminalização das lideranças e a invisibilização dos saberes tradicionais.

Além disso, o próprio Estado brasileiro, ao não avançar na demarcação dos territórios tradicionais e ao adotar políticas que favorecem o agronegócio, contribui para o aprofundamento das desigualdades e da exclusão. O racismo institucional se revela

nas escolas, nos postos de saúde, nas delegacias e nos serviços públicos, onde os indígenas são tratados com descaso. Na minha pesquisa de Iniciação Científica, realizada em 2022 e intitulada “Representação Midiática dos Avá-Guarani na Região de Guaíra: Sentidos de Marginalidade e Sofrimento” [10], analisei o avanço do preconceito e do racismo contra os Avá-Guarani na região oeste do Paraná.

Nessa pesquisa, identifiquei que a intensificação do preconceito contra os Avá-Guarani na região foi se agravando a partir de 2013, com a fundação da Organização Nacional de Garantia ao Direito de Propriedade (Ongdip) por proprietários rurais das cidades de Guaíra e Terra Roxa. Essa organização passou a atuar de maneira incisiva por meio de sites e redes sociais, promovendo campanhas sistemáticas contra os povos indígenas, contra a Funai e contra os direitos territoriais dos Avá-Guarani.

A atuação da Ongdip influenciou discursos semelhantes em outras regiões do Brasil, amplificando a disseminação de ideias preconceituosas e o discurso de ódio. As redes sociais tornaram-se canais ativos na propagação de mensagens racistas, associando a presença indígena à ideia de atraso ou obstáculo ao progresso. Os indígenas passaram a ser rotulados como invasores, o que contribuiu para a naturalização de violências simbólicas e físicas. A propaganda anti-indígena resultou no aumento de agressões verbais, ameaças a lideranças, e em casos extremos, como atropelamentos e assassinatos registrados em áreas urbanas.

Esse cenário de violência provocou impactos significativos na saúde mental da juventude indígena. Como destaca Carriconde [11], o avanço do agronegócio sobre territórios tradicionais, aliado à ausência de políticas públicas de apoio e à falta de perspectivas de futuro, tem agravado o sofrimento psíquico entre os jovens Avá-Guarani, contribuindo para o aumento alarmante de casos de suicídio. Trata-se de um sofrimento que não é individual, mas coletivo e histórico, refletindo as marcas profundas do racismo estrutural.

No ambiente escolar, as crianças e adolescentes indígenas enfrentam rotineiramente discriminações por parte de professores e colegas. Há registros de situações em que direitos básicos, como a merenda escolar, foram negados. Essa constante exclusão tem provocado um grave adoecimento entre os jovens Avá-Guarani, principalmente aqueles que estudam na cidade. Não é possível ter saúde mental onde os sentimentos de deslocamento e rejeição estão presentes diariamente em suas vidas; as crianças não se sentem reconhecidas como cidadãos de direitos, ou nem mesmo conseguem compreender essa rejeição vivenciada.

Diante desse quadro, é urgente refletir sobre o racismo contra os povos indígenas, o qual se expressa por violências explícitas, por diversas negligências, por indiferença social, por silêncios institucionais, por ausência de escuta e no desrespeito ao direito à vida. Convido todas e todos os profissionais a realizarem a leitura atenta das Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas (os) junto aos Povos Indígenas [12], publicadas pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP) por meio do Centro de Referências Técnicas em Psicologia e Políticas Públicas (CREPOP). Esse material é um instrumento fundamental para ampliar nosso olhar, desconstruir estereótipos e fortalecer práticas que respeitem os direitos, os saberes e os territórios dos povos indígenas.

3.3. Além dos estereótipos: racismo, invisibilidade, apagamento e resistência indígena

Entrei na universidade em 2019, naquele momento ainda carregava o peso de ser a primeira mulher da família a ocupar esse espaço, sendo falante da língua guarani e pertencente ao território dos Avá-Guarani. Eu saí de um território de luta, onde vivíamos diversas violências em silêncio, lugar invisível diante da sociedade e poder político. Ao passar do tempo, fui percebendo que nada mudou, porque na universidade a minha voz continuava apagada; eu estava lá, mas ninguém me via, eu falava, ninguém me ouvia. O que eu falava não importava, a não ser que uma não indígena afirmasse a minha fala. Isso me incomodava muito:

por que tem que ter uma pessoa, que não vive a minha realidade, afirmando a veracidade do que estou falando? Me doía contar o que vivo e não ser ouvida.

Ao longo da trajetória fui entendendo que os não indígenas, na verdade, pararam no tempo. Ainda pensam que não sabemos falar português, que moramos no mato, vivemos pelados, usamos cocar todos os dias, que vivemos de caça, vivemos na oca e tantos outros pensamentos ultrapassados. Eu pensava: por que as pessoas não indígenas pensam sobre nós dessa forma? E assim fui compreendendo que, na verdade, os não indígenas desconhecem a história dos indígenas, a história verdadeira dos originários e, conseqüentemente, negam sua própria história. Porque falar do território brasileiro é falar dos povos indígenas.

Veja bem, não estou falando que todos são indígenas, estou dizendo que o Brasil é território indígena e isso precisa ser valorizado e reconhecido. Nosso povo contribuiu e ainda contribui para culturas, saberes, alimentos, geograficamente, na arquitetura, nos conhecimentos que hoje estão presentes na casa de cada família. Todos nós conhecemos chá para gripe, todos nós comemos comida feita de milho, usamos erva-mate, usamos rede... são todos dos povos indígenas.

A partir do momento que compreendi a dimensão do apagamento sobre nós, fui tentando me encontrar nas literaturas dos escritos por parentes, na pesquisa de autoria indígena, nas rodas de conversa, nos projetos de extensão, e fui buscando apoio de outros parentes indígenas, pesquisadores e estudantes. Nesse caminho, ouvi e li pela primeira vez o que a pesquisadora e psicóloga Geni Nuñez dizia: os povos indígenas, historicamente, não foram reconhecidos como sujeitos racializados, o que dificulta até hoje o entendimento da sociedade e da própria academia sobre o racismo que vivemos na pele. Assim, fui entendendo como o racismo aparece e afeta a vida de uma pessoa indígena. A escrita da parenta Geni Nuñez me ajudou a dar sentido aos questionamentos que ecoavam em mim.

Entendi por que, ao debater a Lei 11.645/2008, sempre se

apaga os indígenas, pois ela também inclui a sua cultura e a sua história. As justificativas para essa invisibilidade são que não conheciam a cultura indígena, a ausência de material adequado na escola e universidade, ou que é difícil trabalhar a questão indígena. E assim, comecei a luta contra o projeto colonial, porque o racismo que afeta o povo indígena é um projeto com o objetivo de nos silenciar, apagar, desumanizar. Que tenta constantemente negar nossa existência, nossa história, nossas línguas, nossos saberes, nossa espiritualidade e nosso direito ao território.

Esse projeto de segregação está em diversas frentes, as quais podemos observar nas políticas públicas que nos excluem, na escola que não ensina sobre nós, na universidade que não nos escuta, na saúde que não compreende nosso modo de viver, e até na mídia que nos representa de forma estereotipada (ou nem sequer nos representa) e ainda tenta nos fazer acreditar que não pertencemos a lugar nenhum, quando, na verdade, somos os primeiros povos desta terra.

Minha luta dentro da universidade também passou a ser por outros parentes que ainda virão, para que não precisem passar pelo mesmo apagamento. A cada passo, fui percebendo que a resistência não está apenas na fala ou na denúncia, mas também no ato de existir, de ocupar espaços, de escrever, de pensar com nossos próprios referenciais. Porque lutar contra o racismo que atinge os povos indígenas é também lutar por memória, por território, por dignidade e por futuro. Não é só sobre mim, é sobre nós. E essa luta continua, todos os dias. Enquanto você lê essa escrita, um de nós, indígena, está sofrendo as consequências do racismo, seja na escola, na cidade, no território, no atendimento por profissionais de saúde.

Quero evidenciar aqui que os trabalhos realizados sobre a questão indígena na escola, colocando crianças não indígenas fantasiadas de “índio” com cocar de papel EVA na cabeça, não representam nossa cultura; eles reproduzem estereótipos e racismo. Foram essas práticas preconceituosas que, nos espaços em que venho realizando trabalho enquanto indígena e profissional,

me levaram a questionar. Temos avançado aos poucos, mas de forma lenta.

Porque continuamos presenciando, no espaço de fala, a permanência e fortalecimento de não indígenas a falar por nós. A eles pagam *pró-labore*, enquanto para nossos indígenas, mesmo sendo convidados, nem sequer recebemos ajuda de custo. Essa escolha também reforça a lógica da colonização de que o saber legítimo ainda está no corpo do outro, e é uma reprodução direta da hierarquia que coloca nossos conhecimentos como inferiores, que nos trata como convidados sem valor, mesmo quando falamos de nossas próprias vivências e territórios. Para nós, não é só questão financeira, é sobre o valor simbólico. É sobre quem é visto como especialista, como detentor de saber, com direito de ser ouvido, e quem é constantemente silenciado.

Ainda ouvimos das pessoas, até da própria instituição, que devemos fazer tudo de forma voluntária, em nome de “dar visibilidade” ao nosso povo. Essa fala, que parece inocente, reforça a ideia de que o nosso tempo, a nossa presença e o nosso conhecimento não têm valor. Como se falar sobre nossa própria história fosse um favor que fazemos à sociedade e não um trabalho legítimo, fruto de estudo, vivência e resistência. Nos pedem que façamos palestras, oficinas, participações em eventos, falas em mesas, sempre sem receber nada em troca e ainda com o discurso de que estamos “sendo vistos”.

Lembremos que a visibilidade sem reconhecimento, sem valorização concreta, sem retorno digno, não é visibilidade, é exploração. É importante também lembrar que a visibilidade, sem condições reais para existir com dignidade, também adoece. Porque enquanto nos pedem para dar visibilidade ao nosso povo, continuam invisibilizando nossas necessidades, nossos direitos e nosso valor como profissionais, como intelectuais e como sujeitos de saber. Em outros momentos, querem que a gente se apresente como o “índio imaginário”, com cocar e pintura, para sermos ouvidos e reconhecidos, como se nossa existência só fosse válida dentro da fantasia construída pelo olhar colonizador.

Em 2023, vivi um dos momentos mais difíceis dessa luta, quando fui convidada para um evento sobre antirracismo. Todos os convidados falaram, menos eu, a única indígena presente. Quando me posicionei e denunciei o apagamento e o silenciamento, dizendo “isso também é racismo”, fui julgada, questionada na minha dor. Me disseram que uma pessoa não indígena, que “representa indígena” na universidade, já havia falado por mim. Estamos gritando há bastante tempo “nada sobre nós sem nós”.

Foi também ouvindo a psicóloga e pesquisadora Geni Nuñez que fui entendendo por que esse tipo de violência se repete. Geni explica que uma grande parte dessa invisibilidade vem dos estudos antropológicos, que sempre disseram à sociedade que os povos indígenas sofrem preconceito cultural e não por questão de raça. Esse discurso da antropologia colonial também influencia os desafios de se debater o impacto do racismo contra os indígenas nos estudos de relações étnico-raciais e nos debates sobre antirracismo.

Além disso, a história oficial do Brasil insiste em nos tratar como um passado distante, como se fossemos povos extintos, primitivos, apagados. Isso naturaliza a exclusão e sustenta o racismo estrutural que atravessa nossos corpos, nossos territórios e nossas subjetividades desde 1500. Quando dizemos que sofremos racismo, é para dar nome à dor que sentimos cada vez que nos perguntam “você é indígena mesmo?” ou dizem “nem parece”, como se nossa identidade só pudesse ser reconhecida se corresponder a um estereótipo. Já se perguntou por que quase nunca se fala sobre os povos indígenas nos espaços que você frequenta? Esse silêncio tem raízes... raízes coloniais, racistas, invisibilizadoras.

A parente Célia Xakriabá denuncia que o racismo contra os povos indígenas não é apenas explícito, é também simbólico, institucional e cotidiano, aparecendo quando tentam deslegitimar nossa identidade, exigindo que pareçamos uma fantasia para sermos reconhecidos, ou quando nos excluem dos espaços de decisão política, acadêmica e institucional. É esse racismo que

adoece, que marginaliza, que silencia nossa existência. E aqui eu peço licença para repetir a pergunta de Célia: você já imaginou o que é ser negado de existir, ser apagado, ser invisibilizado?

Na verdade, só quem vive sabe o que isso significa. E você do outro lado, o que pode fazer? Pode escolher ouvir, imaginar e caminhar junto com a nossa luta, caminhar juntos e fazer juntos, **com** a gente. Porque quem faz por nós e fala por nós já tem muito, mas você pode fazer diferente.

3.4. A violência das palavras afeta nosso corpo indígena

Para o povo Guarani, as palavras podem curar, mas também podem matar; o que o outro fala pode adoecer. Entendemos que cuidar é coletivo, e cuidar com as palavras é um cuidado coletivo dentro da perspectiva do Bem Viver Guarani, o Teko Porã. Meu avô, Joaquim Martins, Guarani Ñandeva, com sua sabedoria de mais velho orientava comunidade e pais a evitar usar ñee mbyasy (palavra ruim ou que causa dor) com seus filhos, pois isso poderia levar a um ñemyrõ (tristeza profunda), conhecida como depressão na literatura.

Nossos mais velhos orientam que palavras que adoecem podem influenciar no sofrimento da pessoa, até levar ao adoecimento espiritual e, conseqüentemente, ao suicídio. Principalmente as crianças e os jovens que estão conhecendo o mundo, pois estão em desenvolvimento, vivendo um momento de fragilidade. Essa orientação é repassada de geração para geração, sobre a importância de ter compromisso e cuidado com as palavras que soltamos sobre o outro. O que quero dizer é que, para nós Guarani, a palavra tem seu poder. Por isso, temos o costume de sair e ir embora para não soltar palavras que vão ferir o outro, ou ainda quando não temos como discordar respeitosamente. Nesse sentido, a cosmologia e costume do povo Guarani têm muito a contribuir para transformar palavras que inferiorizam o outro, pois cuidar das palavras que soltamos é um cuidado de saúde e do bem viver coletivo.

Convido a todos para que possamos fazer a transformação das palavras como semente de reexistência, para que nossos filhos e filhas, e os filhos e filhas dos nossos filhos, possam contar outras histórias com outros sentidos, outros mundos possíveis, onde se respeite a alteridade do outro e sua cultura. Na minha atuação como professora bilíngue nas retomadas Avá-Guarani, em Guaíra, nas Tekohá Porã, tive a oportunidade de conviver de perto com as crianças da comunidade e testemunhei muito sofrimento de crianças Avá-Guarani devido às palavras e comportamentos racistas.

Para os povos Guarani, a palavra ñee é alma coletiva; ñee tem espírito, o ayvu, e quando se adocece, o que adocece é o ayvu, o nosso espírito. As crianças Avá-Guarani relataram que, na escola, indígenas eram chamados de bicho do mato, índio preguiçoso, atrasado e sujo. Por vezes, eram proibidas de entrar na sala de aula, professores gritavam por elas falarem em guarani ou estarem com calçados sujos de barro, colegas zombavam das suas roupas, seus cabelos, seus nomes indígenas e do lugar onde moravam. Foram empurradas, insultadas, feridas fisicamente. A cada dia, surgia um novo relato: professores afirmando que a escola não era lugar para crianças indígenas, punições por não conseguirem pronunciar corretamente o português, sem que ninguém se perguntasse “como se espera que pronuncie bem uma língua que não é a sua?”. Eu pergunto: é possível sobreviver a essa violência?

Essas violências, como analisa Frantz Fanon [13], afetam profundamente a subjetividade das crianças e jovens, pois o racismo, nesses contextos, não é apenas externo. É também subjetivo, afeta a autoimagem, o modo como essas crianças se relacionam consigo mesmas e com o mundo. Fanon nos lembra que a linguagem não é neutra, carrega marcas do poder, define lugares sociais e sustenta hierarquias coloniais que atravessam corpos, histórias e afetos. Que afeto tem se oferecido ao corpo indígena? Às crianças indígenas?

Destaco que o racismo linguístico e o racismo recreativo

são um dos mais persistentes e normalizados em nossa sociedade. Expressões como índio, tribo, selvagem, preguiçoso e vagabundo seguem sendo reproduzidas em discursos institucionais e populares, contribuindo para a desumanização dos povos originários e reforçando a ideia de que somos atrasados, homogêneos ou pertencentes a um passado distante. Sabe aquele ditado “uma piada só é piada de verdade quantos todas as pessoas riem”? Se a piada é sobre etnia, cultura, fenótipo, jeito de falar... não é piada, é preconceito, é discriminação, é racismo. São palavras que afetam a saúde, a autoestima e a própria possibilidade de existência da pessoa indígena. Essa violência também se reflete na clínica, quando olhares e palavras supostamente neutras carregam julgamentos sobre o modo de ser indígena.

O não reconhecimento dos saberes indígenas, das práticas ancestrais de cuidado e das cosmologias diversas revela o quanto ainda falta à Psicologia avançar no compromisso com a justiça epistêmica e a escuta das diferenças para uma prática sensível e intercultural. Falar de racismo contra indígenas exige implicação. Não basta estudar seus efeitos sem reconhecer sua presença no cotidiano, nas instituições, nos discursos e nas práticas profissionais. Devemos agir de forma antirracista na prática, ressignificar palavras preconceituosas e racistas, defender os direitos indígenas, se posicionar diante de atos racistas na sociedade, na clínica, nas instituições, e conscientizar pessoas ao nosso redor sobre o impacto dessas violências.

Apresento aqui algumas palavras racistas comuns contra indígenas para que possamos refletir sobre sua presença em nosso imaginário social, da importância de desconstruí-las e transformá-las em nossas vidas pessoais e profissionais, pois essas palavras contribuem para a violência e o adoecimento das pessoas indígenas:

1 . Índio: expressão carregada de preconceito, eurocentrismo e discriminação, que reforça o estereótipo da homogeneidade e da inferioridade. Inventado por Colombo ao achar que havia chegado à Índia, o termo apaga a diversidade de mais de 300

etnias indígenas. Os próprios indígenas defendem o uso de INDÍGENA ou ORIGINÁRIO, que significa natural do lugar, e o nome específico da etnia, como Guarani, Kaingang e Xetá.

2. Tribo: termo pejorativo usado para inferiorizar a diversidade e especificidade dos povos indígenas, fruto da visão colonial. É mais adequado usar povo, comunidade ou o nome específico da etnia.

3. Rituais indígenas são do demônio: pensamento racista que deslegitima a espiritualidade indígena, impondo a religião cristã como única verdade e apagando saberes ancestrais.

4. Falso índio ou invasores: expressão racista usada para negar a identidade indígena, comum em discursos de setores conservadores que tentam deslegitimar os direitos territoriais.

5. Índios comem gente: estereótipo violento do período colonial, ainda presente, que serve para justificar violência e manter o distanciamento entre indígenas e a sociedade.

6. Índio é vagabundo: expressão que desvaloriza a organização do trabalho indígena, ignorando sua concepção própria de trabalho voltada para a sobrevivência e o cuidado coletivo.

7. Índios gostam de beber: estereótipo que ignora as causas históricas e sociais do alcoolismo entre indígenas.

8. Índio vive no mato: visão racista que nega a presença urbana dos indígenas, ignorando que milhares vivem em cidades e universidades, afirmando sua identidade.

9. Minha bisã foi pega no laço: narrativa machista e racista que romantiza violência contra mulheres indígenas e reforça a dominação colonial.

10. Índio selvagem/ primitivo: visão estereotipada que ignora a contemporaneidade e a riqueza cultural dos povos indígenas.

Além desses termos, é fundamental estar alerta com palavras que, mesmo ditas como elogio, carregam racismo e preconceito, como “você é tão inteligente para ser indígena” ou “você fala muito bem o português para ser indígena”. Elas revelam a expectativa colonial de inferioridade e precisam ser questionadas.

Escrevo estas palavras porque carrego no corpo e na memória muitas dessas violências. Já ouvi elogios que me feriram, senti julgamentos em olhares e silêncios, e tive que provar que posso estar na universidade, na cidade e na Psicologia sem deixar de ser indígena. Hoje, recuso essas narrativas, nomeio o que antes doía em silêncio e transformo essa dor em palavra, gesto político e escrita que resiste.

3.5. Como a Psicologia pode contribuir com a luta dos povos indígenas

Como profissional da Psicologia é importante se questionar sobre qual escuta nos referimos quando falamos de indígena. Será que de fato está sendo feita a escuta dos povos indígenas ou estamos escutando apenas o que queremos? Ao refletir sobre o sofrimento indígena, é necessário compreender que a dor de uma pessoa indígena envolve processos de tristeza, angústia, desamparo e, sobretudo, de rupturas. Não apenas física, mas simbólica, pois esse corpo também é um lugar de expressão da subjetividade, o sofrimento o atravessa de forma integral. Por isso, torna-se fundamental perguntar “que experiências têm gerado consequências traumáticas nas vidas dos povos indígenas?”. E diante desse questionamento pensar esse corpo território, a partir da especificidade de cada povo, da cosmovisão, da construção do ser e do mundo de cada povo.

O documento Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas (os) junto aos Povos Indígenas [12] indica que o fazer saúde deve estar fundamentado no estabelecimento de uma rede de compromissos e corresponsabilidades em favor da vida, bem como na formulação das estratégias necessárias para que essa rede se efetive. A atuação dos profissionais deve respeitar a autodeterminação, território, cultura e língua desses povos. Entre os caminhos possíveis, destaca-se a importância da escuta como ferramenta para a construção de relações horizontais, promoção do protagonismo indígena, fortalecimento das identidades e fomento de políticas públicas interculturais. Além disso, a Psicol-

gia pode contribuir no enfrentamento de conflitos interculturais, apoio a equipes de saúde e educação, formação política de jovens indígenas e promoção do bem viver comunitário, sempre pautada em uma perspectiva ética, comunitária e comprometida com os direitos humanos [12].

Essas diretrizes de orientação do trabalho da Psicologia reforçam que atuar junto aos povos indígenas não é somente um viés técnico, mas ético, político e histórico. Exige a desconstrução de paradigmas coloniais, abertura para escutar outras epistemologias e o compromisso com a justiça social. E isso inclui o compromisso ético da Psicologia para com os efeitos subjetivos do racismo que produz sofrimento, culpa, vergonha, medo e que adoecce a pessoa indígena de forma silenciosa. Quando nossos modos de existir não são reconhecidos, nossos saberes são deslegitimados e nossas dores não são compreendidas; isso também é violência. Por isso, nomear esse racismo para uma pessoa indígena é um passo importante, mas é fundamental também que quem está do outro lado reconheça essa realidade. E assim romper com o silêncio imposto e cuidar da saúde mental indígena com compromisso, com escuta verdadeira e com abertura para outros modos de ser, sentir e viver.

Reconhecer o racismo contra os povos indígenas, em suas múltiplas expressões históricas e contemporâneas, é também reconhecer a continuidade das violências coloniais que seguem se manifestando sobre nossos corpos, territórios e saberes. Essa realidade é visível na vivência do povo Avá-Guarani, em Guaíra, especialmente quando consideramos as dificuldades de acesso às políticas públicas, a ausência de demarcação de terras, a constante invasão dos territórios por latifundiários e os ataques aos direitos assegurados pela Constituição Federal de 1988. Por isso, reafirmo a importância de trazermos esse debate para o campo da Psicologia e a necessidade urgente de que a categoria reconheça que o racismo que atinge os povos indígenas não é simbólico: é estrutural, institucional e letal.

Quero aqui relembrar três princípios fundamentais do

nosso Código de Ética Profissional [14] que nos orienta quanto ao compromisso ético da nossa atuação:

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.

Além do Código de Ética, temos também a Resolução CFP nº 018/2002 [15], que nos convoca a não sermos coniventes com nenhuma prática racista, a não nos omitirmos diante das violências raciais e a exercer nossa profissão com um compromisso ético e crítico frente às desigualdades. Essa resolução estabelece que:

Art. 1º - Os psicólogos atuarão segundo os princípios éticos da profissão contribuindo com o seu conhecimento para uma reflexão sobre o preconceito e para a eliminação do racismo.

Art. 2º - Os psicólogos não exercerão qualquer ação que favoreça a discriminação ou preconceito de raça ou etnia.

Art. 3º - Os psicólogos, no exercício profissional, não serão coniventes e nem se omitirão perante o crime de racismo.

Art. 4º - Os psicólogos não se utilizarão de instrumentos ou técnicas psicológicas para criar, manter ou reforçar preconceitos, estigmas, estereótipos ou discriminação racial.

Art. 5º - Os psicólogos não colaborarão com eventos ou serviços que sejam de natureza discriminatória ou contribuam para o desenvolvimento de culturas institucionais discriminatórias.

Art. 6º - Os psicólogos não se pronunciarão nem participarão de pronunciamentos públicos nos meios de comunicação de massa de modo a reforçar o preconceito racial.

O Código de Ética e a Resolução devem ser compreendidos também como um conjunto de diretrizes que orientam a desconstrução do racismo linguístico, um compromisso ético que atravessa nossa atuação profissional e nossa existência como pessoas em sociedade. Enquanto profissionais da Psicologia, somos responsáveis por oferecer escuta qualificada, acolhimento e cuidado que respeitem a subjetividade e a história de cada sujeito.

Quando reproduzimos estereótipos ou desvalorizamos a fala de uma pessoa indígena, seja corrigindo seu português, ignorando sua língua materna ou questionando sua identidade, deixamos de escutar com sensibilidade e produzimos mais sofrimento. Isso não é apenas uma falha técnica, é uma violência. Enquanto pessoas, temos a responsabilidade de rever nossos imaginários coloniais, pois o racismo não está apenas nas leis ou nas instituições, mas também nas pequenas frases, nos silêncios, nos olhares e nas palavras que escolhemos. Desconstruir essas formas de opressão é cuidar do outro e também de nós mesmos, é abrir espaço para relações mais justas, plurais e humanas. É, como dizem os mais velhos do meu povo, precisar aprender a falar sem ferir e a escutar com o coração.

3.6. Memória, luta e o Bem Viver: corpo território da Yvoty

Para descerramento da escrita, apresento brevemente a minha trajetória de luta até aqui. Sou Ana Lucia Ortiz Martins, mulher indígena do povo Guarani Ñandeva, mãe, irmã, tia, esposa, poeta, ativista e psicóloga formada pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Meu nome em guarani é Yvoty, que significa flor. Sou colaboradora da Comissão Permanente Étnico-Racial, desde 2022, e do Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas (CRP-PR), espaço construído com outros parentes na luta por escuta, visibilidade, reconhecimento e presença.

Minha formação se inicia no território, depois passa pela perspectiva acadêmica e política, foi e continua sendo atravessada por vivências em diferentes espaços de fortalecimento indígena e não indígena. Nasci na Terra Indígena Porto Lindo, em Mato Grosso do Sul, onde cresci ouvindo os cantos dos meus avós, os mboraí, tomando kaa'y à beira do fogo e aprendendo com meu xeramõi Joaquim Martins os caminhos do Bem Viver. Meu avô foi o guardião da cura do fogo que, infelizmente, quando ele faleceu levou junto.

Do lado materno, as mulheres da minha família são guardiãs dos saberes das ervas medicinais, dos artesanatos e dos rituais que sustentam nosso modo de vida Guarani. Minha avó Antonina Vera é guardiã da cura através de plantas, que foi repassada para minha mãe e que foi repassada para mim. Elas, mulheres da minha família, são conhecedoras de sabedoria de cura, tanto das plantas, quanto dos alimentos, artesanatos, rituais e danças. Do lado paterno, tive vivência e saberes ligados à roça Guarani, onde aprendi desde cedo o valor da terra, do cultivo e dos alimentos tradicionais Guarani.

Desse território migrei em 2007 para o território de retomada Avá-Guarani, a Tekohá Porã, em Guaíra, no Paraná, onde nasceram meus filhos e onde construí uma trajetória de luta e resistência que une educação, cuidado, escuta e acolhimento. Ali, entre grandes plantações de soja e milho, resistem mais de

17 tekohá espalhadas pelos municípios de Guaíra, Terra Roxa e Altônia. Em meio à precariedade e invisibilidade, a presença Guarani segue viva, por baixo da terra vermelha, nos cantos, nas palavras, nas sementes.

Foi nesse território que iniciei meu primeiro trabalho como professora no Programa Paraná Alfabetizado, entre os anos de 2008 e 2009. Eu, jovem, acreditava que ali estaria para ensinar, mas logo entendi que, naquele chão sagrado, com os mais velhos da comunidade Avá-Guarani, o verdadeiro papel da educadora era escutar. Escutar com o corpo inteiro, com o coração aberto, com humildade.

Os encontros não aconteciam em sala de aula, com quadro e carteiras enfileiradas, mas ao anoitecer, na casa de reza, o opy, lugar onde a espiritualidade, a memória e o ensinamento dos antigos se entrelaçam. Ali, aprendi muito mais do que as letras do alfabeto, aprendi sobre o cuidado com a palavra, sobre o silêncio necessário para ouvir o outro, sobre o tempo das coisas, sobre o Teko Porã, o Bem Viver Guarani. Ali aprendemos no ritmo do coletivo e que alfabetizar não é só ensinar a ler e escrever em português. É, antes de tudo, reconhecer os saberes que já existem em cada pessoa, além de valorizar a língua materna, o Guarani, como expressão viva de uma forma própria de ver o mundo.

Ao longo da minha caminhada com o povo Avá-Guarani, trabalhei também como mbo'ehára Guarani, ensinando às crianças a escrita da nossa língua-mãe no papel. Porque hoje, a luta também é com o papel e a caneta, e registrar o nosso conhecimento é necessário. Por muitos anos, nossas aulas aconteciam na casa de reza, lugar de força, espiritualidade e sabedoria. Depois, conseguimos construir uma escola provisória e foi ali que seguimos plantando a semente do ñee guarani, fortalecendo a língua, a memória e a identidade do nosso povo. Na nossa cultura, a palavra é semente antiga, de modo que a oralidade nos guia há muito tempo, desde antes de qualquer universidade existir. O ñemon-gueta, esse sentar em roda para conversar, já era nosso jeito de aprender e de cuidar muito antes de alguém chamar isso de “roda

de conversa”. É assim que partilhamos o chimarrão, o tereré e o alimento.



É desse lugar que chego à universidade e a minha trajetória na Psicologia nasce nesse contexto de luta e resistência. Levei comigo os cantos, os saberes, a espiritualidade, o respeito aos mais velhos, a luta dos meus e fui tensionar o saber colonial, lutando para que os conhecimentos indígenas sejam respeitados e reconhecidos como ciência milenar. Nessa caminhada me tornei pesquisadora de Iniciação Científica por três anos consecutivos. A primeira pesquisa que realizei abordou a representação midiática dos Avá-Guarani na região de Guaíra e os sentidos de marginalidade e sofrimento. A segunda investigou as políticas afirmativas para pessoas negras na UEL. E a terceira pesquisa, já mais amadurecida, tratou da trajetória de estudantes indígenas, do ingresso ao egresso, na Psicologia pelas ações afirmativas nas universidades estaduais do Paraná.

Em 2022, atuei em uma formação continuada para coordenadores de equipes multidisciplinares e membros da Rede Socioassistencial da Educação no município de Londrina-PR, cujo objetivo era combater o preconceito e o racismo contra estudantes indígenas nas escolas. Foi nesse trabalho que iniciei meus estudos mais aprofundados sobre racismo contra indígenas e a identidade indígena. Participei ainda de projetos de extensão na UEL, como o “Redes Digitais de Saberes de Anciãs e Anciãos In-

dígenas”. Realizei palestras, oficinas e rodas de conversa sobre saúde mental indígena, identidade, racismo e espiritualidade, trazendo para esses espaços a escuta coletiva e o respeito à ancestralidade. A prática do ñemongueta (roda de conversa), muito antes de ser institucionalizada como metodologia, já era vivida por nós: reunir-se em roda, falar e escutar com respeito, é nossa forma de cuidar do outro e de si.

Como estudante, em novembro de 2022, fui convidada a fazer uma fala na plenária do Conselho Regional de Psicologia do Paraná (CRP) na sede de Curitiba, sobre os impactos do racismo na vida dos povos indígenas, adoecimento de seus estudantes, conflitos territoriais dos Avá-Guarani e o aumento de suicídios entre jovens indígenas no Paraná. A partir dessa intervenção, o Sistema Conselhos de Psicologia se sensibilizou e passou a garantir a presença fixa de psicólogos e psicólogas indígenas em suas plenárias. Foi um passo importante para assegurar a escuta das nossas demandas em espaços decisórios. E no dia 31 de março de 2023 foi aprovado em plenária o Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas.



Desde então, assumi um compromisso ético e político com a transformação da Psicologia que olha para o território e a cultura como fatores que contribuem para nossa subjetividade, fazendo esse trabalho e contribuindo na discussão como colaboradora da Comissão Permanente Étnico-Racial e integrante do Núcleo. A

partir dessa atuação, já participei de diversos eventos levando ao debate a saúde mental dos povos indígenas, como plenárias da Psicologia Indígena em Brasília, organizadas pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP) em 2023, e na Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO), Regional do Paraná, que aconteceu em 2023, em Curitiba. Também participei do Acampamento Terra Livre (ATL), em 2024 e no mesmo ano participei da plenária de Psicologia Indígena, organizada pelo CFP, e de discussões sobre a avaliação psicológica de estudantes indígenas nas escolas de Londrina, entre tantos outros momentos de construção coletiva.

Em 2025, me formei em Psicologia, sendo a primeira mulher Guarani a concluir esse curso pela política afirmativa do vestibular indígena do Paraná. Atualmente, trabalho com psicologia social e clínica, com ênfase na psicoterapia intercultural, e também ofereço acolhimento voluntário aos parentes Guarani por meio do projeto “Coletivo Clínico Capim”. Além disso, trabalho com a formação intercultural e antirracista para profissionais não indígenas que atuam com povos originários e, assim, sigo colaborando na construção de políticas mais justas e respeitadas para um bem viver coletivo. Pois entendo que os sofrimentos psíquicos do nosso povo não estão separados das violências históricas que nos atravessam. A dor que sentimos não nasce apenas do corpo e da mente, também nasce da perda da terra, das expulsões, do racismo cotidiano, da proibição de falar nossa língua e da negação das nossas espiritualidades.

Por tudo isso, afirmo, não é possível concluir.

Não há como encerrar com pontos finais aquilo que ainda estamos vivendo, sentindo e resistindo.

Nosso tempo não é linear, é circular.

Nossos passos seguem em coletivo aos de nossos ancestrais, às lutas que não cessam, aos cantos que ainda ecoam, às palavras que curam e também às que ferem.

Estamos construindo outros modos de existir e cuidar, sem separar o corpo do território, a saúde da espiritualidade, a política da vida.

Seguimos sendo flor, raiz, reexistência.

REFERÊNCIAS

[1] Brasil, Ministério do Interior. (1968). *Relatório Figueiredo*. Ministério Público Federal. Recuperado em 11 de julho de 2025, de [://midia.mpf.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf](http://midia.mpf.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf).

[2] Sobrinho, A. A. (2014). *Guahyra: histórias, lendas e vida de Frei Pacífico* (1ª ed.). Mensageiro de Santo Antônio.

[3] Santos, B. de S. (2010). *A gramática do tempo: Para uma nova cultura política* (3ª ed.). São Paulo: Cortez.

[4] Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

[5] Comissão Guarani Yvyrupa. (2017). *Relatório sobre as violações de Direitos Humanos contra os Avá-Guarani no Oeste do Paraná*. Guaíra e Terra Roxa.

[6] Comissão Guarani Yvyrupa. (2013, 17 de julho). *Depoimento de Cláudio Barros, 93 anos, cacique em Guaíra (aldeia Tekohá Porã)* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=GFtVilAqkvl>

[7] Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). (2022, 27 de outubro). *40 anos de alagamento: povo Avá-Guarani luta para que sua história chegue ao STF*. Articulação dos Povos Indígenas. <https://apiboficial.org/2022/10/27/40-anos-de-alagamento-povo-ava-guarani-luta-para-que-sua-historia-chegue-ao-stf/>.

[8] Comissão Guarani Yvyrupa. (2025, 28 de junho). *Carta pública do povo Avá-Guarani no Oeste do Paraná a respeito do Acordo Parcial de Itaipu*. Comissão Guarani Yvyrupa. <https://www.yvyrupa.org.br/wp-content/uploads/2025/02/Carta-Publica-Ava-Guarani-Itaipu-baixa.pdf>.

[9] Gandra, A. (2024, 24 de fevereiro). *Fiocruz alerta para aumento da taxa de suicídio entre criança e jovem*. Agência Brasil. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2024-02/fiocruz-alerta-para-aumento-da-taxa-de-suicidio-entre-crianca-e-jovem>.

[10] Ortiz Martins, A. L. (2022). *Representação midiática dos Avá-Guarani na região de Guaíra: Sentidos de marginalidade e sofrimento* [Relatório final de projeto de iniciação científica, Universidade Estadual de Londrina]. Centro de Educação, Comunicação e Artes, Universidade Estadual de Londrina.

[11] Carriconde, G. (2021, 24 de junho). **Casos de suicídio aumentam entre jovens de comunidades indígenas no Paraná**. Brasil de Fato Paraná.

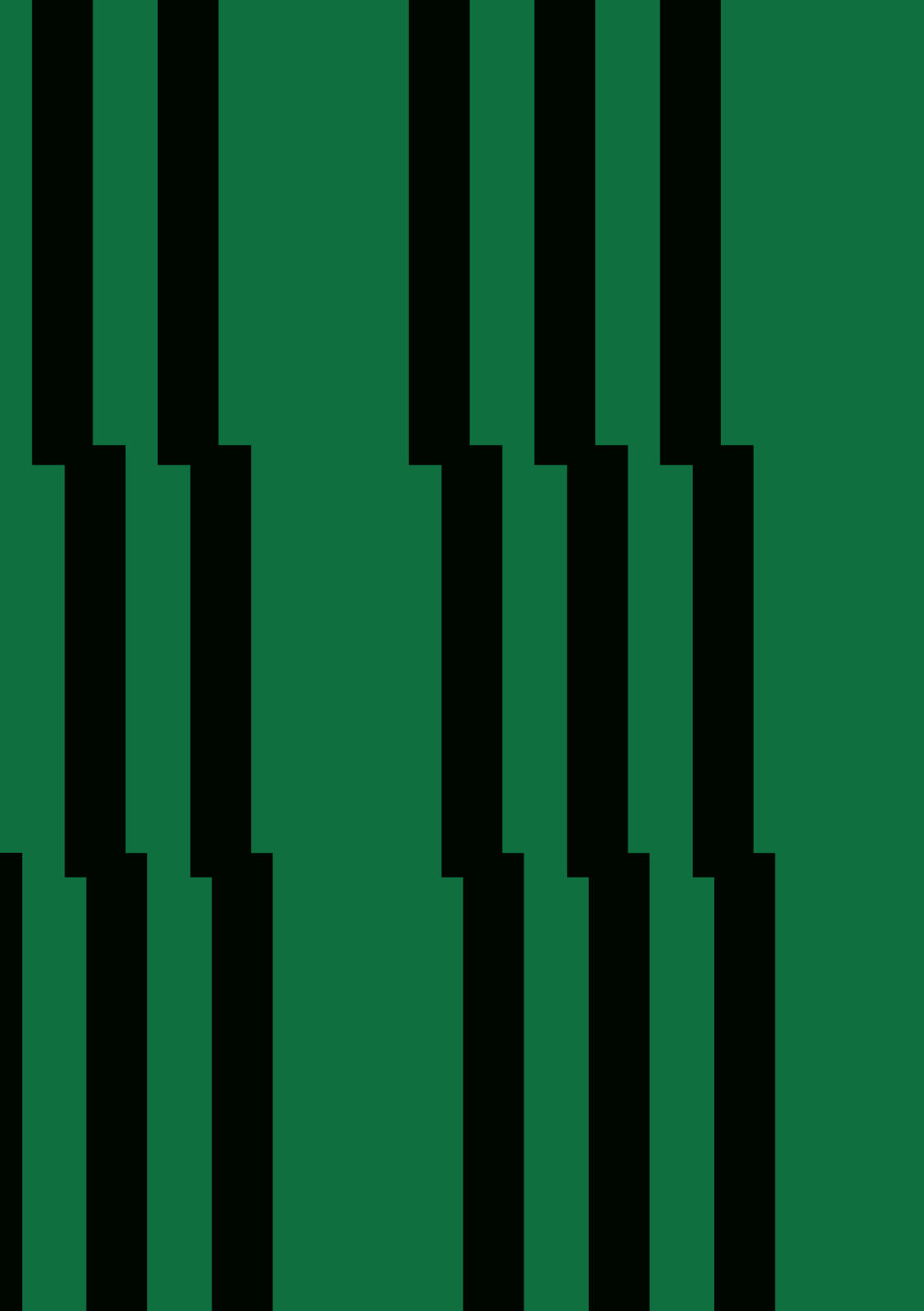
<https://www.brasildefatopr.com.br/2021/06/24/casos-de-suicidio-aumentam-entre-jovens-de-comunidades-indigenas-no-parana>

[12] Conselho Federal de Psicologia (CFP). (2022). **Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas (os) junto aos Povos Indígenas**. (1ª ed.). Conselho Federal de Psicologia.

[13] Fanon, F. (2018). **Pele negra, máscaras brancas** (3ª ed., R. da Silveira, Trad.). EDUFBA.

[14] Conselho Federal de Psicologia (CFP). (2005). **Código de Ética Profissional do Psicólogo**. Conselho Federal de Psicologia.

[15] Conselho Federal de Psicologia (CFP). (2002). **Resolução n.º 018/2002: Institui normas de atuação para os psicólogos em relação ao preconceito e à discriminação racial**. Conselho Federal de Psicologia.



**4. A VALORIZAÇÃO E
A IMPORTÂNCIA DOS
ARTESANATOS INDÍGENAS
SENDO TAMBÉM PODEROSA
FERRAMENTA TERAPÊUTICA:
UM APROFUNDAMENTO PELA PERSPECTIVA
DO WITRAL MAPUCHE**

ANANDA MAQUEHUE

“Nunca han podido eliminarnos y borrar lo que éramos de indígenas, porque somos la cultura del cielo y de la tierra, somos los antiguos descendientes y somos millones y aunque el mundo entero se desplome, nuestro pueblo seguirá viviendo aún más allá de el imperio de la muerte.”

(Junta de Apo ülmen del Futawillimapu, caciques mayores de las provincias de Valdivia, Osorno y Chiloé, 1991)¹

Minha contribuição e compromisso junto ao Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas é pela valorização e respeito dos nossos saberes, nossos direitos indígenas, nossa saúde e Bem Viver, nosso direito de ser e viver, de existir, por isso continuamos resistindo. Nossa luta é coletiva, pois é a luta de todos os povos indígenas, seja em qual parte do mundo eles estejam. Enfrentamos as consequências da colonização que atravessaram por gerações as famílias e os povos indígenas, todavia, não deixamos de existir e resistir e continuamos lutando com a força de nossos ancestrais, nossos saberes e nossa cultura. Temos diferentes realidades na vivência indígena, e dentro do Núcleo não é diferente.

Sou indígena Mapuche da cidade, nasci no Brasil, na zona rural de Moeda-MG, vim para Curitiba ainda na infância. Meu pai é Mapuche de território williche, nasceu no Chile em Chawrakawiñ (Osorno) e encontrou em Curitiba semelhança com seu território ancestral. Minha avó paterna nasceu e cresceu em comunidade, em Huamputue, San Juan de La Costa, assim como minha bisavó, bisavô e minha tataravó; já meu tataravô era Mapuche-Pewenche, por ele provém meu sobrenome Maquehue e pelos ancestrais Maquehuanos. Ele migrou para o território williche e casou com minha tataravó, formando sua família por lá. A identidade williche, costumes, práticas e tradição acompanharam meu pai e ele transmitiu aos seus filhos. Meu pai veio ao Brasil quando era jo-

1 O espanhol é hoje falado pelo povo Mapuche como resultado do processo colonial, com proibições e silenciamento das línguas maternas indígenas. Por isso, optamos por manter essa língua ao longo do capítulo, valorizando a proximidade com o povo Mapuche. Apesar do acesso atual à tradução, queremos que a pessoa leitora se permita sentir e relacionar-se com a diferença.

vem, na época da ditadura de Augusto Pinochet (1973-1990) em busca de melhores condições econômicas, sendo ele artesão e tecedor. Conheceu minha mãe, mulher negra e mineira, também de uma potente força ancestral e coragem, e então formou família por aqui. Meu pai aprendeu a tecer na adolescência e sustentou a família com seu trabalho no *witral*. Tenho a lembrança dele fazendo com os tecidos: pochetes, bolsas grandes e pequenas, moedeiros, carteiras, mochila, sandálias e alpargatas, cachecol, pulseiras e tiaras de cabelo e, além dos feitos em tear, fazia outras variedades de artesanatos. Mesmo nascendo no Brasil, eu tive acesso à minha cultura Mapuche, ela sempre esteve presente na minha casa e eu a aprendi através do meu pai desde criança. É preciso força e resistência estando distante do território ancestral, do nosso povo e vivendo na cidade. Mas com muito orgulho e *newen* continuamos, lutamos, mantemos e divulgamos nossa cultura indígena Mapuche.

No aspecto da cultura com o artesanato, nas casas em que morei sempre teve um espaço onde meu pai realizava seus trabalhos artesanais, acompanhado de músicas andinas e Mapuche. Na pré-adolescência, meu irmão e eu aprendemos a tecer no *witral*, dando continuidade a esse saber tradicional ancestral e muito valorizado pelo meu povo. Aprendi também a fazer outros artesanatos, como crochê, macramê e aqueles com matérias-primas dos povos originários do Brasil. Por isso, assim como meu pai, eu aprendi vários artesanatos e a tecer no *witral*.

Hoje, sou colaboradora da Comissão Permanente Étnico-Racial e membro do Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas do Conselho Regional de Psicologia do Paraná (CRP-PR). Sou psicóloga, artesã e *Ngürekafe* na arte têxtil com *witral* Mapuche. Sou pós-graduanda em Psicologia Social e comunidades. Atuo na área clínica com psicoterapia intercultural, em uma abordagem decolonial. Sou condutora de oficinas com arteterapia na perspectiva indígena, tanto Mapuche como em parceria com parentes de outros povos indígenas; uma das facilitadoras da Roda Terapêutica de Mulheres Intercultural: *Pu Domo Trawün*; participan-

te do Acampamento Terra Livre (ATL) indo junto com a delegação Comissão Guarani Yvyrupa e sendo voluntária nos atendimentos na Tenda da Saúde (Brasília 04/2024); fui uma das participantes na comitiva feminina que representou o Núcleo nas atividades sobre saúde mental indígena do Conselho Federal de Psicologia (CFP) no ATL (Brasília 04/2025) e participante representante do Núcleo na IV Marcha das Mulheres indígenas e 1ª Conferência Nacional das Mulheres Indígenas (Brasília 08/2025).

Este capítulo e participação neste livro tão importante dedico à minha tataravó Maria Isabel Melillanca Huentequeo, mulher indígena mapuche-williche. Seguimos na luta para que as mulheres indígenas não sejam mais invisibilizadas e silenciadas, que suas vozes ecoem cada vez mais forte e alcancem cada vez mais lugares e espaços, sejam respeitadas em seus corpos, territórios, direitos e sabedoria. Também dedico ao meu tio Manche Maquehue que em 2017 ancestralizou e deixou um profundo legado de vivências em sentido terapêutico com o *witral*. Que a Psicologia e a sua prática possa ser dentro das diversidades de culturas e saberes, incluindo, respeitando e valorizando os profundos Saberes Ancestrais e Milenares dos Povos Indígenas.

Marichiweu! Amulepe taiñ weychan!

4.1. Saúde mental e Bem Viver dos povos indígenas

Precisamos refletir sobre a baixa produção de trabalhos científicos com tema em saúde mental indígena e aqueles que são produzidos, os quais mostram uma carência em se aprofundar no tema, diferenciar as etnias e suas culturas, bem como costumes, práticas, língua, cosmovisão, tradições ancestrais e milenares, pois esses fazem parte da identidade de cada povo [1].

Em tempos não distantes, a Psicologia trazia teorias sobre a evolução da sociedade em que considerava os indígenas com menos desenvolvimento mental. Tal consideração era baseada no julgamento de seu modo de ser e viver, diferente do restante da sociedade que adotava, em sua maioria e de forma imposta,

conhecimentos europeus. Porém, esse entendimento contra os povos indígenas, como diversos outros, é racista, eugenista, com visão eurocêntrica e colonizadora. Adotar tais teorias é uma ação que violenta os povos indígenas, pois são compostas pela cultura colonial e supremacia branca. Estarmos críticos a esses primeiros momentos da Psicologia como ciência e profissão é fundamental para refletir sobre os motivos da falta de interesse na produção científica e temas voltados à população indígena e seus saberes, bem como, a realização de pesquisas ainda superficiais [2].

O movimento de Psicologias Indígenas é algo relativamente novo, mas que vem crescendo, levantando reflexões sobre os povos originários, suas diversidades, a importância de entender as especificidades de cada povo, seus saberes, sua cultura, seu modo de viver e seus modos de cuidados em saúde [2]. Portanto, se torna tão necessário conhecer, se aproximar, reconhecer, valorizar e respeitar os povos indígenas. Com todos esses fatores e com a visibilidade, podemos então avançar em transformações dentro da Psicologia.

A saúde mental indígena é afetada por fatores psicossociais específicos, como a relação com o território, a luta por direitos, a falta de políticas públicas, o racismo, a conexão e relação com a natureza, seus costumes e tradições, sua cosmovisão, suas práticas medicinais e espirituais. Todos fazem parte do modo de viver e ser indígena e estão relacionados com a saúde mental ao seu Bem Viver. Para pensar na Psicologia e na promoção da saúde mental da população indígena é extremamente necessário considerar o contexto social e cultural, investigando e respeitando como cada povo compreende o adoecimento e a cura [3].

4.1.1 O (a) psicólogo (a) e sua atuação com os povos indígenas

Em 2022, o CFP lançou a primeira edição do documento “Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas (os) junto aos Povos Indígenas”; a segunda em abril de 2025. Essencial para a compreensão e orientação sobre saúde mental indígena e o Bem

Viver, foi elaborado por especialistas indígenas e não indígenas, como Edilaise Santos Vieira do povo Tuxá (Nita Tuxá), Edinaldo dos Santos Rodrigues do povo Xukuru, João Irineu de França Neto do povo Potiguara, com contribuições de diversos outros (as) psicólogos (as) indígenas.

Ao psicólogo, sendo um profissional da saúde e na sua atuação, é importante conhecer as políticas públicas de saúde indígena: Casas de Apoio à Saúde Indígena (CASAI); Divisão de Ações de Saúde Indígena (DIASI); Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs); Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI); Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI-SUS); Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), bem como outros órgãos que defendem e protegem os direitos indígenas. Na atuação junto aos povos originários é importante considerar as orientações sobre respeitar os saberes ancestrais, cosmovisões e as práticas tradicionais com cuidados em saúde de cada povo; é crucial evitar a imposição de ideias eurocêntricas que invalidam os conhecimentos indígenas [4].

O conceito de saúde mental, segundo a Organização Mundial de Saúde (OMS), se constitui em “um estado de bem-estar em que o indivíduo realiza suas capacidades, supera o estresse normal da vida, trabalha de forma produtiva e frutífera e contribui de alguma forma para sua comunidade” [5]. Sobre tudo em contexto de saúde indígena, o termo “saúde mental” não se encontra presente nas cosmovisões indígenas e sim no conceito do Bem Viver e seus vários aspectos que o compõem para cada povo; em idioma mapuche, chamamos de *Küme Mongen*. Nesse sentido, segundo Stock [6], cabe ao psicólogo compreender o que seria dentro do Bem Viver indígena, para a pessoa e para o coletivo, o “estado de bem-estar, a realização de suas capacidades e contribuição para sua comunidade”? Seguindo, então, em poder pensar junto à comunidade o território, as estratégias e os caminhos para os cuidados e a manutenção em saúde para a pessoa, o coletivo e o território que enfrentam o sofrimento. Que possa ser estabelecido o protagonismo das pessoas indígenas, para o

psicólogo não cair em um papel e conduta de tutela, e sim realizar a mediação no processo.

Se faz necessário compreender e debater criticamente as consequências da invasão e colonização europeia, pois o contato com o colonizador levou para dentro das aldeias e comunidades indígenas violências machistas, homofóbicas e transfóbicas, que estão sendo reproduzidas nos territórios. As discussões dentro da Psicologia, e da sociedade como um todo, precisam de maneira inadiável e com urgência tratar e se conscientizar de que essas violências não fazem parte da cultura dos povos indígenas, e sim é uma das sequelas deixadas pela violência colonial [7]. A subjetividade indígena precisa ser compreendida a partir dos modos de viver e ser – os quais já existiam antes da invasão e colonização –, da organização comunitária, das cosmovisões de suas culturas e territórios.

A imposição religiosa que invalidou crenças e valores indígenas continua sendo outra problemática da violência colonial, pois os povos indígenas têm seu próprio modo como entendem o sagrado. As práticas espirituais indígenas estão diretamente ligadas às suas medicinas, sendo elas distintas e específicas em cada povo [4], e é extremamente necessário que, assim como suas práticas religiosas e crenças, sejam respeitadas. O CFP [4] alerta para a apropriação cultural de suas práticas, como o uso da ayahuasca. As medicinas ancestrais não se limitam à cura de doenças, mas promovem o equilíbrio:

Amazônia é o território de surgimento de sincretismos como o Santo Daime e União do vegetal, com o uso da ayahuasca. É importante aqui assinalar de que maneira ocorre aqui uma apropriação cultural de práticas ancestrais de uso de plantas pelos vários povos indígenas como no caso do uso do chá – chamado de ayahuasca.

**Também as explicações das tradições e cosmo-
logias não hegemônicas não são compreendidas**

por nosso arcabouço e por uma Psicologia científica ou imersa nas concepções religiosas sobre o ser humano. A medicina dita tradicional (dos ancestrais indígenas) não se resume apenas nas curas de doenças ou produção de remédios, mas também na tradição de costumes que, quando seguidos, podem propiciar o equilíbrio das pessoas não deixando que as mesmas adoeçam segundo Buchillet.

As missões religiosas que invadiram as comunidades trouxeram consequências em que as lideranças questionam e denunciam os resultados sentidos, como as perdas de práticas de suas raízes, seu idioma materno, suas tradições culturais e ancestrais. Tais perdas atravessam a subjetividade indígena, levando ao sofrimento, conflitos internos, abrindo portas para o uso abusivo do álcool (trazido para dentro das comunidades indígenas pelo colonizador como uma das estratégias de enganar e enfraquecer) e das drogas, gerando casos de suicídios e assassinatos. “O sujeito de nossa intervenção é um ser vivo que está atravessado por um conjunto de fatores históricos, sociais, econômicos, subjetivos e geracionais” [4].

São recorrentes as lutas pelo território, pelo combate aos ataques de preconceito e racismo, para vencer a invisibilidade, bem como combater socialmente questionamentos coloniais que impõem ideias errôneas de como deve ser o indígena, fazendo com que pessoas indígenas duvidem de quem são, da sua identidade e seu pertencimento étnico, as afetando psicologicamente [8]. As infinitas lutas e muitos anos de resistência pelo simples direito de continuar a existir levam para a realidade indígena perceber o sentimento de medo, preocupação, angústia e ansiedade, podendo até sentir a desesperança com a falta de perspectiva de melhores e justiça [9].

Com a chegada dos invasores, vieram os impedimentos e proibições para que não expressassem e vivessem a sua cultura.

Quando, por algum motivo, as pessoas indígenas que precisaram deixar ou se afastar de sua comunidade, bem como os centros urbanos cada vez mais se aproximaram de territórios e aldeias, elas passaram a sofrer com o processo da aculturação e violência do racismo. Isso resultou em sofrimento psíquico pelas dificuldades em reconhecer sua identidade, ao deixar gradativamente de praticar sua cultura por vergonha ou por proibição, e por interiorizar a cultura do europeu, se distanciando da sua. Todavia, mesmo que o indígena tenha sido impedido, no seu direito, de viver e expressar sua cultura, ele carregará consigo o seu lugar de pertencimento étnico. Transformar a Psicologia, sua ciência e sua prática deve ser um compromisso de toda a categoria [4]:

[...] Por essa razão, vale dizer, Grosfoguel (2016) afirma que a estrutura da ciência é sexista, racista, genocida, epistemicida, sendo intolerante com a diversidade de pesquisadores e de saberes que podem ser produzidos a partir da inserção de acadêmicos e professores indígenas nas universidades, por exemplo. A ciência integra-se, assim, em um projeto societário; e a psicologia não está ileso nessa história: o privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo.

Profissionais da Psicologia, especialmente os não indígenas, devem refletir sobre sua atuação para não reproduzir a violência colonial, combater o racismo e descolonizar a Psicologia com inclusão e respeito aos saberes de diversos povos, pois nós, povos originários, carregamos forte resistência, mas também

marcas emocionais e sociais, bem como traumas coloniais pelas consequências das invasões no Brasil e em outros países de Abya Yala.

4.1.2 A violência do racismo vivenciado pelos povos indígenas: realidades vividas do povo Mapuche

É importante trazer a discussão de como o racismo afeta a saúde e a psique da população indígena, e nesta reflexão vamos nos aprofundar por meio do que atravessa o povo Mapuche, com o olhar analítico e crítico de Julio Paillalef, que é Mapuche, psicólogo, professor, mestre em Psicologia Social e autor do livro “Los Mapuche y el proceso que los convirtió en indios. Psicología de la discriminación”.

Julio Paillalef [10] aponta que muitas ideias e comportamentos racistas, que ainda se mantêm atualmente, são puramente estratégias inventadas pelo europeu para se tornar superior racialmente junto a interesses econômicos. Foram estratégias criadas de forma discriminatória, sem qualquer base e fundamentos racionais, mas sim, somente, para justificar a exploração, escravização e extermínio de outros grupos, principalmente da população negra e indígena. Durante esse processo violento muitas etnias deixaram de existir.

O racismo aprendido no Chile, como em outros países, tem grande influência do ambiente social, com alguém ensinando. “As crianças aprendem as atitudes pejorativas a respeito de outros grupos étnicos a partir de seus modelos, de seus pais, seus professores, da literatura de uso oficial no manejo da comunicação das informações”. A base do racismo carrega o elemento cognitivo. O Mapuche que já na sua infância sofreu racismo e abusos psicológicos pode levar os prejuízos dessa violência para sua vida adulta [10]:

A la luz de tales cogniciones se puede inferir que, si el abuso psicológico se manifiesta en los primeros años, el perjuicio será más serio por cuanto incide

en la formación del sí-mismo de la persona, algo así como la conciencia que tiene todo ser humano de su propia vida mental. Considerando las bases conceptuales de la psicología del desarrollo, se puede sostener que el trato ofensivo y discriminatorio que recibe el Mapuche, prácticamente desde su niñez, perjudica su desarrollo ontológico.

Não existe nada de ingenuidade no termo dado pelo colonizador de “índio” para identificar os povos indígenas da América. Esse termo foi criado e utilizado com propósito de diminuir, depreciar e dominar através da imposição de valores pela sociedade do homem branco europeu. Uma expressão-símbolo racista, maldosa e intolerante de discriminação psicológica, pois foi instrumento para questionar, invalidar, inferiorizar valores, conhecimentos, saberes ancestrais, inteligência e a cultura do indígena. Um instrumento que também serviu para criar um estereótipo como se todo indígena fosse igual, invisibilizando a diversidade de povos e suas respectivas culturas.

Estereótipos étnicos consistem em crenças negativas e errôneas sobre características de grupos sociais específicos, e contêm estruturas cognitivas que impactam fortemente o processamento de informações sociais, frequentemente generalizadas e difíceis de alterar. Além disso, desempenham papel crucial em diversos processos psicossociais, especialmente no desenvolvimento da identidade. Esses são alguns dos estereótipos mais populares com relação ao Mapuche: “indios crueles y violentos, indios flojos y borrachos, indios torpes y brutos, indio come carne de caballo, indio tenía que ser para ser tan porfiado, indios sucios y cochinos, indios salvajes e ignorantes” [10]. Os estereótipos ajudaram o colonizador espanhol a garantir o apoio governamental e a justificar a violência extrema contra o povo Mapuche.

Outra questão importante, ao refletir sobre o sofrimento psíquico na identidade indígena e em se reconhecer Mapuche, é a discriminação e o racismo vivenciado em contexto urbano.

O não reconhecimento de sua existência, da luta diária em garantir seu espaço na cidade e as ofensas que sofrem dentro da sociedade chilena afetam a saúde mental, emocional e espiritual, e colaboram nos prejuízos da discriminação e do racismo, trazendo traumas psicológicos para o Mapuche [10]. Aqui eu abro um parêntese: para o indígena, seja de qual povo ele pertença, que precisou ou foi obrigado a migrar para a cidade ou para outro país, ficar longe do seu povo e seu território, enfrentando sozinho (a) uma outra cultura que prevalece na cidade, é por demais desafiador. Continuar com sua cultura, tradições e costumes é uma resistência diária, não esquecendo quem se é, sua história, suas raízes, seu pertencimento, sua cultura, sua ancestralidade.

Segundo Paillalef [10], existem três aspectos para pensar como acontece o racismo moderno, apontados nas investigações de Baron e Byrne [11]. São eles: negação por parte dos grupos dominantes de que segue existindo discriminação contra as minorias; oposição às demandas das minorias por um trato igualitário; ressentimento sobre os favores especiais aos grupos étnicos. A negação de que esses aspectos são praticados com o povo Mapuche, novamente, se mostra uma estratégia violenta principalmente por parte do Estado. Negar é uma forma de evitação: evitar que exista um dos conflitos sociopolíticos mais importantes no país, entre a sociedade Mapuche e o Estado chileno. Dessa maneira, se faz a tentativa de esconder os comportamentos violentos praticados por ele, o Estado, apontado como principal violador dos direitos humanos dos povos indígenas [10]. Em nome dele, as forças militares, desde a época da “Pacificação da Araucanía” (1861-1883) – que de pacífico não teve nada –, entram, ocupam e tomam territórios indígenas, violam direitos indígenas, cometem violências coloniais contra o território, as pessoas, as lideranças, a cultura e a espiritualidade Mapuche.

4.2. Povo Mapuche

Mapu significa terra e *Che* significa gente, Mapuche: gente da terra. É o povo originário de Chile e Argentina. Dentre os po-

vos indígenas no Chile, o Mapuche é o mais numeroso, conhecido por sua resistência e luta na guerra de enfrentamento contra os invasores espanhóis. Sua cultura se mantém viva, resistindo à colonização europeia, por meio da conservação de seus costumes e tradições ancestrais, seu idioma e sua identidade.

Antes mesmo das batalhas de guerra na invasão dos espanhóis, conhecida como a Guerra de Arauco, houve a Batalha do Maule, na qual os Mapuche entraram em confronto com o Império Inca, defendendo seu território e sua cultura. Logo depois, aproximadamente em 1540, ocorreram as invasões dos espanhóis no país hoje chamado Chile; em 1550, aconteceram as batalhas diretas com os Mapuche. Considerados indomáveis, não se renderam e batalharam com boas estratégias de luta na guerra para defender seu território.

Por volta de 1641 é realizado um acordo, um tratado de paz (Tratado de Quilín), entre Mapuche e espanhóis, no qual se reconhecia a autonomia e a independência territorial Mapuche e se estabeleciam relações políticas e econômicas regulamentando o limite de terras. Foi nessa época que os Maquehuanos, um grande grupo de *Weichafe* (guerreiro) de Makewe que dominava e defendia uma grande área de território mapuche, tiveram sua importância histórica para alcançar a paz de Quilín [12]. Hoje, pelas crueldades coloniais, a área foi bem reduzida, mas permanece e existe uma comunidade Makewe; atualmente se escreve Maquehue pelo resultado do processo colonial com idioma espanhol. Embora tenha havido um período de paz, os Mapuche voltaram a batalhar e defender seu território. Entre momentos com batalhas sangrentas de guerra, dos conflitos com acordos quebrados e os de pausas, foram três séculos de luta e resistência direta, primeiro contra os colonizadores espanhóis, depois contra o Estado chileno, que promoveu a colonização europeia e realizou tomadas de territórios Mapuche com expedições militares na, então, chamada “Pacificação da Araucanía”.

Lembrar do passado histórico e heróis Mapuche que defenderam nossos territórios e nossa cultura com condutas heróicas,

como Caupolicán, Lautaro, Galvarino, Pelantaro, Lientur, Kolokolo, Kylapan e muitos outros, assim como a heroína Janekeo, também faz parte da manutenção de nossa cultura e identidade [10]. O povo Nação Mapuche se origina em identidades territoriais, sendo Mapuche-Pikumche (norte), Mapuche-Williche (sul), Mapuche-Lafkenche (oeste), Mapuche-Puelche e Mapuche-Pewenche (leste). Uma importante conquista foi a da sua própria bandeira, em 1992; a Bandeira Nacional Mapuche, chamada *Wenufoye*, e bandeiras territoriais, como a *Müpütuwe Ünen Triwe* de território Mapuche-williche, são símbolos de conquista, descolonização, cosmovisão, identidade e resistência. E suas cores também têm fortes significados para o povo Mapuche [13].

Para compreender a origem do povo Mapuche dentro da sua cosmovisão é preciso entender que nossa cultura e tradições são transmitidas pelos nossos anciãos e anciãs pela oralidade, com várias histórias contadas em diferentes territórios, sendo hoje possível também ter acesso a elas por livros e documentários Mapuche. Ouvimos sobre o senhor de cor azul, *Chao kalfu*, e que seus espíritos companheiros, quando olharam para baixo, viram uma terra vazia, havendo água e montanhas rochosas, mas sem vida. Várias formas com material das nuvens foram feitas, formando assim novos seres. Eles não podiam mais permanecer no céu, iriam descer para a terra. Com muito medo suplicaram para não descer, foi então que os espíritos os acalmaram e falaram a eles que seria por pouco tempo, que depois de povoar a terra retornariam ao mundo de cima. Sempre mantendo o sol à vista, tanto ao nascer quanto ao se pôr, isso se tornaria um costume. Se precisassem de apoio, deviam chamá-los, pois estariam atentos e os ouviriam. Ao voltarem para o mundo espiritual, brilhariam como estrelas e seus filhos se tornariam guias na noite. Quando chegaram à terra, sua vestimenta era com ponchos azuis, neles continham desenhos sempre coloridos e de significados importantes. A cor azul veio dos minerais e plantas da cordilheira, listras azuis foram pintadas nos rostos lembrando *Chao Kalfu*, e até hoje usa-se em cerimônias, como a do *Nguillatun*.

A história de *Treng Treng* e *Kay Kay* também é presente nos aprendizados sobre nossa origem. Ela conta sobre o duelo de duas grandes serpentes: nas profundezas do mar habitava *Kay Kay*, as águas obedeciam às suas ordens, e no topo das colinas habitava a poderosa serpente *Treng Treng*. Um dia, as águas começaram a subir e cobrir a terra, foi então que *Treng Treng* disse aos Mapuche que subissem para o alto das montanhas. As águas subiam, as montanhas flutuavam e também subiam; assim foi o duelo até que *Kay Kay* se acalmou e as águas começaram a baixar. Muitos Mapuche não puderam se salvar, sobreviveram apenas quatro e alguns animais. Os sobreviventes eram um casal de anciãos, os quais tiveram a missão de passar os ensinamentos da cultura, e um casal de jovens, com a missão de povoar a terra para que os Mapuche continuassem a existir [12]. Na cidade de Temuco, região das Araucanías, no Chile, existem imponentes esculturas em madeira representando as quatro primeiras pessoas Mapuche e lembrando a história ancestral e milenar.

4.2.1 Cosmovisão do povo Mapuche: criação do mundo na nossa visão

Aprendemos que o mundo é dividido em três partes muito importantes, carregando profundo significado. *Wenumapu*: terra de cima, lugar do sol, da lua e das estrelas, relacionados com a vida, com seus pensamentos e crenças para o povo Mapuche. É o lugar onde vivem os seres espirituais da natureza, um lugar sagrado, de energias positivas, onde também habitam espíritos dos nossos antepassados, trazendo a representação de *Küme Newen* (forças positivas). Para os Mapuche, a morte traz a separação somente do material, o corpo se transforma em *mapu* (terra), e *puyu* (alma) continua vivendo em um lugar mais além. Por isso a morte para nós não é o fim.

Nagmapu: a terra debaixo, lugar no meio de dois mundos, entre *Küme Newen* (forças positivas) e *Weda Newen* (forças negativas). Lugar onde as forças coexistem e estariam em equilíbrio e harmonia, segundo a lei Mapuche. É o lugar onde habitam os

seres humanos e também onde a vida acontece e se expressa com as plantas, os animais, a natureza, e onde se estabelecem as diversas relações ecológicas e organismos.

Minchemapu: debaixo da terra, é o lugar da escuridão, da maldade, de *Weda Newen* (forças negativas), uma dimensão subterrânea onde estão os maus espíritos pela crença Mapuche [10]. A cultura Mapuche é dual, ambas têm sua importância e se complementam; na cosmovisão sobre o universo, as forças e as energias o mesmo é entendido. Por isso se busca o equilíbrio e a harmonia entre o bem e o mal, luz e escuridão.

4.2.2 Relação com território ancestral

A relação que se estabelece com o território é mais que conexão, pois é onde nascem, crescem, vivem, constroem famílias e vínculos com a natureza, bosques, plantas e animais, onde aprendem os costumes e tradições pelos ensinamentos dos mais velhos, onde acontecem as importantes cerimônias que trazem *newen* (força) para o Mapuche, à comunidade e à nossa cultura. Nos territórios também estão enterrados os antepassados, o corpo quando enterrado se transforma em terra e essas passam então a ser sagradas; a morte não é um fim, mas visto como uma continuidade de existência depois dela. O amor pela terra se estabelece lembrando as longas batalhas na guerra contra os invasores espanhóis para defendê-la.

Para os Mapuche, realizar a proteção de seu território não significa ser dono da terra, e sim proteger o modo de viver, os ciclos, as crenças, os ensinamentos ancestrais. A proteção do território ancestral passa então a ser com a sua própria vida [10]. O idioma, as cerimônias, os cantos e danças, os valores e crenças, a religião, a história, a organização social, a vestimenta, as tradições e costumes, as comidas típicas, a medicina, os artesanatos, todos eles são aspectos que formam a cultura e identidade do povo Mapuche. Os anciões nos ensinam e nos reforçam que nossa língua é entendida em *Wenumapu* desde nossa origem, por isso é importante mantê-la. Mapuzugun: *mapu* (terra) e *zugun* (fa-

lar), falar da terra [14]:

“Utilizando el habla de la tierra, de los animales, del bosque, de los insectos, de los ríos, del viento, de la lluvia, de la vertiente, del amanecer y del anochecer, nuestro pueblo creó sistemas de comunicación, un modo de dialogar, de comunicar, de recibir y transmitir mensajes; creó entonces lo que llamamos Mapuzugun, el habla de la tierra”.

O idioma Mapuche possui variantes territoriais. O professor Salvador Rumian Cisterna, Mapuche-Williche de San Juan de la Costa, Chile, explica que em *Willimapu* (território williche), se fala o *Che Süngun*: *Che* (gente) *Süngun* (falar), falar da gente. Ele leciona o *Che Süngun* na Universidade de Los Lagos e se dedica nos ensinos da variante e na divulgação dela, em memória dos antepassados, da identidade e história do território williche. Muitas foram as histórias de violência física, psicológica e espiritual que nossos antepassados e antepassadas sofreram com a proibição de falar sua língua materna. As violências, principalmente aquelas com as crianças para aprender a língua do colonizador, se tornaram uma das causas dos traumas coloniais transgeracionais.

Sobre as cerimônias tradicionais ancestrais, temos as principais: *We Tripantu* e *Nguillatun*. O *We Tripantu* celebra o ano novo mapuche ou a nova saída do sol, em outras culturas é conhecido e coincide com o solstício de inverno. Ela acontece entre os dias 21 a 24 de junho, é o novo ciclo da natureza, da vida, tempo de renovação, de fortalecimento para a natureza e para o povo Mapuche. Na noite anterior ao *We tripantu*, tradicionalmente em volta do fogo, há o costume de se reunir em família e em comunidade esperando a nova saída do sol. Em tempos antigos, em que não existia calendário, havia o conhecimento que estava chegando o novo ciclo através da observação da natureza, das estrelas no céu, assim explica Salvador Rumian Cisterna, também inves-

tigador da astronomia e cosmogonia do povo Mapuche sobre *We Tripantu*.

Já o *Nguillatun* é uma importante cerimônia espiritual, com mais de um dia de pedidos e agradecimentos em comunicação com *Wenumapu*. Segundo conhecimentos, sabedoria e ensinamentos transmitidos pela oralidade por Pedro Segundo Marican Marican, *Longko* (autoridade política e liderança comunitária) da comunidade Domingo Marican, em Pitrufken, no Chile, ela acontece de 4 em 4 anos ou a cada 2 anos, geralmente no mês de dezembro ou início do ano. A data, intervalo de anos e duração dos dias vão depender da organização de cada comunidade. O *Nguillatun* é um momento de rever os familiares e as pessoas da comunidade, fortalecer o corpo e o espírito e a cultura Mapuche. Durante o *Nguillatun* tomamos *muday*, uma bebida tradicional fermentada podendo ser à base de trigo, quinoa ou pinhão. Danças tradicionais acontecem com *purrún* e o *choyke purrún* (dança da ave ñandú). *Longko* Pedro explica que, antigamente, era dançada somente por meninos e homens; hoje isso mudou e participam também meninas e mulheres.

Ele ensina que a nossa cultura também avança, não ficamos parados no tempo, e o mais importante é continuar praticando a dança milenar *choyke purrún*. Quando se fala em cultura milenar, é pelo entendimento de existência. Essa existência, para o povo Mapuche e povos indígenas, é aprendida na oralidade, que é o modo desde tempos antigos. Na oralidade Mapuche, nosso entendimento de existência é de aproximadamente 15 mil anos. Sobre a existência dos povos indígenas de Abya Ayla, o CFP [4] menciona “hipóteses levantadas sobre a origem dos povos indígenas latino-americanos consideram uma possível ocupação estimada há pelo menos 15 ou 25 mil anos”.

Dentro de cada comunidade existe um espaço físico ancestral destinado e protegido para realizar o *Nguillatun*, conta *Longko* Pedro. É imprescindível compreender que a militarização no Chile e Argentina violenta direitos indígenas quando invadem, exploram, expulsam e desapropriam territórios ancestrais

Mapuche, inclusive com destruição dos espaços cerimoniais, se tornando uma violência física e espiritual que afeta a saúde das pessoas, da comunidade e do povo Mapuche.

Um costume cotidiano do Mapuche é tomar mate, presente em todos os momentos cerimoniais, sociais, culturais e familiares. Preparar o mate exige seguir um passo a passo, como um pequeno ritual. São regras costumeiras no preparar e tomar o mate, assim me foi ensinado pela oralidade por minha avó Hermínia Maquehue Cumian, Mapuche-Williche da comunidade Huamputue, em San Juan de La Costa, no Chile. A erva-mate é sagrada e originária do povo Guaraní, e outros povos indígenas a adotaram. Os Mapuche a conheceram em tempos antigos pelos Guaraní e seguiram até os dias atuais, tornando um costume da sua cultura. Precisamos sempre lembrar que em tempos antigos não existiam fronteiras.

Dentro da identidade alimentar Mapuche, a farinha tostada é um dos alimentos mais consumidos e de longa data. Muitas vezes, esse foi o único alimento carregado e consumido pelos soldados Mapuche nas longas jornadas da guerra. Ela era escolhida por acreditarem nos benefícios sentidos para as batalhas; com o estômago leve, o estado de alerta melhorava, a capacidade física era preservada e o espírito era também alimentado e contemplado. Existem muitos alimentos tradicionais na cultura Mapuche, porém não existe um único alimento que identifique a todos os Mapuche, senão que são alimentos próprios de cada região onde habitam. O pinhão, fruto do *Pewen* (araucária), marca a identidade dos Mapuche da Cordilheira dos Andes e é indispensável para os que vivem nas encostas do Bio Bio e da Araucanía, fazendo parte da base alimentícia dos Mapuche Pewenche. Os Lafkenche, que vivem próximos do mar, possuem dieta baseada em mariscos, algas marinhas e peixes [10].

Temos a nossa própria medicina ancestral, com ervas medicinais e seus modos de cuidados em saúde. A ou o *Machi* (pode ser homem ou mulher) é a mais alta autoridade religiosa presente nas cerimônias e possui profundos conhecimentos da ciência e

da medicina mapuche, realizando cuidados com o físico, mental e espiritual dentro da nossa cultura. Ao sul da cidade de Temuco, houve uma importante conquista para o povo e a medicina Mapuche, o hospital intercultural *Makewe/Maquehue*, que em suas atividades faz a união e o compartilhamento dos saberes da medicina ancestral Mapuche com a medicina ocidental. Permite-se com esse modelo fortalecer e valorizar as eficácias dos tratamentos indicados pela/pelo Machi, assim como o médico tradicional prescreve suas indicações [10].

Existem variedades de artesanatos na cultura Mapuche e, segundo a transmissão dos conhecimentos que me foram passados, eles são símbolos de resistência, fortalecimento, sustento familiar, identidade e conexão ancestral. A variedade de artesanatos contém: as em madeira, em cestarias, em cerâmicas (são feitas peças cerimoniais), em prataria e em arte têxtil com *witral*. A prata é muito presente, faz parte da composição da vestimenta, principalmente da mulher Mapuche, e com ela são feitas verdadeiras joias grandes e pequenas. Nelas estão contidos importantes símbolos sagrados da cosmovisão Mapuche e cumprem função protetora. Com as peças feitas no *witral*, não é diferente. O *Trariwe* e o *Trarilongko*, por exemplo, são tecidos tradicionais que carregam também símbolos da cosmovisão, significado e função. Pelo *Makun* (poncho) utilizado pelos homens nas cerimônias, é possível através da cor e símbolo identificar as lideranças da comunidade.

4.3. Significado e importância dos artesanatos para os povos indígenas

O conceito de trabalho para os povos indígenas está diretamente ligado à sua cultura e aos trabalhos manuais, como os artesanatos, sendo eles forma de sustento econômico. Ao pensar nos artesanatos ancestrais e milenares, entende-se que têm profundidade e importância que vão além da questão econômica: é também a comunicação com o restante da sociedade, por meio deles se divulga a cultura [15]. É um trabalho muito valorizado

por nós indígenas, pois o artesanato faz parte de nós, de nossa identidade e da identidade do nosso povo.

“[...] eu via as pessoas vendendo a nossa arte, a nossa identidade em forma de, de material, através da matéria-prima que nós temos dentro da comunidade, por valor bem pequeno, bem pequeno mesmo, e aquilo, eu sempre gostei de inovar, a aí a gente já nasce com esse dom de ser artesão, de trabalhar com alguma coisa, a gente indígena [...] aí comecei através de outros amigos a desenvolver [...] um padrão de arte identidade dentro dos nossos costumes e nossa cultura [...] e comecei fazendo, e eu mesmo nem espera que ia aderir tanto valor. E hoje tem um valor razoável, um valor bom [...]” (Artesão indígena, etnia Pitaguary).

“[...] pra mim, meu artesanato é tudo, ele faz parte da minha renda, da, do meu sustento, ele faz parte é da minha terapia, da minha saúde, e ele me faz bem, o importante de tudo é que ele me faz bem, porque eu tô dando continuidade da minha cultura através do meu artesanato [...] quando eu estou em crise, ao invés de eu não trabalhar, eu trabalho, eu fico meio assim que isolada, mas eu trabalho e ali é vêm coisas incríveis assim, sabe, maracás que eu já pensei em não vender de tão lindas que ficaram” (Artesã indígena, etnia Tremembé).

“[...] pra nós indígenas, além de ser uma forma de viver, de se manter, ele também é uma, uma filosofia de vida, seja ele artesão [...], e o trabalho, ele dar dignidade, ele constrói, ele, ele consegue for-

talecer a cultura do povo, então, nós temos essa perspectiva do trabalho, não um trabalho que escraviza, mas um trabalho que liberta, que constrói” (Artesão indígena, etnia Pitaguary).

Durante meu projeto de pesquisa de conclusão de curso, uma rica conversa em comunidade Mapuche, em fevereiro de 2023, com dois artesãos e *pu ngürekafe* (tecedoras/es) do *witral*, em Rucapangue, Chile, permitiu observar pela escuta dos mais velhos e experientes que a prática dessa tradição artesanal nos traz fortalecimento e resistência. Estavam presentes os Mapuche Nelida Aillapán, que mora na comunidade Pascual Painemilla (onde ocorreu a conversa), e meu pai Erwin Fernando Nieto Maquehue, nascido em Osorno, Chile, e que hoje mora no Brasil. Dar continuidade ao fazer artesanal familiar e ancestral é continuar com um legado que nos foi deixado, motivo de orgulho para nós indígenas. O aprendizado e a continuidade de fazer o artesanato indígena fortalece a cultura, o pertencimento étnico, a identidade indígena, a resistência, o reconhecimento do *Kimün* (conhecimento, sabedoria) deixado pelos antepassados (as) e transmitido de geração em geração.

Nelida Aillapán nos mostrou seu *witral* e sua prática, desde os tempos antigos, retirando a lã das ovelhas e até começar a tecer. Erwin Fernando, por sua vez e com outra realidade, contou a ela sobre suas lembranças com a sua avó e com o tear, e que hoje, por morar na cidade e em outro país, se adaptou então com a lã industrial. Ambos compartilharam seus conhecimentos, as mesmas técnicas e tramas realizadas no tecido. Essa conversa e partilha mostram as adaptações que fazemos e, sobretudo, que não deixamos de seguir com a cultura e a continuidade de um legado ancestral e milenar.

O artesanato indígena também está ligado à nossa espiritualidade, nos trazendo a conexão ancestral. Também durante o período de pesquisa, em conversa com o mestre Towê Veríssimo do povo Fulni-ô, de Águas Belas-PE, realizada em Curitiba

em abril de 2023, ele comenta que muitas vezes sente a presença de seus antepassados, realiza uma peça artesanal que nunca fez antes, sente que não a está fazendo sozinho e sim acompanhado espiritualmente, algo comumente mencionado por outros artesãos e artesãs indígenas quando conversamos sobre nossos artesanatos. A nossa espiritualidade está ligada diretamente à nossa ancestralidade, com quem veio antes e nos passou conhecimentos tradicionais, ancestrais e milenares, como menciona Towê.

Towê comenta que quando os artesanatos estão sendo feitos, cantos sagrados na língua materna acompanham esse fazer. O processo do desenvolvimento da peça artesanal começa na floresta, buscando a matéria-prima e também em recolher as penas esperando o ciclo natural das aves quando trocam sua plumagem. Ele finaliza a conversa dizendo sobre a importância da língua materna nos acompanhar nesse fazer artesanal e na vida indígena.

4.4. Artesanato tradicional com o *Witral*

Witral, em idioma Mapuche, significa tear. Sua tradição com o artesanato no *witral* é antiga e ancestral, com origem pré-colombiana, e é um fazer artesanal muito apreciado e valorizado na cultura Mapuche. Dentro da divisão dos trabalhos dos homens e das mulheres, elas eram as principais responsáveis por esse trabalho e arte têxtil, consideradas verdadeiras artistas, referências no aprendizado do *witral*. No tear, as mulheres faziam mantas, cobertores, xales, ponchos, faixas, roupas para o dia a dia e as específicas tradicionais, destinadas às cerimônias espirituais. Outra característica é justamente a cor: elas têm significados dentro da cultura e dos tecidos, e as peças feitas no tear têm a tradição de serem coloridas [16]. O homem Mapuche, ao passar dos anos, também aprendeu o *küdaw* (trabalho) com o tear, e são também exímios tecedores dando continuidade à tradição familiar e ancestral do seu povo.

A arte têxtil no *witral* acompanha todo um processo de longa duração, por isso entendemos que é um desenvolvimento car-

regando tradição antiga. Nelida Aillapán explica todo o processo passo a passo, que começa retirando a lã das ovelhas, lavando no rio, esperando secar no sol, realizando a fiação (tarefa que exige atenção e paciência, pois é demorada e quanto mais fino o fio, mais difícil pode ser para tecer). Logo se realiza o tingimento natural, que são com base em vegetais, frutas, flores, folhas, cascas, raízes e barro, para só então iniciar o outro processo, também com passo a passo de começar a tecer até chegar à finalização do tecido e seus acabamentos finais, quando retirado do tear.

Segundo Willson [16], o entendimento das tecedoras é de fazer renascer a natureza através dos tecidos feitos. Tal processo de desenvolvimento continua até os dias atuais, considerado como uma tradição milenar. Esse ensinamento e conhecimento era transmitido de mãe para filha, na forma da oralidade e observação. A transmissão era feita em fases e, com o passar do tempo, a menina ou a jovem aprendia as antigas histórias ligadas à arte de tecer, primeiro ao observar a mais experiente e como era realizada cada etapa e auxiliava nas tarefas até que, finalmente, chegasse o momento em que era autorizada pela sua mestra a realizar sozinha seu primeiro tecido.

Sobre as histórias antigas, elas estão ligadas à cosmovisão, tendo a prática de tecer no *witral* carregada de significado espiritual. A história conta sobre a origem da oralidade com o aprendizado de fazer o fio para tecer, relacionada a duas divindades femininas, em um conto antigo de uma menina que recebe a tarefa de fazer sozinha a fiação de muita lã sem saber como [16]:

“[...] a niña quedó llorando cuándo sabía hilar! Llorando allegadita al fogón y en eso el Choñoiwe kuzé, el fuego vieja, le habló: ‘No tienes para qué afligirte tanto yo voy a llamar a Lalén kuzé para que te ayude’. Al ratito apareció, bajando por el fogón la Araña Vieja y le dijo a la chiquilla: ‘tienes que hacerlo como yo, mírame y aprenderás a hilar’ [...] Lalén kuzé todas las noches fue a ayudar a la

O conto nos diz como a menina foi ensinada pela tradição oral, pela observação e por duas divindades femininas ligadas à cosmovisão do aprendizado no tear, o fio da lã sendo um dos principais elementos para podermos seguir com o restante das etapas do desenvolvimento têxtil no *witral*. Aprender sobre as histórias antigas e as divindades protetoras *Choñoiwe kuzé*, a anciã fogo, e *Lalén kuzé*, a anciã aranha, nos mostra que o tecer e o sagrado para a nação Mapuche tem profunda conexão, assim como as anciãs e as mulheres adultas são representantes de sabedoria. A combinação de ambos, escutar e observar, é um modo no sistema de ensino, desde antigos tempos, para os povos indígenas. E nesse sentido, os anciãos e anciãs cumprem papel muito valorizado e respeitado na união do passado e presente, e nos saberes ancestrais e sua continuidade [16].

Os rituais e as práticas mágicas, outro aspecto presente no aprendizado têxtil, estão relacionados com o espiritual, crenças e cosmovisão, para que sejam boas tecedoras e consigam realizar bem todo o trabalho. Eles são realizados ainda nas fases do desenvolvimento infanto-juvenil, do nascimento até a adolescência, podendo ser também na fase adulta. Um dos rituais e prática mágica ligados ao *witral* é passar uma pequenina aranha na palma das mãos, com a intenção de preparar a facilitação da aprendizagem têxtil para quando chegue o momento. Essa era uma missão da família, a qual tinha uma preocupação que a aprendiz pudesse desenvolver bem o passo a passo necessário, com entendimento que os conhecimentos aprendidos devem ser primeiro internalizados para que possam ser bem executados e, assim, serem boas tecedoras e artistas de criações têxteis, motivo de orgulho para a família e comunidade. Tal orgulho se refere em seguir um legado, uma tradição cultural identitária Mapuche, uma sabedoria transmitida de geração em geração. Outro ritual e sua prática mágica [16]:

“Mi mamá contaba que antes a la mujer Mapuche le colocaban una lanita que se encuentra en un árbol- me parece que es hualle-, es una lanita especial, está en las montañas; pero la encuentra sólo la que tiene suerte, es una lanita bien finita. De guagüitas a las niñas Mapuche le envolvían la muñeca de la mano, entonces ellas iban a ser como arañas para hilar o para tejer, salían expertas en tejido. Yo le decía a mi mamá, que por qué no me buscaba una, que por qué no me buscó cuando era guagüita. Yo soñé que iba a hilar algún día; pero pensaba que iba a ser más lenta porque no me puso la telita. Ella me decía: ‘Ya de grande es difícil, de guagüita es bueno, hay que buscarlo en el monte, es un poco difícil; pero se encuentra’” (Relato de Margarita Painequeo, Temuco, 1988).

Os sonhos também compõem o processo de aprendizagem com o tecer no *witral*, se tornando profundos e simbólicos. Eles cumprem importante função na cosmovisão Mapuche, através deles podem ser transmitidos mensagens e ensinamentos, sendo meio de comunicação do humano com o divino, o espiritual. Os sonhos podem ser reveladores, quando *Ngenchen* (suprema divindade) se comunica e entrega sabedoria, ou premonitórios, indicando como as mulheres tecedoras vão realizar o trabalho no *witral*. O tecido e a magia envolvida faziam com que as mulheres Mapuche ficassem interessadas desde pequenas a aprender a arte de tecer no *witral*. Era uma honra quando a menina recebia permissão para iniciar esse trabalho ancestral, oficialmente realizado pelas mulheres. Através da observação e prática do dia a dia, elas expressam sua criatividade artística com desenhos e símbolos relacionados com a visão de mundo, com o modo de ser e viver Mapuche, e são consideradas artistas do *witral* [16].

A menina ou a jovem pode aprender e adquirir o conheci-

mento e o espírito para executar as técnicas do *witral* com mulheres da sua família, mãe ou avós, ou também com uma *ñimife*, mulheres mais maduras e excelentes tecedoras reconhecidas na comunidade. O aprendizado consiste em observar e memorizar enquanto *ñimife* faz o seu tecido no seu tear, e depois a aprendiz reproduz no seu tear. Por isso, é importante ter boa memorização; caso a aprendiz apresente alguma dificuldade em memorizar, principalmente com os símbolos de maior dificuldade e complexidade, pode-se recorrer à medicina Mapuche com *lawen* (erva medicinal). Por meio de um chá com *lawen*, próprio para ajudar na memória, se entende que uma vez que ela o tome, nunca mais esquece de como desenvolver o tecido.

Diversos são os aspectos do *pil'keñ Kimün* (arte e conhecimento têxtil) envolvendo o *witral Kimün* (conhecimento do tear) como as histórias antigas com as divindades femininas, rituais e práticas mágicas, sonhos e o auxílio com a medicina Mapuche. No livro “Textilería Mapuche, arte de mujeres” [16], outros importantes aspectos eram realizados, como os cantos sagrados, as orações e rezas durante o tecer para que os tecidos saiam bonitos, coloridos, sejam bem executados em suas etapas e, respectivamente, tenham boas vendas. Desse modo, faziam e ensinavam as antigas anciãs tecedoras Mapuche, sendo continuado esse legado e sabedoria até os dias de hoje para que os tecidos sejam abençoados em todo o seu processo pelas divindades, pelos espíritos ancestrais, pela espiritualidade Mapuche.

Mais que fazer um trabalho manual, um tecido com técnicas específicas, é a realização e a união da cosmovisão, modo de ser e viver, das crenças espirituais, da economia, do social e cultural do povo Mapuche.

4.5. Arteterapia e artesanato indígena: correlações dentro da prática com *Witral*

Segundo a Associação Brasileira de Arteterapia, ela é uma ferramenta terapêutica que emprega a linguagem artística como fundamento da comunicação, sendo sua principal característica

a produção estética e a criação artística com o propósito de promover a saúde. Então, a arteterapia é uma mediadora no processo de autoconhecimento por meio do fazer artístico criativo, em que o indivíduo pode ressignificar a si próprio e sua relação com o mundo [17]. O que a ciência Mapuche nos diz sobre este ponto dentro do *pil'keñ kimün* (arte e conhecimento têxtil) [16]:

El “habla” de los tejidos: Para comprender el significado y el sentido estético involucrado en los tejidos Mapuche, es importante tener en cuenta que la combinación de formas, diseños y colores que adornan las distintas prendas, aluden a un modo de expresión propio y a la existencia de un “lenguaje” a través del cual se establece un diálogo entre sus creadoras y los miembros de su sociedad. Respecto a la forma en que ese mensaje es decodificado por los individuos que pertenecen a esa cultura, es posible encontrar múltiples interpretaciones, que emergen desde una matriz común.

Jung [18] nos fala da atividade artística e os símbolos do inconsciente, podendo ser manifestados pelos sonhos como “uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato”, e completando com “além de memórias de um passado longínquo, também pensamentos inteiramente novos e idéias criadoras podem surgir do inconsciente”. O que diz a ciência Mapuche na relação dos sonhos, símbolos, mensagens e o artesanato pelo relato da *ngürekafe* Rosa Rapimán [16]:

“Soñé que iba un hombre subiendo por una montaña, iba con una manta cacique. Además llevaba un trarilonko igual ¡y se veía tan bonito! que yo de-

cía: igual puedo hacer esa manta. Yo pienso que Dios me dice que yo no tengo que quedarme con lo que sé no más, sino seguir creando y viendo. Yo pienso que Dios transmite cosas por intermedio de sueños, porque creo que uno es predestinado; por ejemplo, en mi casa no querían que yo estudiara esa especialidad de tejidos y yo sola no más lo hice”.

As autoras da tese “Contribuciones hacia la salud y bienestar de la práctica del telar mapuche witrál en contexto grupal-comunitario: implicancias para el arteterapia y artes en la salud”, através da pesquisa realizada quando estiveram junto com o grupo de tecedoras Mapuche *Ñumikan ñi Peuma*, puderam trazer reflexões e constatações para o meio acadêmico sobre o que povo Mapuche já entende sobre a prática criativa desenvolvida no *witrál* no pertencimento das artes indígenas. Elas constataram que “promovem a vitalidade e a identidade individual e coletiva fortalecendo processos de resistência e bem-estar no geral” [19]. Se torna importante ressaltar que esse entendimento é também o de vários outros povos indígenas e suas próprias artes.

Os trabalhos manuais artísticos e criativos também contribuem com o funcionamento e desenvolvimento cognitivo, nos quais é necessário ativar a atenção, concentração e memória, sendo possível sentir a diminuição do estresse, melhoras na autoconfiança, no bem-estar, e promovendo a saúde mental, emocional, física e social [19]. Relatos de *pu ngürekafe* do grupo Mapuche *Ñumikan ñi Peuma*, localizado na comunidade indígena José Luis Caniulef, região das Araucanías, no Chile, sobre a percepção cognitiva e bem-estar no fazer artesanal do *witrál* dizem que [19]:

“El telar es complejo”: la complejidad de la técnica implicaría el desarrollo de ciertas habilidades particulares de la persona, principalmente respecto al manejo de la ansiedad y la paciencia, además de la concentración, aspectos necesarios para lograr un buen resultado y avanzar en el proceso textil. Se expresa en estas citas: “te tienes que calmar, tienes que estar tranquilo, tienes que tener paciencia, porque no lo puedes hacer rápido cuando no eres hábil todavía, entonces todas esas cosas que te van frenando, tienes que irlas calmando, para que puedas avanzar, o si no (...) no hay avances” (M. Comunicación personal, octubre del 2019).

“En lo liso en lo simple uno va automatizando, porque uno puede estar conversando, uno puede estar tejiendo y mirando tele, pero cuando ya el tejido se pone con enlazada y cruces y otras complicaciones ahí tienes que estar pendiente, si te equivocas desarmas todo después, perdiste la concentración y hay que desarmarlo”. (M. Comunicación personal, octubre del 2019).

Se torna fundamental ressaltar que tanto na história da Psicologia, como da Arteterapia, seus primeiros momentos não consideravam as artes e os saberes de outros povos, senão que somente a do europeu. Mas como vimos durante todo o texto e sobre a história dos povos indígenas, nossa existência, saberes, artes, ciência, medicina, língua, costumes e tradições são milenares. Sempre houve a Psicologia e a Arteterapia (porém não com esses nomes) dentro dos nossos conceitos de cuidados em saúde e dos nossos aspectos do Bem Viver indígena.

4.5.1 Tecendo caminhos de transformação, onde cada fio, tramas e sementes se entrelaçam formando cuidados em saúde

Faço um convite, neste momento, para que possamos, juntos e juntas, deixar o modo dissertativo e mergulhar em uma narrativa rica em vivências. Que possamos nos conectar profundamente por meio de relato de experiência profissional que tece caminhos para a transformação, trazendo à tona a força e a sensibilidade das sabedorias ancestrais indígenas iluminando a Psicologia.

Como psicóloga Mapuche, minha prática e atuação é comprometida com a Psicologia ancestral indígena, com os saberes dos povos indígenas e a filosofia do meu povo, por meio de uma psicoterapia intercultural decolonial. Também é uma luta diária contra o apagamento, principalmente na atuação clínica, na qual faço aos pacientes minha identificação como indígena e psicóloga. O racismo indígena que nos atravessa também é pelo apagamento de nossa existência.

Como vimos, o artesanato indígena é muito mais do que uma expressão cultural, é uma forma profunda de relação com a natureza, com a espiritualidade e a identidade de cada povo. Ao trabalhar com as mãos, e as muitas variedades de artesanatos, as artesãs e artesãos indígenas entram em um estado de conexão. Esse trabalho manual é muitas vezes cercado de rituais e significados que ajudam a fortalecer memórias, tradições e sentimentos profundos com sua ancestralidade, promovendo pertencimento e identidade.

No contexto clínico, pacientes não indígenas se aproximam, conhecem e aprendem, vivenciando suas transformações por meio do recurso da arteterapia na perspectiva indígena. Apresento primeiro as variedades de artesanatos e algumas matérias-primas no costume de cada povo. Alguns exemplares de artesanatos são de origem Mapuche, Fulni-ô, Kaingang, Guarani, Xavante e Huni-Kuin. No processo psicoterapêutico, a prática artesanal se revela como uma ferramenta poderosa de autocuidado

e autoconhecimento. Um dos principais benefícios do artesanato indígena no processo terapêutico é a sua capacidade de estimular a criatividade, a expressão emocional, a reflexão e a cura.

Além do artesanato indígena ajudar a desenvolver a concentração, paciência, a trabalhar o foco, atenção e proporcionar um momento de tranquilidade e meditação, ele é uma forma de descanso mental, de fortalecimento da autoestima e autoconfiança, também promove a superação de desafios através de técnicas específicas e do aumento da complexidade das peças artesanais. Ele traz a possibilidade de aprender e refletir internamente, pois enquanto é feito, pode-se ter *insights* e perceber metáforas simbólicas de todo o processo da peça artesanal com o momento e os movimentos da vida. Essa prática também se apresenta particularmente benéfica para pessoas que lidam com ansiedade ou estresse, pois a repetição e a atenção ao processo podem ser calmantes e relaxantes.

As oficinas com arteterapia em perspectiva indígena acabam por ser uma vivência, pois nossos costumes cotidianos nos acompanham nessa jornada. Assim acontece quando as realizo sozinha e quando feitas em parceria com parentes de outros povos. Então, as oficinas com participantes não indígenas acabam sendo também uma aproximação, na qual conhecem as culturas e os saberes indígenas, e adentram ao seu processo terapêutico artístico criativo por meio do artesanato ancestral. Se despertam memórias, ganham *insights* com as metáforas simbólicas individuais e coletivas, suas mãos são guias para entrar e expressar seu mundo interior, partilham e escutam em coletivo, tecendo um caminho de transformação.

A seguir, apresento algumas referências de contexto clínico com variedades de artesanatos e das oficinas. Não é possível detalhar por escrito a riqueza de cada artesanato, símbolos e significados sagrados, pois seu conhecimento é transmitido pela oralidade e presença, e é preciso sensibilidade para compreender que nem tudo pode ser repassado.



Artesanatos Mapuche, Huni kuin, Fulni-ô, Guarani, Xavante e Kaingang.



Oficina de arteterapia Mapuche direcionada para mulheres. Curitiba-PR.



Oficina de arteterapia Mapuche e Kaingang.
Ananda Maquehue e Camila Ra Tej, no EPP 2025. Maringá-PR.



Oficina de arteterapia Mapuche e Fulni-ô. Ananda Maquehue, Towê Veríssimo e Mariana Veríssimo. Curitiba-PR.

Considerações finais

Refletir sobre a invasão colonial europeia revela as violações e violências que resultaram na exploração, no extermínio físico e psicológico, no uso de expressões racistas e discriminatórias junto a estereótipos maldosos, na invasão e roubo de territórios ancestrais e na desvalorização dos saberes indígenas. As estratégias de dominação buscavam enfraquecer culturas e identidades indígenas, deixando marcas e traumas coloniais que perduram até hoje. Compreender esse histórico é fundamental para reconhecer as dores e lutar pela cura através das nossas próprias sabedorias, ciências, medicinas, artes e culturas indígenas. Nesse sentido, o artesanato no *witral*, enquanto conexão ancestral e prática terapêutica, é tecer caminho sagrado para a cura do trauma colonial que atravessou gerações de famílias Mapuche, assim como de vários outros povos indígenas.

Esse capítulo trouxe aprofundamento no desenvolvimento de todo o processo do fazer artesanal no tear Mapuche, todavia, todo povo indígena possui seus próprios artesanatos tradicionais ancestrais e milenares, trazendo neles sua identidade, resistência, possuindo seu próprio modo de desenvolvimento e processo, e suas matérias-primas. O artesanato indígena, por si só, se configura como terapêutico, colaborando com a promoção de

bem-estar e cuidados em saúde; no *Küme Mongen* Mapuche, ele nos auxilia no equilíbrio e harmonia.

A atividade artesanal envolve o uso das mãos, que pode ter um efeito calmante e relaxante. Dentro da realização com o *witral*, a concentração necessária para tecer os fios pode ajudar a afastar pensamentos indesejáveis, criando um estado de fluxo, no qual a pessoa está imersa na atividade e pode experimentar uma sensação de satisfação e realização. A prática da observação para posterior execução faz com que a atenção seja desenvolvida, estimulando a memorização através das repetições e dos desenhos desenvolvidos. Proporciona o desenvolvimento da calma e paciência para executar os movimentos minuciosos e precisos, e promove a criatividade com as cores, a criação das tramas e com os desenhos. Além de proporcionar o descanso mental, a criação de algo com as próprias mãos pode ser uma forma poderosa de autocuidado, auto expressão e conexão com a tradição artesanal deixada por antepassados e antepassadas.

O artesanato para a pessoa indígena é uma das formas de manutenção e fortalecimento da cultura e da identidade, sustento familiar, resistência, conexão com nossa ancestralidade, espiritualidade e uma extensão da relação com a terra e a natureza. Nele se entrelaçam os contos ancestrais, a cosmovisão, o significado de trabalho, a comunicação com o restante da sociedade. Ele traz a união de aspectos da vida, crenças espirituais, econômica, cultural e social. Em contexto comunitário, trabalhar em grupo, compartilhar saberes ancestrais e explorar técnicas coletivas fortalecem os laços da comunidade. Essas interações são essenciais para o bem-estar individual e coletivo, e para o Bem Viver indígena.

Os povos indígenas têm uma profunda valorização por seus artesanatos, por tudo que eles representam, e é importante refletir sobre a desvalorização e o não reconhecimento que enfrentamos pelo restante da sociedade não indígena. Sobre o termo “artesanato”, talvez a sociedade ocidental o tenha desvalorizado e perdeu o seu sentido, mas para nós, os próprios indígenas,

isso não aconteceu. Para nós, ele é fonte de orgulho. É preciso que o não indígena compreenda essa dimensão e use nosso vocabulário. Quem sabe, até aprender dentro da nossa língua materna como se referir aos nossos artesanatos e trabalhos manuais. Dentro da cultura Mapuche, cada um tem sua definição em nosso idioma, inclusive o nome para a pessoa que trabalha com o ofício: *witral küdaw* (trabalho com tear), *Ngürekafe* (a pessoa que tece no *witral*); *widun* (trabalho com a argila), *Widufe* (a pessoa que trabalha com a argila). E assim é com a prata, a madeira, a cestaria...

O artesanato indígena também é uma poderosa ferramenta terapêutica na promoção de saúde e bem-estar para a pessoa não indígena, se aproximando, conhecendo, aprendendo, sentindo todos os benefícios terapêuticos e promovendo para ela um caminho de autoconhecimento, reflexões, expressões emocionais, processo de transformações e cura. Por isso, é preciso avançar para que os saberes e as artes indígenas sejam valorizados e agregados à Psicologia como um recurso terapêutico legítimo, em respeito aos povos indígenas.

REFERÊNCIAS

- [1] Batista, M. Q., & Zanello, V. (2016). *Saúde mental em contextos indígenas: Escassez de pesquisas brasileiras, invisibilidade das diferenças*. Estudos de Psicologia, 21(4), 403-414.
- [2] Guimarães, D. S. (2022). *A Tarefa Histórica da Psicologia Indígena diante dos 60 anos da Regulamentação da Psicologia no Brasil*. Psicologia: Ciência e Profissão, 42, 1-14. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003263587>
- [3] Pontes, A. L. et al (2020). *Saúde mental e atenção psicossocial na pandemia COVID-19: povos indígenas no contexto da COVID-19*. [Cartilha]. Fiocruz.
- [4] Conselho Federal de Psicologia (CFP). (2022). *Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas (os) junto aos Povos Indígenas*. (1ª ed.). Conselho Federal de Psicologia.
- [5] Organização Pan-Americana da Saúde. *Política para melhorar a saúde mental [Internet]. 170ª Sessão do Comitê Executivo da OMS para as Américas; 20 a 24 de junho de 2022; Washington, D.C., EUA [consultado em 29 de maio 2023]*.

Organização Mundial da Saúde (OMS). Disponível em: https://www.paho.org/sites/default/files/ce170-15-p-politica-saude-mental_0.pdf

[6] Stock, B. S. (2011). *Os Povos Indígenas e a Política de Saúde Mental no Brasil: composição simétrica de saberes para a construção do presente*. Cadernos IHU ideias, 9(145). Unisinos.

[7] Paredes, J. C., & Guzmán, A. A. (2014). *El tejido de la rebeldía: qué e el feminismo comunitario?*. Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

[8] Associação Brasileira de Saúde Mental (ABRASME). (2014). *Carta de Manaus por uma saúde integral aos povos indígenas*. Associação Brasileira de Saúde Mental.

[9] Benevides, R. (2005). *A psicologia e o sistema único de saúde: quais interfaces?* Psicologia & Sociedade, 17(2), 21-25.

[10] Paillalef, J. (2018). *Los mapuche y el proceso que los convirtió en indios*. Psicología de la discriminación.

[11] Baron, R., & Byrne, D. (1998). *Psicologia Social*. Editorial Prentice-Hall.

[12] Bengoa, J. (2007). *Historia de los antiguos mapuches del sur*. Catalonia.

[13] Fütawillimapu. (2012). *"Rescatando Nuestras Raíces"*. Asociación Indígena Cuifi Püñeñ, Chausrakawün (Osorno). <https://futawillimapu.org/pub/2012/RNR2012/G03.pdf>. Acesso em 11 de Julho 2025.

[14] Marileo, A. (1999). *"Mundo Mapuche"*. Documento de capacitación Mapuche. Seremi Gobierno de Chile, IX Región.

[15] Freire, A. M. S. (2021). *O significado do trabalho para os artesãos indígenas: uma análise qualitativa dos povos originários do Brasil e do México*. [Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Administração), Faculdade de Economia, Administração, Atuária e Contabilidade, Universidade Federal do Ceará].

[16] Willson, A. (1992). *Textilería Mapuche, arte de mujeres*. Colección Artes y Oficios nº3. Ediciones CEDEM.

[17] Reis, A. C. D. (2014). *Arteterapia: a arte como instrumento no trabalho do Psicólogo*. Psicologia: Ciência e Profissão, 34, 142-157.

[18] Jung, C. G. (1977). Chegando ao inconsciente. In C. G. Jung & M. L. von Franz (Orgs.). *O homem e seus símbolos* (M. L. Pinho, Trad., pp. 18-103). Nova Fronteira.

[19] Bravo A. A., & Carvajal V. K. (2020). *Contribuciones hacia la salud y bienestar de la práctica del telar Mapuche witrál en contexto grupal-comunitario:*

implicancias para el arteterapia y artes en la salud. [Tese de Pós-graduação, Universidad Finis Terrae, Facultad de Arte, Escuela de Artes Visuales].





5. O ATENDIMENTO ÀS MULHERES INDÍGENAS CONTRA CRIMES DE VIOLÊNCIA

AYLA KRİG Sİ WOLLINGER FERNANDES

ANA LÚCIA ORTIZ MARTINS (YVOTY)

ANANDA MAQUEHUE

Nos cantos da aldeia existe choro, um choro alto que o vento leva, mas não ecoa, ninguém ouve.

É o pranto de uma menina arrancada, e o corpo de uma mãe, de uma avó que não se move.

São os olhos que viram muitos cedo, são olhos que choram muito cedo,

Mãos pequenas marcadas de medo, de dor e de angústia.

Mulheres caladas nas aldeias e nas cidades, silêncio imposto como segredo. Segredo que mata.

Mulheres de urucum no rosto, com histórias que ninguém quer saber.

Violadas em becos da cidade, na aldeia, na comunidade, na sua casa e na família, acusadas até de merecer.

Tem irmã que sumiu sem rastro, tem avó com cicatriz no peito, tem mãe que enterrou sua fala, e vive sorrindo só por mostrar que é forte.

Em todos os lugares nos falam que somos fortes, somos, mas ser forte não é só sentir dor.

A dor que carregamos é histórico, é feminicídio, é apagamento, é estupro, é fome, é humilhação.

É na reza, no colo, na plantação e nas palavras que a gente costura pra não morrer de indignação.

O choro que ninguém escuta é um grito que a floresta guarda. A floresta mãe e suas filhas em silêncio.

(Ana Lúcia Ortiz Martins)

Neste capítulo, propomos uma reflexão sobre a violência contra as mulheres indígenas, alinhada às suas vivências no estado do Paraná. Carregamos em nossos corpos e histórias as marcas da violência colonial, da negligência do Estado e da naturalização do sofrimento. O silêncio acerca das violências que afetam o corpo território de uma mulher indígena não se deve à ausência de relatos, depoimentos ou histórias, pois elas existem,

são muitas, mas são apagadas pelo projeto colonial e sustentado pelo próprio Estado, que escolhe não escutar, não proteger, não registrar e não ver. É dessa marginalização que nasce a invisibilidade que nos fere, que nos mata, de modo que não há um corpo calado porque quer se calar, o que existe é o sistema que nos silencia, que nos violenta.

Quando nos debruçamos para pensar de forma atenta sobre as mulheres indígenas do Paraná, é fundamental compreender a etnicidade dessas mulheres, aqui fazendo um recorte para as que vivem em aldeias ou mantêm vínculos com suas comunidades e territórios. Elas pertencem a diferentes etnias, como a do povo Guarani, Kaingang e Xetá, as quais possuem línguas diferentes e modos próprios de cuidado. Todas essas mulheres enfrentam, tanto nas comunidades quanto nas cidades, os desafios impostos pela precariedade das políticas públicas específicas e pelas múltiplas formas de violência de gênero. Essas violências são atravessadas pelo racismo, preconceito, machismo e descaso histórico com os direitos dos povos indígenas, especialmente os relacionados ao corpo e à vida de suas mulheres.

A violência contra mulheres indígenas não começou hoje, é histórica. Essa violência, por décadas, tem sido naturalizada nos nossos territórios e, nesse contexto, o corpo da mulher indígena vem sendo alvo de agressões com a permissão implícita ou explícita da própria comunidade, das lideranças, da família e sustentada pela estrutura do Estado. Um sistema colonial machista que foi imposto dentro do nosso território, que vem gerando diversos sofrimentos físicos e psicológicos nas mulheres indígenas. É essencial destacar que essa realidade ainda persiste em todos os territórios, de formas distintas ou com diferentes entendimentos, pois sabemos que cada povo tem sua própria cultura.

É fundamental nos questionarmos: até que ponto determinadas práticas são justificadas sob o rótulo de cultura? Precisamos compreender que violência não é expressão cultural, é crime. O feminicídio não é uma tradição, é uma violação dos direitos humanos. Ninguém deve ter o direito de usar a cultura como jus-

tificativa para agredir, submeter ou tirar a vida de uma mulher. No mesmo contexto da violência que ocorre dentro dos territórios indígenas no Estado do Paraná, há também casos alarmantes de meninas indígenas da etnia Yanomami, por exemplo, vítimas de abuso sexual por parte de garimpeiros e outros invasores. São meninas com idade por volta de 14 anos, as quais acabam engravidando e são forçadas a parir sem sequer compreender o que está acontecendo com seus corpos, sem apoio, proteção ou acesso a cuidados de saúde adequados.

Diante de tantas violências, nós, mulheres indígenas, temos nos organizado e buscado formas de denunciar, debater e construir alternativas de acolhimento para aquelas que sofrem as mais diversas formas de violação, seja nas aldeias ou nas cidades. Muitas de nós, que conseguimos sair de nossos territórios, seguimos tecendo redes e pontes para ecoar as vozes daquelas que foram e continuam sendo silenciadas.

Em meio a tantas dores, resistimos e conquistamos espaços. Um marco importante dessa caminhada foi a aprovação, pela Câmara dos Deputados, do Projeto de Lei 4.381/23 de autoria da deputada Célia Xakriabá (PSOL/MG) [1]. O projeto propõe medidas específicas para o atendimento de mulheres indígenas vítimas de violência doméstica e familiar, reconhecendo a necessidade de atendimento que respeite nossa identidade, valores e modos de vida. Prevê a presença de intérprete sempre que necessário, sigilo e confidencialidade nas escutas, além de apoio jurídico, psicológico e social. Também determina a capacitação de servidores e a tradução das leis para as línguas indígenas faladas nos territórios. Um gesto concreto de que nossa existência e nossa dor não podem mais ser ignoradas.

No Paraná, outra conquista histórica se somou a essa luta nacional: a Defensoria Pública do Estado do Paraná (DPE-PR) lançou o Observatório da Violência contra as Mulheres Indígenas [2]. Essa iniciativa não surgiu de cima para baixo, foi fruto direto da mobilização e articulação de mulheres indígenas paranaenses que, há anos, vêm denunciando as violências nos territórios

e exigindo respostas concretas das instituições. O Observatório nasce como um espaço de visibilidade, escuta e produção de dados, uma ferramenta de enfrentamento à invisibilização estrutural que sofremos diariamente.

Apesar desse avanço, seguimos enfrentando a invisibilidade e a ausência de políticas públicas que nos acolham de forma diferenciada e intercultural. Leis como a Maria da Penha, por exemplo, não foram pensadas para nós. Já houve casos em que mulheres indígenas, ao procurarem ajuda em delegacias, ouviram que essa lei não se aplicava a elas e foram orientadas a voltar para a aldeia e resolver o problema sozinhas. Como se não fôssemos humanas, como se nossa dor pudesse ser relativizada, como se merecêssemos sofrer.

Imaginem que sofrimento uma mulher indígena tem que vivenciar após ser violentada e ter que relatar o ocorrido a outro homem, considerando que cargos de liderança dentro do território são ocupados, em sua maioria, por homens. É nesse lugar que o corpo de uma mulher violentada é colocado, porque não há outra instância de escuta disponível. E assim seguimos sendo silenciadas, sendo culpadas e os nossos corpos continuam sendo violados. Gritamos, mas nos empurram de volta para os braços dos nossos agressores.

Na minha adolescência, ouvi relatos de meninas que sofreram abuso sexual coletivo. A comunidade comentava que andavam sozinhas, como se isso justificasse a violência; a culpada sempre foi a mulher; os homens, sempre inocentes. Vi mulheres agredidas porque não ficaram em casa, ou porque o marido bebeu demais, ou porque a mulher quis estudar ou trabalhar. Vi mães fugindo para o mato com seus filhos no colo, em noites frias, para não serem esfaqueadas. No dia seguinte, voltavam para a casa do agressor porque não havia lugar para onde correr.

Essas violências são vivenciadas por muitas de nós, continuam acontecendo e não são relatos distantes do passado, é muito atual. Se parar para ouvir as mulheres indígenas, vai continuar ouvindo relatos semelhantes nos territórios, todos os dias, apesar

de poucos casos conseguirem ultrapassar os muros das aldeias e alcançar a mídia. Quando isso acontece, é por breves segundos e logo são esquecidos, como o caso da menina Josicleia Martins, jovem Avá-Guarani de apenas 16 anos, morta com várias facadas dentro da própria casa [3]. Essas meninas não foram apenas vítimas de crimes violentos, foram vítimas do silêncio, da omissão e do esquecimento.

Por alguns instantes, seus nomes circularam nas redes e nos jornais, mas logo desapareceram, e nós seguimos chorando sozinhas nossas mortas, enquanto o Estado se cala, a sociedade silencia. Como se nossas filhas fossem menos importantes, a violência contra meninas e mulheres indígenas fosse aceitável, nossos corpos não tivessem o mesmo valor que os demais. Mesmo diante de tanta dor, nós seguimos resistindo, temos feito denúncias, apresentado dados, participado de espaços institucionais, mas precisamos ir além dos números, estamos falando de vidas, histórias, famílias que carregam traumas geracionais.

Um símbolo dessa resistência e da persistência das mulheres indígenas, da qual pude participar, foi a Primeira Conferência Livre de Mulheres Indígenas, realizada em 7 de junho de 2025, em Londrina. O encontro evidenciou o apagamento histórico das nossas vozes nos espaços de decisão, mas também mostrou a força da organização coletiva das mulheres indígenas, que se articulam, crescem, se fortalecem e se qualificam. Atualmente, estamos na linha de frente, nas universidades, na Psicologia, na Medicina, no Direito, na Educação e em tantas outras áreas. Estamos reivindicando o direito de contar nossa história com nossas próprias palavras, de sermos protagonistas de nossas lutas. Isso não exclui o apoio de profissionais não indígenas, mas reafirma que nossa presença é fundamental, porque vivemos tanto nas aldeias quanto nas cidades, carregamos em nós essa travessia.

Nessa conferência, as mulheres indígenas compartilharam suas angústias, demandas e, sobretudo, denunciaram a ausência de escuta das mulheres da base, aquelas que fazem a luta cotidiana dentro de seus territórios. A estudante de Medicina Eloa

Jacinto, do povo Guarani Nhandeva, trouxe uma reflexão muito importante ao anunciar que as muitas mulheres que vivem nos territórios não reconhecem que estão sendo vítimas de violência porque falta informação, falta orientação, falta presença do Estado. Por isso, nossa luta também passa pela educação em direitos, pela conscientização e pela presença efetiva da saúde, da justiça e da proteção social nos territórios indígenas.

Eloa também chamou a atenção para o distanciamento da Psicologia diante dessas realidades, questionando a falta de compromisso da área com o sofrimento das mulheres indígenas. Diante da fala da jovem Eloa Jacinto, me somo ao chamado e trago esse questionamento diretamente às e aos profissionais da Psicologia: como temos olhado para a violência contra as mulheres indígenas? Será que temos olhado de fato? Ou estamos apenas reproduzindo os mesmos silenciamentos institucionais e racistas que fingem não nos ver? Precisamos refletir com seriedade sobre o compromisso ético da categoria e a própria Psicologia com a luta das mulheres indígenas. A Psicologia precisa quebrar os muros de cimento e se aproximar dos territórios, precisa escutar as dores das mulheres indígenas que não cabem nos manuais, os silêncios que falam alto e ninguém escuta, o eco que não ecoa.

O documento do Conselho Federal de Psicologia (CFP), Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas (os) junto aos Povos Indígenas [4], nos diz:

Os indígenas que foram forçados a deixar suas comunidades ou que têm proximidade maior com os contextos urbanos, mesmo com as significativas modificações socioculturais afetadas por novos modos de vida, culturas e novas estratégias de sobrevivência, permanecem neles, o lugar de pertencimento étnico; mesmo que eles sejam impedidos de sua vivência cultural, ela vai continuar existindo.

Ao pensarmos nos motivos para que as pessoas indígenas foram forçadas ou se viram obrigadas a deixar sua comunidade e seu território, também é possível compreender que as mulheres indígenas podem se ver nesse lugar pelo motivo das violências domésticas que sofrem, sendo elas vítimas desse mal colonial que atravessa seus corpos, sua existência e resistência. Ao deixar seu território para fugir dessa violência, ela pode encontrar saída ao migrar para a cidade e lá pode passar por outras violências, que são a discriminação e o racismo por ser mulher indígena. Porém, muitas vezes, principalmente em tempos passados, esse motivo não era mencionado de forma clara, senão que escondido, silenciado, invisibilizado.

As mulheres indígenas sentiam o medo, a repressão, a falta de apoio, acolhimento e políticas públicas afetando a saúde, o corpo, o espírito e a relação com o território, podendo ainda sentir consequências como o enfraquecimento de suas tradições e sofrer diretamente as proibições das práticas da sua cultura quando migrava para a cidade, só ela e seus filhos (as) enfrentando o desamparo, necessidades e outras violências coloniais. Nossas antepassadas passaram por muito silenciamento e invisibilidade, que perduram até os dias atuais. Por isso, em memória delas e pelo que não puderam ter e receber, fazemos de nossas vozes as vozes delas, para as mudanças necessárias e urgentes acontecerem, para que as mulheres indígenas vítimas de violências e crimes tenham acolhimento, respeito, justiça e direitos garantidos.

É importante compreender a ambivalência de sentimentos que a mulher indígena pode ter: o território pode passar a ser um símbolo de sofrimento e haver a desconexão, ao mesmo tempo que é sagrado o lugar onde ela nasceu, cresceu, aprendeu sua cultura, costumes, tradições, saberes ancestrais, sua relação com a natureza, com seu coletivo. Também pode se tornar difícil estar e viver lá, pelas violências que sofreu e as marcas físicas, emocionais, espirituais. Com muito cuidado e sensibilidade, precisamos debater esse assunto.

Minha avó paterna, Hermínia Maquehue Cumian, mulher indígena Mapuche-Williche, nascida na comunidade Huamputue, em San Juan de la Costa no Chile, sempre contou sobre ouvir e ver, em sua época, mulheres Mapuches que precisaram sair de seus territórios pela violência doméstica. Foram para a cidade, trabalharam como empregadas domésticas para as mulheres não indígenas, sofreram discriminação e racismo, xingamentos diminuindo sua existência e inteligência, assim como proibições de expressar sua cultura, sendo impedidas de falar sua língua materna, por exemplo. Uma violência dupla da colonização: violência de gênero no território e violência racial quando precisou sair dele – não excluindo que a violência doméstica sofrida pelas mulheres indígenas está dentro e fora do território.

Ela menciona outro fato: em sua época, ouvia relatos das pessoas nas comunidades que permitiam aos homens agressores que, quando a mulher fugia e ia embora, ele podia ir atrás dela e puni-la, tirando até a sua vida. Esse tipo de permissão era tão absurdo para aquela época e é ainda hoje, mas não vista como tremenda violência e crime contra a mulher indígena. Nos mostra como a violência do machismo se instalou dentro dos territórios, desde o tempo de nossas antepassadas e antepassados, e perdura até os dias de hoje. Um produto e uma consequência do contato com o invasor sendo reproduzidos pelos indígenas. A violência que as mulheres indígenas sofrem não é cultural dos povos indígenas, é violência colonial deixada pelo invasor colonizador europeu, principalmente quanto à cultura do estupro. É preciso, urgentemente, políticas públicas eficientes e que os direitos sejam garantidos e respeitados dentro da realidade do modo de ser e viver das mulheres indígenas.

No Brasil, o projeto Casa da Mulher Indígena¹ traz a importância de criar um espaço seguro para receber e acolher mulheres indígenas vítimas de violência, visando ir além da Casa da Mulher Brasileira. As diretrizes para o espaço contêm: construção com soluções baseadas na natureza, com espaços livres

1 Mais informações em: <https://www.gov.br/mulheres/pt-br/acao-a-informacao/acoes-e-programas/casa-da-mulher-indigena>

e permeados pelo bioma local; espaços para auto-organização das mulheres indígenas; profissionais indígenas e indigenistas, tradutor e/ou intérprete da língua materna da mulher indígena acolhida; arquitetura adequada e acolhedora para as indígenas; área para serviços públicos adequados com o fluxo da política; fluxos claros e separados, garantindo a circulação somente das mulheres nos espaços de acolhimento; uso de utensílios e elementos culturais de povos locais; espaço seguro para vivência e expressão plena das tradições e culturas dos diversos povos.

Também foi trazida a importância de discutir a violência contra as mulheres indígenas e as dificuldades encontradas para que denunciem a violência, como: 1) Distância territorial em relação aos serviços de proteção; 2) Ausência de rede de proteção; 3) O não acolhimento devido às denúncias, quando estas são realizadas por mulheres indígenas; 4) Subnotificação dos casos de violência; 5) Ausência de acesso à justiça; 6) Justificativa infundada de que essas violências são culturais; 7) Ausência de rede especializada de atendimento a mulheres indígenas vítimas de violência; 8) Racismo institucional; 9) Falta de informação; 10) Ausência de especificidades indígenas nas legislações vigentes que tratam de violência contra mulheres; 11) Barreira linguística; 12) Impunidade dos agressores; 13) Conflitos territoriais; 14) Normalização e naturalização das violências e discriminação e racismo.

O projeto e suas diretrizes, bem como a discussão das muitas dificuldades para realizar as denúncias, foram apresentadas por Pagu Rodrigues, indígena do povo Fulni-ô, socióloga, graduanda em Direito e diretora de Proteção de Direitos no Ministério das Mulheres. Sua apresentação ocorreu no dia 3 de abril em Curitiba-PR, no Encontro de Direitos Humanos, Povos Indígenas e Saúde Coletiva, que se entendeu também no dia seguinte em continuação a fim de abordar a violência contra as mulheres indígenas.

Serão seis Casas da Mulher Indígena em diferentes biomas brasileiros. No dia 3 de abril, a também convidada e participante

do Encontro junto a Pagu Rodrigues, Amauê Jacintho, indígena do povo Guarani Nhandewa, co-fundadora e atual coordenadora da Associação de Mulheres Indígenas Organizadas em Rede (AMIOR), e graduanda em Ciências Sociais, solicitou publicamente que também se tenha uma Casa da Mulher Indígena no Paraná, na importância de não esquecerem as mulheres indígenas deste território.

Essa solicitação reforça a necessidade de ampliar o reconhecimento e o apoio às mulheres indígenas em todo o Brasil. A implementação de uma Casa da Mulher Indígena no Estado do Paraná representaria um passo importante para fortalecer a visibilidade, a organização e os direitos dessas mulheres, garantindo que suas vozes sejam ouvidas e respeitadas em seus próprios territórios.

5.1. Violência sexual contra mulheres indígenas

Os dados sobre a violência sexual são preocupantes no Estado do Paraná e no Brasil, principalmente a situação das crianças e jovens indígenas. Os números revelam não apenas a gravidade dos crimes contra a dignidade sexual, mas também a invisibilidade de determinadas populações nas estatísticas oficiais. De acordo com o segundo Relatório de Estatística Criminal do Governo do Estado do Paraná [5], referente ao período de janeiro a junho de 2023 e elaborado pelo Centro de Análise, Planejamento e Estatística (CAPE) do Estado, foram divulgados dados sobre crimes contra dignidade sexual organizados por Áreas Integradas de Segurança Pública (AISPs), as quais têm o objetivo de alinhar territorialmente as atuações do Departamento da Polícia Civil e da Polícia Militar do Estado do Paraná.

O relatório aponta que, nesse período, foram registrados 16.719 crimes contra a dignidade sexual, ou seja, crimes relacionados a estupro, violação sexual mediante fraude, assédio sexual, estupro de vulnerável, corrupção de menores, divulgação de cena de estupro ou de cena de estupro de vulnerável, de cena de sexo ou de pornografia, entre outros. A capital Curitiba ocupa o

primeiro lugar com o maior número de ocorrências, registrando 2.096 casos; São José dos Pinhais ocupa o segundo lugar com cerca de 1.589 casos. Em seguida aparece a região de Cascavel, com 1.172 casos.

O Panorama da Violência Letal e Sexual contra Crianças e Adolescentes no Brasil, do Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) e Fórum Brasileiro de Segurança Pública [6], analisou o perfil das vítimas desses crimes, identificando diferenças relevantes entre os padrões das mortes de crianças (0 a 9 anos de idade) e dos adolescentes (10 a 19 anos de idade) por raça/cor. Ao que diz respeito a “mortes violentas intencionais” em vítimas de 0 a 9 anos, o principal crime são os homicídios dolosos, que representam 92% dos casos registrados nos últimos cinco anos. Apenas 5% dos dados coletados são de indígenas; sobre estes crimes foi posto que:

As vítimas indígenas, amarelas e “outras” têm percentual insignificante nessa distribuição. Um dos fatores para que isso ocorra é o fato de alguns estados que possuem maior concentração de grupos indígenas não terem os dados que permitam a análise em série histórica.

Ainda de acordo com o Panorama [6], cerca de 80% das vítimas de abuso sexual infantil são meninas. Entre o período de 2017 e 2020, foi registrada média anual de 45 mil casos de estupro no Brasil. No entanto, há escassez de informações disponíveis sobre crianças indígenas nessas estatísticas. Diante disso, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) emitiu, no ano de 2023, um alerta para a invisibilidade das violências cometidas contra crianças e jovens indígenas [7], visto que ao longos dos últimos anos eles têm denunciado a falta de dados sobre a violência sexual nas discussões sobre políticas públicas.

De acordo com o Ministério da Saúde [8], dados da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) sobre casos contra crianças, bem

como os de atendimento ao abuso sexual infantil em crianças indígenas, ressaltam que, conforme estabelece a Lei Geral de Proteção de Dados Pessoais (LGPD), Lei nº 13.709/2018, não há dados disponíveis correspondentes à etnia.

A Funai [7] ainda destaca que falta uma legislação específica que compreenda as especificidades étnicas e culturais de cada povo, bem como profissionais formados com capacidade para identificar e diferenciar práticas culturais de possíveis práticas e situações de violência. Essa deficiência contribui para a ocorrência de interferências estatais arbitrárias e para a estigmatização social desses povos. O tema tem sido um desafio para a fundação, já que há pouca mobilização nos últimos anos por agentes governamentais e pela sociedade em geral. Essa falta revela a importância de se lutar contra a invisibilidade das violências cometidas contra crianças e jovens indígenas. A coordenadora de Gênero, Assuntos Geracionais e Participação Social da Funai, Lídia Lacerda, afirma [7]:

As crianças e jovens indígenas são duplamente vitimizadas, primeiro pelo agressor e posteriormente pelos equipamentos estatais inábeis à prestação de serviço diferenciado. O tema é bastante complexo e é necessário envolver a comunidade e promover espaços de escuta, principalmente, para as crianças e os jovens indígenas.

5.2. Violências sexuais no Território

No Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil [9], do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), foram registrados 20 casos de violência sexual contra crianças, adolescentes e mulheres indígenas. Os relatos causam espanto e indignação, não apenas pela crueldade dos casos, mas também pela característica das vítimas: dos casos registrados, 18 foram cometidos contra crianças e adolescentes, quase todas com idade entre 5 e 14 anos. Em um dos casos, trata-se de uma adolescente estuprada

desde os 6 anos. Outra era uma bebê de apenas 1 ano e 11 meses de idade. É ainda citado que os relatos das comunidades são impactantes e as violações e violências permaneceram ocorrendo de forma intensa em 2022, sem solução pelo poder público, sendo impossível quantificar o número real de vítimas, mas meninas e mulheres indígenas continuaram sofrendo violências sexuais praticadas pelos garimpeiros invasores do território indígena.

5.3. Adaptações das medidas profiláticas nos serviços de saúde

As normas gerais de atendimento, segundo a Norma Técnica do Ministério da Saúde [10], estabelecem que as unidades de saúde e os hospitais de referência devem implementar fluxos internos de atendimento, definindo profissional responsável por cada etapa da atenção, que incluem: entrevista, registro da história, exame clínico e ginecológico, exames complementares e o acompanhamento psicológico. No entanto, ao gerenciar o atendimento de pessoas indígenas, devem ser consideradas as individualidades culturais de cada etnia e do território. Não é suficiente definir um profissional responsável, mas sim um profissional que esteja em conformidade com o conhecimento do funcionamento cultural e político do território em que atua.

De acordo com a Norma Técnica [10], o acolhimento em casos de violências contra a dignidade sexual é elemento importante para a qualidade e humanização da atenção. O termo “acolher” abrange um conjunto de medidas, posturas e atitudes dos profissionais de saúde que garantam credibilidade e consideração à situação de violência. A humanização dos serviços demanda ambiente acolhedor e de respeito à diversidade, livre de quaisquer julgamentos morais. A escuta ativa é um elemento essencial para compreender as demandas e expectativas do indivíduo, assim como deve ser informada cada etapa do atendimento, sendo a autonomia algo a ser respeitado. Caso ocorra a recusa de algum procedimento pela vítima, deve ser oferecido atendimento psicológico o mais breve possível, bem como realizar medidas de

fortalecimento para essas pessoas. Isso contribui [10]:

[...] ajudando-as a enfrentar os conflitos e os problemas inerentes à situação vivida. Contribuir para a reestruturação emocional e social da mulher é um componente importante que deve ser observado por todos os membros da equipe de saúde, em todas as fases do atendimento.

Com isso, quando falamos de povos indígenas e seus modos de viver, alguns dos fatores que podem ser um dificultador nessa situação são a língua falada em cada território e a diversidade de percepções sobre a violência em cada etnia, visto que as formas que cada uma se expressa e percebe a situação pode ser distinta da percepção dos não indígenas. Diante das especificidades linguísticas de comunicação, o profissional responsável deve compreender as definições linguísticas ou sabê-las minimamente.

Uma outra alternativa é o treinamento de pessoas indígenas para o combate a crimes contra a dignidade sexual dentro do território, a fim de atuarem como mediadores desses crimes à equipe de saúde, como tradutores da língua tradicional da equipe para a vítima e da vítima para a equipe. Um membro da comunidade disposto a estar em equidade com o acolhimento, o encaminhamento e a autonomia da vítima. De outra forma, é irredutível que tenha a contratação de indígenas para compor a equipe multidisciplinar dos postos de saúde na comunidade, para que atuem ativamente na prevenção dessas violências.

O atendimento psicológico deve ser imediato nesses casos, mantido durante todo o processo de atendimento à vítima e pelo tempo que for necessário. Para isso, necessita-se profissionais capacitados. Não basta fazer o atendimento psicológico, o profissional deve estar ciente das individualidades culturais de cada etnia, saber aplicar seus conhecimentos teóricos direcionados à diversidade dos povos originários, se manter atualizado com o

disposto pelo CFP, como também estar em dia com a prática profissional disposta no Código de Ética Profissional do Psicólogo [11], principalmente com o Art 2º, o qual estabelece que o psicólogo trabalhará visando promover a saúde e qualidade de vida das pessoas e das coletividades, não sendo conivente ou praticar quaisquer atos que se caracterizem com negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão, bem como induzir a qualquer tipo de preconceito no exercício de suas funções profissionais.

5.4. Racismo institucional nos serviços de saúde

O Conselho Regional de Psicologia (CRP), ao falar sobre o racismo institucional, estabelece por meio do conceito definido pelos ativistas do grupo Panteras Negras Stokely Carmichael e Charles Hamilton, de 1967, que ele mantém um ciclo de desigualdades na distribuição de serviços, recursos, oportunidades e riquezas [12]. Para eles:

É o fracasso das instituições e organizações em prover um serviço profissional e adequado às pessoas em virtude de sua cor, cultura, origem racial ou étnica... racismo institucional sempre coloca pessoas de grupos raciais ou étnicos discriminados em situação de desvantagem no acesso a benefícios gerados pelo estado e por demais instituições e organizações.

Nesse sentido, segundo o relatório do CIMI [9], no ano de 2022 foram registrados 87 casos de desassistência na área de saúde que afetam indígenas em 17 estados do país. Os casos envolvem situações variadas e extremas, desde a falta de medicamentos, profissionais, transporte e infraestrutura adequada para atendimento, como Unidades Básicas de Saúde Indígena (UBSIs), até situações de vulnerabilidade por falta de sistemas de abastecimento de água potável e saneamento básico. É recorrente casos

em que, devido à desassistência nas aldeias, os povos indígenas deslocam-se às cidades para buscar atendimento, mas sofrem discriminação e preconceito, muitas vezes motivados por conflitos territoriais envolvendo a morosidade para a demarcação de suas terras. Meyre Xucuru, durante a 70ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), na mesa “Vulnerabilidades da saúde das populações afro e indígena” [13], afirma que:

Embora os profissionais tenham formação para dar assistência ao povo indígena, falta qualificação humana para atendê-los. Esse profissional tem que ter uma visão ampla, que atenda, por exemplo, quais os benefícios naturais da casca e da sementes da abóbora e isso os médicos, normalmente, não explicam para eles, que são de maioria analfabetos.

5.5. Lei Maria da Penha

A Lei 11.340, de 7 de agosto de 2006, conhecida como Lei Maria da Penha [14], decreta a criação de mecanismos para coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher. Os artigos 2º e 3º asseguram:

Art. 2º Toda mulher, independentemente de classe, raça, etnia, orientação sexual, renda, cultura, nível educacional, idade e religião, goza dos direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sendo-lhe asseguradas as oportunidades e facilidades para viver sem violência, preservar sua saúde física e mental e seu aperfeiçoamento moral, intelectual e social.

Art. 3º Serão asseguradas às mulheres as condições para o exercício efetivo dos direitos à vida, à

segurança, à saúde, à alimentação, à educação, à cultura, à moradia, ao acesso à justiça, ao esporte, ao lazer, ao trabalho, à cidadania, à liberdade, à dignidade, ao respeito e à convivência familiar e comunitária.

Desse modo, cabe ao poder público criar políticas públicas que objetivam garantir as condições necessárias à vida e aos direitos das mulheres, no âmbito doméstico e familiar, protegendo-as contra qualquer forma de violência, negligência, discriminação, exploração, crueldade e opressão. São entendidas como forma de violência qualquer conduta que gere morte, lesão, sofrimento físico, sexual, psicológico ou dano moral ou patrimonial. Segundo a Lei, as formas de violência contra a mulher são classificadas em:

Violência física	Qualquer conduta que ofenda a integridade ou a saúde corporal
Violência psicológica	Qualquer conduta que cause dano emocional, diminuição da autoestima, cause prejuízo ao desenvolvimento, que degrade ou tente controlar o comportamento da mulher por meio de ameaças, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição, insulto, chantagem, violação da intimidade, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação

Violência sexual	Qualquer conduta que obrigue a relação sexual não desejada, mediante ameaça, coação ou uso de força, que impeça o uso de contraceptivos, que force ao matrimônio, aborto, gravidez ou prostituição, ou que limite ou anule o exercício dos direitos sexuais e reprodutivos
Violência patrimonial	Qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de seus objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens de valores e direitos ou recursos econômicos
Violência moral	Qualquer conduta que configure calúnia, difamação ou injúria

Fonte: Lei 11.340/2006.

Nesse sentido, apesar de assegurar os direitos, explicitar as formas de violência e as medidas protetivas, a lei não trata sobre a questão da violência sofrida por mulheres indígenas, pois elas estão inseridas em um outro contexto. Ou seja, nas comunidades às quais pertencem, nas quais a cultura, costumes, formas de relações, linguagem, comunicação e formas de vida ocorrem de maneiras diferentes, a lei não abrange seus contextos e as particularidades desse público, resultando em dificuldades para a sua aplicação nas comunidades. Muitas mulheres que sofrem violência doméstica ou familiar não se sentem seguras para realizar a denúncia, pois as medidas protetivas e sua aplicação não são viáveis dentro da comunidade indígena. Assim, preferem ficar caladas por conta do medo das ameaças que sofrem. É perceptível a necessidade de uma lei que trate diretamente sobre as mulheres e jovens indígenas, abrangendo as especificidades de sua cultura.

É necessário ainda que as mulheres indígenas sejam conscientizadas por meio de rodas de conversa e debates acerca das formas de violência, e que sejam oferecidas a elas as possibilida-

des de proteção dentro das condições de vida nas comunidades às quais pertencem. No entanto, uma outra barreira é a divulgação da Lei Maria da Penha e a ausência de informações corretas. Muitas comunidades indígenas utilizam sua língua nativa, sendo necessário que uma pessoa conheça a língua para conduzir a interlocução da lei com as mulheres indígenas, para que compreendam da melhor forma como se proteger, denunciar e combater a violência utilizando os dispositivos legais quando necessário. Por esse motivo, é de extrema importância a implementação da tradução da Lei Maria da Penha em diferentes línguas para as populações indígenas.

5.6. Articulações possíveis através do Projeto de Lei 4.381/2023

A deputada Célia Xakriabá é autora do Projeto de Lei 4.381/2023 [15], que visa regulamentar os procedimentos adotados pelas delegacias de polícia e órgãos públicos para o atendimento às mulheres indígenas que foram ou estão sendo vítimas de violência. Seu texto abarca os tipos de violência contidos na Lei Maria da Penha, destacando a exigência de um intérprete, o atendimento jurídico prestado preferencialmente por mulheres indígenas e a necessidade de rede de apoio multidisciplinar que faça o acompanhamento dos atendimentos (composta por membros da sociedade civil, advogadas, psicólogas, antropólogas e assistentes sociais), promovendo ainda o acesso das mulheres indígenas a estes dispositivos. Outro fator que ela reforça sobre a notificação e atendimento a mulheres indígenas em situação de violência, é o dever de considerar as características culturais, costumes e práticas de cada comunidade e povo indígena, além das questões políticas e de espiritualidade.

Esse projeto de lei reforça alguns argumentos levantados anteriormente, como a necessidade de qualquer serviço público de saúde e direito pelo qual vítimas indígenas sejam atendidas, requisite uma perícia antropológica da comunidade na qual elas estão inseridas. Isso para fiscalizar a garantia da aplicação

da legislação e fornecer informações sobre contextos culturais e sociais relevantes em processos judiciais referentes a povos indígenas, sem ferir a cultura e costumes daquela comunidade. Caso o agressor seja genitor ou padrasto, a perícia deve ser imediata. Ainda, nos casos de violência sexual contra adolescentes indígenas, deve ser pedido o atendimento psicossocial com a família da vítima.

Da mesma forma, o projeto ainda estipula que cada estado deve ser responsável por cooperar com outras instâncias públicas, como defensorias e ministério público, para realizar a elaboração e tradução de cartilhas sobre o tema para as comunidades indígenas locais. Nessas cartilhas devem ser colocados os endereços e números de delegacias e outros órgãos públicos de atendimento à mulher indígena em situação de violência, juntamente com o contato da Central de Atendimento à Mulher (Ligue 180). Além disso, ainda deve ser disponibilizado pelo poder executivo um número específico e gratuito para o recebimento de denúncias e o encaminhamento em situações de violências contra a mulher indígena.

Outras demandas dizem respeito à necessidade de criar debates semanais sobre o tema, passando pelas comunidades indígenas e divulgando informações, e o treinamento específico de profissionais que trabalham nos órgãos públicos, como a polícia militar e a polícia civil que atendem a demanda da violência contra a mulher indígena, a fim de que sejam munidos de informações e saibam como proceder em caso de denúncias [15]. Apesar da relevância e urgência acerca do tema, o Projeto de Lei 4.381/2023 ainda está em tramitação pela Câmara dos Deputados.

5.7. Encaminhamentos possíveis de vítimas indígenas

Segundo o Ministério da Saúde [8], a Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) é responsável por coordenar e executar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e todo

o processo de gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) no Sistema Único de Saúde (SUS). Criada em 2010, a SESAI do Ministério da Saúde atende mais de 762 mil indígenas aldeados em todo o Brasil.

Em situações de violência nos territórios indígenas, a SE-SAI atua buscando promover a atenção psicossocial direcionada aos povos indígenas, a qual tem sido desenvolvida pelas Equipes Multiprofissionais de Saúde Indígena (EMSI) que, em articulação com as comunidades, constroem estratégias sensíveis às realidades e aos contextos socioculturais específicos de cada território. Essas ações buscam responder tanto às situações de sofrimento psíquico, quanto às necessidades de cuidado em saúde que emergem nesses contextos. No campo da saúde mental e do Bem Viver, as EMSI realizam ações de acolhimento e assistência psicossocial com foco nas pessoas em situação de maior vulnerabilidade. Entre as atividades desenvolvidas, estão os atendimentos individuais e familiares, rodas de conversa, grupos temáticos, oficinas e outras dinâmicas educativas que envolvem a participação de diversos membros da comunidade [8].

O monitoramento das condições de saúde é realizado pelo Sistema de Informação da Atenção à Saúde (SIASI), que reúne dados e registra ocorrências dos 34 Distritos Sanitários Indígenas (DSEI). O sistema permite a notificação de informações referente a situações graves de saúde identificadas no território, tanto questões sobre doenças, quanto os determinantes sociais da saúde, incluindo situações de violência física e sexual [8]. Ao que se refere à identificação de violência nas comunidades indígenas, os procedimentos ocorrem por meio do preenchimento da Ficha de Notificação/Investigação Individual de Violência em Povos Indígenas, disponível no Manual de Investigação/Notificação de Violências em Povos Indígenas do Ministério da Saúde, que busca reconhecer as diferentes formas de violência conforme a perspectiva indígena e também identificar situações que possam prejudicar as condições de vida dessas populações. Nela são classificados casos que podem ser notificados como violência,

dependendo da perspectiva pela qual são interpretados; são eles [8]:

- (1) Casos de violência que tenham chegado ao serviço por demanda espontânea dos pacientes indígenas.
- (2) Casos de violência demandados à equipe de saúde por meio da comunidade, sem queixa direta da vítima.
- (3) Casos de violência identificados pelos profissionais de saúde, que não tenham sido demandas diretas dos usuários, porém observadas durante o processo assistencial em território.

De acordo com o Manual [8], durante o atendimento, todos os profissionais de saúde têm responsabilidade na atenção às pessoas que se encontram nessa situação. É necessário que o serviço de saúde realize exame físico completo, exame ginecológico, coleta de amostras para diagnóstico de infecções genitais e coleta de material para identificação do provável agressor, e que seja preenchida a Ficha de Notificação e Investigação de Violência Doméstica, Sexual e/ou outras Violências. Mesmo que o documento não aborde diretamente sobre mulheres e crianças indígenas em situação de violência, é importante que os profissionais da saúde tenham conhecimento sobre o Manual para aplicar em casos de qualquer tipo de violência contra esse público nas comunidades.

O documento argumenta que é necessário levar em consideração o contexto intercultural, adequando o modo de notificar as violências e atendendo às especificidades indígenas pelo SUS. Dessa forma, como complemento foi criada a Ficha Complementar de Notificação/Investigação Individual de Violência em Povos Indígenas, elaborada pela Coordenação de Gestão de Atenção à Saúde Indígena (COGASI) vinculada ao Departamento de Atenção à Saúde Indígena da SESAI, e também disponível no Manual.

A ficha complementar deve ser preenchida e anexada aos instrumentos de notificação de violência da Secretaria de Vigilância em Saúde (SVS), para que seja possível desenvolver uma vigilância epidemiológica das violências levando em consideração os modos tradicionais como as culturas lidam com a violência. A ficha ainda permite que a situação de violência vivida seja expressa pela perspectiva indígena [8].

O Manual ainda retrata a notificação em situações de violência não letais, nas quais deve-se preencher duas vias dos seguintes instrumentos: a Ficha Complementar, já citada, da SESAI e a Ficha de Notificação Individual de Violência Interpessoal/Autoprovocada do Sistema de Informação de Agravos de Notificação (SINAN), encaminhando uma via ao DSEI e anexando outra via ao prontuário do usuário [8]. O Manual menciona a necessidade de profissionais da saúde notificarem a violência, por meio do preenchimento dos instrumentos aqui apresentados e seguindo os procedimentos locais sob responsabilidade da Divisão de Atenção à Saúde, para que as políticas públicas sejam desenvolvidas de acordo com os tipos de violência que enfrentam e para entender quais são as populações mais atingidas.

REFERÊNCIAS

- [1] Câmara dos Deputados. (2025). *Câmara aprova regras para atendimento de mulheres indígenas vítimas de violência doméstica*. Agência Câmara de Notícias. <https://www.camara.leg.br/noticias/1135044-camara-aprova-regras-para-atendimento-de-mulheres-indigenas-vitimas-de-violencia-domestica/>
- [2] Defensoria Pública do Estado do Paraná. (2024). *DPE-PR lança Observatório da Violência contra Mulheres Indígenas no Estado do Paraná*. Defensoria Pública do Estado do Paraná. <https://www.defensoriapublica.pr.def.br/Noticia/DPE-PR-lanca-Observatorio-da-Violencia-contra-Mulheres-Indigenas-no-Estado-do-Parana>
- [3] Conselho Indigenista Missionário (CIMI). (2025, 21 de fevereiro). *“Ela não teve chance de chegar no hospital”: jovem Avá-Guarani é assassinada em território alvo de ataques no Paraná*. Conselho Indigenista Missionário. <https://>

cimi.org.br/2025/02/jovem-ava-guarani-assassinada/

[4] Conselho Federal de Psicologia (CFP). (2022). **Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas (os) junto aos Povos Indígenas** (1ª ed.). Conselho Federal de Psicologia.

[5] Governo do Estado do Paraná, Secretaria da Segurança Pública. (2024). **Relatório Estatístico Criminal janeiro a junho. Centros de Análise, Planejamento e Estatística (CAPE)**.

https://www.seguranca.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2023-08/relatorio_estatistico_1_sem_23.pdf

[6] Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF). (2021). **Panorama da violência letal e sexual contra crianças e adolescentes no Brasil**. Fórum Brasileiro de Segurança Pública.

<https://www.unicef.org/brazil/media/16421/file/panorama-violencia-letal-sexual-contra-criancas-adolescentes-no-brasil.pdf>

[7] Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai). (2023, 19 de maio). **Funai alerta para a invisibilidade das violências cometidas contra crianças indígenas**. Portal Funai. <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/funai-alerta-para-a-invisibilidade-das-violencias-cometidas-contra-criancas-indigenas>

[8] Ministério da Saúde, Secretaria Especial de Saúde Indígena, Departamento de Atenção à Saúde Indígena. (2019). **Manual de investigação/notificação de violências em povos indígenas**. Ministério da Saúde. https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/Manual_Investigacao_Violencia_Povos_Indigenas.pdf

[9] Conselho Indigenista Missionário (CIMI). (2022). **Relatório: violência contra os povos indígenas no Brasil**. Conselho Indigenista Missionário. <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2023/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2022-cimi.pdf>

[10] Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. (2012). **Prevenção e tratamento dos agravos resultantes da violência sexual contra mulheres e adolescentes**. Ministério da Saúde. https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/prevencao_agravo_violencia_sexual_mulheres_3ed.pdf

[11] Conselho Federal de Psicologia (CFP). (2005). **Código de Ética Profissional do Psicólogo**. Conselho Federal de Psicologia. <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf>

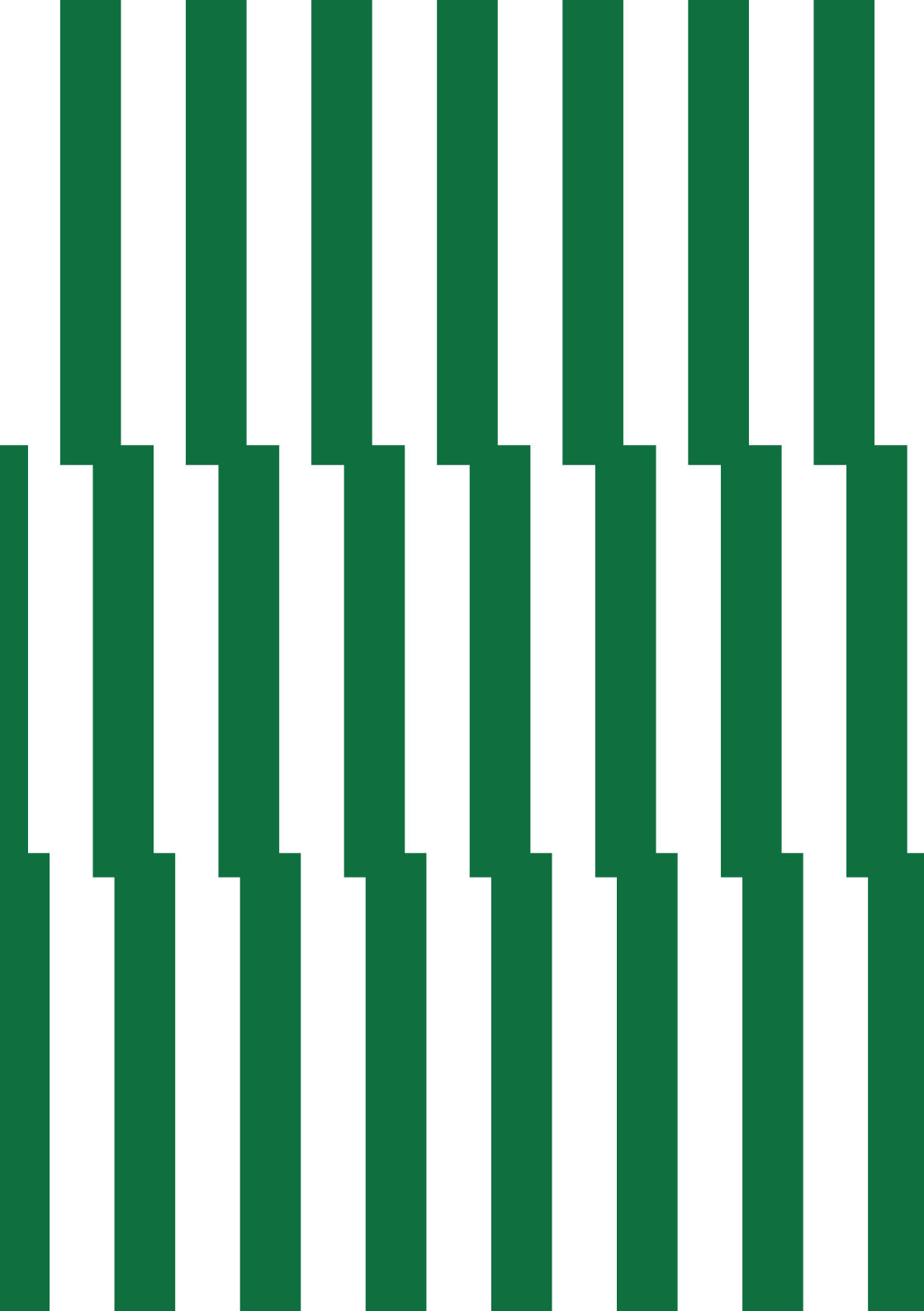
[12] Conselho Regional de Psicologia (CRP). (2019). *Racismo Institucional*. Conselho Regional de Psicologia.

[13] Soares, F. (2018). *Vulnerabilidade da saúde nas populações afro e indígena foi discutida na reunião da SBPC*. Universidade Federal de Alagoas. <https://ufal.br/ufal/noticias/2018/7/vulnerabilidade-da-saude-nas-populacoes-afro-e-indigena-foi-discutida-na-reuniao-da-sbpc>

[14] Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. (2006). *Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher*. Governo Federal. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm

[15] Projeto de Lei nº 4.381/2023. (2023). *Regulamenta os procedimentos de atendimento a mulheres indígenas vítimas de violências, nas hipóteses de medidas protetivas de urgência* (Lei 11.340/2006 e Decreto 11.431/2023). Câmara de Deputados.

https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=2325670&filename=PL%204381/2023





6. PASSOS SOBRE TERRA VIVA: ENCONTROS COM OS TERRITÓRIOS DE RETOMADA

AYLA KRİĞ SĨ WOLLINGER FERNANDES

FABIO HENRIQUE AREVALO

PAMELA C. SALLES DA SILVA

A atuação da Psicologia junto aos povos indígenas tem se tornado cada vez mais urgente diante do agravamento das situações de violação de direitos, intensificadas por disputas fundiárias, negligência estatal e processos históricos de exclusão. O Conselho Regional de Psicologia do Paraná (CRP-PR), por meio de seu Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas e da Comissão Permanente Étnico-Racial, vem somando esforços para que essa urgência se traduza em compromisso ético, ação institucional e orientação concreta às pessoas psicólogas e estudantes da área.

No segundo semestre de 2024, a instituição participou de uma diligência interinstitucional em territórios indígenas nos estados do Paraná e do Mato Grosso do Sul [1], junto a entidades de direitos humanos e ao Conselho Federal de Psicologia (CFP). Nossa diligência foi composta por duas pessoas representantes do Núcleo, Ayla Kr̥g S̥i Wollinger Fernandes, estudante de Psicologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), e Fábio Arevalo, psicólogo atuante no Sistema Único de Assistência Social (SUAS), em conjunto com Karla Lucélia Losse Mendes, assessora de Políticas Públicas, Direitos Humanos e Questões Étnico-Raciais do CRP-PR, e Nita Tuxá (Edilaise Vieira), Conselheira do CFP.

A visita teve como objetivo acompanhar de perto denúncias de violações contra os povos Avá-Guarani e Guarani Kaiowá, conhecer as condições reais de vida nos territórios e escutar diretamente lideranças e comunidades sobre os impactos dessas violências na saúde mental e coletiva. Foi nesse contexto que surgiram as bases para a elaboração deste caderno, construído a partir da escuta e da presença nos territórios, com o compromisso de subsidiar a prática profissional em consonância com os direitos indígenas e as epistemologias próprias desses povos.

Acompanhando o crescimento de situações de insegurança alimentar, violência institucional e sofrimento psíquico coletivo – como apontado em reportagens recentes [2] e amplamente denunciado por lideranças locais –, este Núcleo tem reafirmado que a Psicologia não pode se manter neutra diante da banalização da violência e da invisibilização dos modos de vida indígenas. Os

relatos colhidos nas visitas revelam um cotidiano de violações sistemáticas, que exigem da Psicologia um posicionamento ético enraizado no respeito, na escuta e na responsabilidade coletiva.

Este capítulo, em consonância com todo o caderno temático, é fruto direto dessa escuta e se propõe a ser uma ferramenta de orientação à categoria profissional e formativa às pessoas em processo de formação. Organizado a partir das vivências registradas durante a diligência, ele articula o compromisso ético da Psicologia com os direitos dos povos indígenas, trazendo análises, relatos e diretrizes que se inscrevem no esforço contínuo de romper com o distanciamento histórico da profissão frente às pautas indígenas. Não se trata apenas de reafirmar compromissos, mas de ampliar as possibilidades de uma atuação comprometida com o Bem Viver e com os princípios da justiça social.

6.1. Entre violações e resistência: escutas nos Tekohá

A visita aos territórios de retomada Avá-Guarani, no oeste do Paraná, revelou um cenário de violências múltiplas, marcado pela ausência do Estado, pela intolerância institucionalizada e por práticas sistemáticas de desumanização. Em Terra Roxa-PR, cerca de 30 famílias vivem em condições de extrema precariedade na Fazenda Brilhante. A paisagem seca e sem árvores contrasta com o fluxo leve das crianças que brincam entre animais famélicos. A fumaça de queimadas, vinda de outras regiões do país, cobre o céu e intensifica a sensação de sufocamento, tanto físico quanto simbólico.

A comitiva do CRP-PR e das demais entidades foi acolhida na casa de reza, com um ritual de boas-vindas que expressava esperança na força da espiritualidade e na resistência cultural do povo Guarani. Mas a pergunta de um dos líderes, Ismael, ecoou com força: qual esperança vamos receber? Em sua fala, ele destacou o crescimento da população indígena e o fortalecimento do movimento de retomada, apesar das perseguições e do descaso. Relatou ainda que autoridades municipais negam o direito das

comunidades à cidadania, chegando a afirmar que os Guarani “não precisam ser ouvidos porque não votam” no município.

A líder Luciana, com voz serena e olhar firme, reafirmou o vínculo profundo com o Tekohá – mais que território, um modo de existência. Já o líder Isaías denunciou ataques e perseguições, inclusive contra crianças que percorrem sete quilômetros para estudar e são ameaçadas por cães soltos por vizinhos. Houve até o caso de um trator que quase atropelou duas crianças ao passar sobre uma casa de lona.

Durante a presença da comitiva, a tensão se materializou: ao mesmo tempo em que se realizava a cerimônia espiritual, um trator circulava de maneira ostensiva nas proximidades e um veículo da Força Nacional exibia seu giroflex a poucos metros da casa de reza. Essa presença, longe de significar segurança, era sentida como ameaça. Segundo relatos, há agentes que agem com brutalidade e cumplicidade com os interesses ruralistas.

A escassez de alimentos, água e abrigo agrava o sofrimento. A proibição de plantar, acordada judicialmente como medida temporária, somada à ausência de entregas regulares de alimentos, leva à fome. As lonas usadas como abrigo deterioram-se rapidamente, mas substituí-las pode ser interpretado como tentativa de consolidar moradia, o que ameaça as famílias com a reintegração de posse. Vigiadas por drones, as comunidades relatam exaustão e medo constantes.

6.2. Voar entre os rios: Araguaçu e Tekohá Yhový

Em Araguaçu, outra retomada próxima, o cacique Marciliano narrou os desafios vividos pelas 63 famílias que ali resistem. A violência vem de todas as direções: de fazendeiros, de pescadores que os impedem de acessar rios e, inclusive, de políticas públicas que os ignoram. Em uma mesma casa, famílias dormem empilhadas na tentativa de se protegerem do relento. “É um país rico, que tem tanto dinheiro, mas não sobra nada para a gente”, resume. A tentativa de concentrar todas as comunidades em um único local, desconsiderando seus modos próprios de viver e

suas histórias territoriais, é outra forma de apagamento. Para os Avá-Guarani, o que está em jogo não é apenas moradia, é a possibilidade de continuar existindo enquanto povo.

A situação em Guaíra, na retomada do Tekohá Yhovy, também é marcada por sofrimento e coragem. A cacica Paulina Avá Guarani explicou que, mesmo com estudo antropológico finalizado e delimitação concluída em 2018, o território sagrado Guasu Guavirá, onde vivem cerca de 5 mil pessoas, segue sem demarcação. A memória das sete quedas e da construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu, que inundou parte do território ancestral, ainda pulsa na luta por retomada.

A violência assume formas diversas. Durante um ritual espiritual, o líder religioso foi atingido por tiros dentro da casa de reza. A irmã de Paulina também foi ferida. A tentativa de registrar o crime foi marcada por coação policial e distorção dos fatos – uma violência institucional que ecoa práticas históricas de silenciamento.

Crianças indígenas enfrentam humilhações diárias nas escolas: são privadas da merenda, isoladas no recreio e vistas como intrusas. A dor de mães e pais é diária, entre garantir a educação e preservar a vida. “Nossas crianças são humanas, têm direitos”, afirma Paulina. Ilson Soares, outra liderança, denuncia a omissão do Estado diante das agressões, incêndios e expulsões. “A gente não é história, a gente é presente”, diz, com o corpo marcado pelas lutas.

O quadro de adoecimento é alarmante. Em dois anos, foram registrados 20 suicídios nas comunidades visitadas. A banalização da violência é tamanha que tiros, tratores ameaçadores e drones passaram a compor a paisagem do cotidiano. “Mesmo com medo, eu não fujo. Eu protejo minha comunidade com o que tiver”, declarou um professor indígena. A cacica Paulina reforça: é urgente garantir atendimento de saúde, transporte escolar, equipes da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), acolhimento psicológico e todos os serviços que assegurem dignidade e vida.

O cenário de violações testemunhado nas retomadas Avá-

-Guarani, no oeste do Paraná, como o que ocorre em Terra Roxa e Guaíra, interpela de forma contundente os fundamentos éticos e políticos que sustentam a Psicologia brasileira. Quando crianças indígenas são impedidas de frequentar a escola com segurança, quando comunidades inteiras são privadas de água, alimento e moradia, quando lideranças espirituais são atacadas a tiros dentro de suas casas de reza e quando nenhuma dessas situações mobiliza respostas estatais efetivas, é preciso reafirmar com clareza: a Psicologia não pode se omitir.

6.3. A travessia com povos indígenas

Nesses dias, não estavam presentes apenas mais uma equipe do CRP-PR. Éramos quatro pessoas, das quais três indígenas: Nita Tuxá, Fábio Arevalo, Ayla Fernandes; e Karla Mendes, não indígena, que se aproximaram para ouvir uma luta, ouvir vulnerabilidades e testemunhar dores profundas. Enfrentamos longas horas de estrada atravessando o Paraná, com Karla como nossa única motorista, que com cuidado e atenção nos guiava e protegia em cada quilômetro percorrido. No trajeto, partilhamos histórias e risos, como também angústias e revoltas. Mesmo com o cansaço, estávamos por inteiro em cada território por qual passamos e em cada um deles nos deparávamos com mais violências, mais negligências; respirávamos fundo e continhamos as lágrimas. Ainda assim, a cada chegada, éramos recebidos com cantos sagrados, com força ancestral, mesmo com o perigo ao lado, enquanto sentíamos medo; para eles, era apenas mais um dia comum.

Na volta, foram 26 horas até Curitiba e pelo caminho deixamos em segurança nossos companheiros, agora também amigos, marcados pela mesma travessia. Não poderíamos deixar de mencionar a nossa companheira Karla neste capítulo, que além de conduzir por longas horas, demonstrou uma sensibilidade admirável, seu cuidado conosco e com aqueles que visitávamos. Sua prontidão em mediar conflitos e apoiar em situações graves, sem hesitar, foi fundamental para que nos mantivéssemos firmes

e unidos. Todos voltamos com o sentimento de derrota, ora em silêncio, ora debatendo o que poderíamos fazer entre uma cidade e outra. Chegamos em segurança, mas carregando uma indignação profunda e uma preocupação que ainda ecoa. E, de alguma forma, voltamos transformados.



Foto: Membros do CRP/08 e CFP
no Tekohá Yhovv (da esquerda para a direita: Ayla Kaingang, Karla,
Nita Tuxá e Fábio Guarani)



Foto: Casa de Reza do território Tekohá Yhovv



Foto: Retomada na Fazenda Rio Brilhante



Foto: Retomada de Araguaçu

6.4. Uma Psicologia enraizada na escuta e no compromisso

Este caderno temático é elaborado com o compromisso de orientar psicólogas (os) e estudantes de Psicologia para uma atuação ética, crítica e responsável diante das múltiplas formas de violência sofridas pelos povos indígenas. E, para tanto, é ne-

cessário lembrar que os princípios fundamentais do Código de Ética do Psicólogo [3] não são genéricos nem opcionais: eles exigem uma prática profissional baseada na promoção da dignidade humana, na eliminação das opressões e na leitura crítica das relações de poder em contextos sociais, históricos e culturais.

Assim, atuar junto aos povos indígenas não se restringe a técnicas ou intervenções psicológicas descontextualizadas. Pelo contrário, exige preparo, escuta, respeito à cosmo percepção dos povos originários e engajamento com a luta por seus direitos territoriais, culturais e existenciais. As situações relatadas neste caderno – fome, racismo, expulsão, negação de serviços básicos, criminalização das lideranças e banalização da violência – não são eventos isolados, mas expressões de uma estrutura sistêmica de exclusão e apagamento.

Neste contexto, o papel do Sistema Conselhos de Psicologia é central. Como autarquias públicas federais responsáveis pela orientação, fiscalização e regulamentação do exercício profissional, os Conselhos Regionais e o Conselho Federal de Psicologia têm o dever institucional de garantir que o exercício da profissão não reproduza práticas coniventes com o colonialismo, o racismo estrutural e a negligência diante de populações historicamente violentadas.

A presença do CRP-PR nos territórios, em setembro de 2024, integrando a diligência nacional interconselhos foi um marco nesse compromisso: estar ao lado dos povos indígenas não apenas para ouvir, mas registrar, denunciar, sistematizar e agir. Foi a partir da escuta presencial e sensível que emergiram ações institucionais como este caderno, que oferece subsídios éticos, políticos e técnicos para orientar a atuação junto aos povos originários.

O compromisso com os direitos indígenas deve ser parte indissociável da formação em Psicologia e da atuação cotidiana de profissionais da área. Isso significa, inclusive, reconhecer a dívida histórica da própria Psicologia com os povos indígenas. Dívida construída pelo silenciamento, pela ausência de repre-

sentatividade, pela ignorância das epistemologias não eurocentradas e pela escassez de políticas de cuidado que respeitem os modos de vida desses povos.

Hoje, mais de vinte anos após o IV Congresso Nacional da Psicologia ter recomendado o compromisso da profissão com as pautas indígenas, ainda temos muito a construir. Mas já não é mais possível alegar desconhecimento. Este caderno é uma ferramenta para que psicólogas (os) e estudantes estejam à altura do que o momento exige: posicionamento crítico, respeito radical à diversidade, presença ativa nos territórios e construção de práticas de cuidado que estejam em consonância com os direitos humanos e com os princípios da justiça social.

Há um extenso caminho a ser trilhado. Os processos de reconhecimento do alcance da atuação psicológica junto aos povos indígenas ainda carecem de maior sistematização, diagnósticos comprometidos com a realidade dos territórios e o mapeamento efetivo dos espaços, cargos e formas de inserção da Psicologia em contextos indígenas. É necessário que o compromisso ético se traduza também em estrutura institucional e política pública concreta.

Nesse sentido, o 12º Congresso Nacional de Psicologia, realizado entre os dias 3 e 6 de julho de 2025, sinalizou avanços importantes. Diversas propostas [4] aprovadas neste espaço indicam caminhos para que as próximas gestões do Sistema Conselhos, em suas esferas federal e regionais, atuem com firmeza na proteção, qualificação e expansão da atuação profissional em consonância com os direitos dos povos originários.

Destacam-se, entre elas, a proposta 10-CN-00-000165, que trata da inserção de psicólogas (os) em espaços institucionais por meio de concursos públicos específicos; a proposta CN-00-000095, que aborda os critérios para avaliação psicológica voltada às populações indígenas, considerando seus referenciais próprios; e a proposta CN-11-000102, que demanda a construção de referências técnicas para atuação na Política Nacional do Meio Ambiente, com atenção às formas de racismo ambiental.

Também se sobressaem a proposta CN-00-000212, que trata da valorização das Práticas Integrativas e Complementares de Saúde (PICS) como estratégias possíveis de cuidado no campo da Psicologia; e a proposta CN-00-000237, que aponta a necessidade urgente de integrar a diversidade epistemológica nos referenciais da profissão, pautando-se pelos princípios da pluralidade e da interculturalidade. Essas deliberações reforçam que o compromisso da Psicologia com os povos indígenas deve ser político, ético, técnico e radicalmente plural.

Que nossas experiências e este caderno inspirem não apenas reflexões, mas decisões – e que essas decisões sejam enraizadas no respeito, na escuta e na dignidade de todos os povos. Porque a Psicologia comprometida com os direitos humanos é, necessariamente, Psicologia que caminha junto aos povos originários.

Que este material sirva como referência e provocação. Que sirva, sobretudo, como chamado à escuta e à ação.

REFERÊNCIAS

[1] Conselho Regional de Psicologia do Paraná (CRP-PR). (2024). *CRP integra grupo interinstitucional que visitou territórios em conflito*. *Revista Contato*, 153. <https://crppr.org.br/revista-contato/153/>. Acesso em: 21 jul. 2025.

[2] G1. (2025, 14 de março). “*Famílias Avá-Guarani enfrentam insegurança alimentar crônica no oeste do Paraná*”. Portal G1.

[3] Conselho Federal de Psicologia (CFP). (2005). *Código de Ética Profissional do Psicólogo*. Conselho Federal de Psicologia.

[4] Conselho Federal de Psicologia (CFP). (2025). *Caderno de Propostas do 12º Congresso Nacional da Psicologia (CNP)*. Conselho Federal de Psicologia. <https://cnp.cfp.org.br/12/wp-content/uploads/sites/5/2025/07/Caderno-de-Propostas-do-12o-CNP.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2025.



**7. A PSICOLOGIA E A DEFESA
DO BEM VIVER:
UMA CARTA PARA AS (OS) PSICÓLOGAS (OS)
PARANAENSES**

FABIO HENRIQUE AREVALO

Território Ancestral

Alô mãe, você sente minha falta?

Por que eu também sinto falta de mim

Alô mãe, canta que o corpo transpassa o tempo

E nos faz resistir

Deixei meu cocar no quadro

Retrato falado, escrevo daqui

Num apagamento histórico

Me perguntam como eu cheguei aqui

A verdade é que eu sempre estive

Vou te contar uma história real

Um a um morrendo desde os navios de Cabral

Nós temos nomes, não somos números

Pra me manter viva, preciso re-existir

Dizem que não sou de verdade

Que não deveria nem estar aqui

O lugar onde vivo me apaga e me incrimina

Me cala e me torna invisível

A arma de fogo superou a minha flecha

Minha nudez se tornou escandalização

Minha língua mantida no anonimato

Kaê na mata, Aline na urbanização

Mesmo vivendo na cidade

Nos unimos por um ideal

Na busca pelo direito

Território ancestral

Vou te contar uma história real

Pindorama (território ancestral)
Brasil (tekohaw tekohaw)
Demarcação já!
No território ancestral

(Kaê Guajajara)

O Paraná é terra indígena, segundo o *slogan* famoso de um artista indígena contemporâneo e conhecido internacionalmente, Denilson Baniwa, inspirado nos gritos ecoados por tantas marchas do movimento indígena. Entre várias reflexões que essa frase pode evocar, podemos pensar na herança cultural e gastronômica encontrada em nosso Estado por influência dos povos originários que aqui habitam. Desde nomes de rios, como o famoso Tibagi, até muitas das nossas cidades, como Guaíra e Curitiba, ou o costume de tomar mate e comer pinhão, exemplificam a força das quatro etnias encontradas por aqui: Kaingang, Guarani, Xetá e Xokleng.

Ainda assim, devido aos mais de 500 anos de colonização, há a impressão de que um Estado que acolheu tão bem grupos vindos de tão longe, a exemplo dos poloneses e japoneses, nega a permanência ou quiçá sabe da existência dos povos que sempre estiveram aqui, os nossos povos originários. Por isso, gostaria de usar este espaço para atualizá-las sobre algumas situações encontradas no Paraná em relação à nossa população indígena.

Durante uma entrevista à imprensa no dia 30 de julho de 2024, devido à escalada da violência sofrida pelo povo Avá-Guarani e perpetrada pelos fazendeiros e seus apoiadores na região oeste do Paraná, o governador afirmou que as famílias indígenas que ali resistem são “índios paraguaios”, negando a existência daquela população que ali se encontrava antes da chegada dos jesuítas [1]. Alguns meses depois, em Guaíra, uma manifestação convocada por um grupo de fazendeiros, comerciantes e moradores, todos de preto e com bandeiras do Brasil, exigiam do governo federal a retirada das famílias indígenas da região, endos-

sando a fala do governador de que nem brasileiros eram [2, 3].

Na mesma região, segundo matéria do Globo, ainda em agosto de 2021, se efetivava o 14º suicídio entre aquela população, naquele ano, além de 22 tentativas. A taxa de suicídio entre indígenas muito maior do que a média da população brasileira é de conhecimento de todos que estão atentos aos noticiários, ainda mais entre indígenas do Mato Grosso do Sul-MS. No entanto, essa triste realidade vem se fazendo presente também no Paraná [4].

É preciso pensar sobre o acesso às políticas públicas, ou melhor, sobre o acesso ao serviço de Psicologia para essa população de cerca de 30 mil habitantes, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2022, e em quantos equipamentos públicos ofertam o serviço de Psicologia em territórios indígenas, considerando que áreas de retomadas, as terras em disputa, quase sempre são negligenciadas pelo Estado em suas três esferas, mesmo havendo uma orientação do Conselho Nacional da Assistência Social (CNAS, Resolução nº 20, de 20 de novembro de 2020) para que atendimentos às famílias indígenas sejam feitos no território ou na cidade, em área demarcada ou em retomada, no âmbito do Sistema Único de Assistência Social (SUAS) [5].

Essas famílias, quando conseguem, acessam a Psicologia via Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) ou via equipamentos do SUAS, como o Centro de Referência em Assistência Social (CRAS) ou Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS). E ao considerar que a Política de Assistência Social não é federalizada, como ocorre com a Saúde (ao menos no âmbito da Atenção Básica), o acesso aos serviços do SUAS depende da gestão municipal, e não há garantia de que todas as famílias que necessitam do SUAS serão alcançadas.

Em outubro de 2024, membros do Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas da Comissão Permanente Étnico-Racial do Conselho Regional de Psicologia do Paraná (CRP-PR), numa diligência em parceria com o Conselho Federal de Psicologia (CFP) e outras

entidades, puderam constatar que boa parte das famílias indígenas da região de Terra Roxa e Guaíra estava com seus benefícios socioassistenciais bloqueados ou interrompidos e não era acompanhada por equipe da Assistência Social, o que foi confirmado pela Defensoria Pública do Paraná numa atividade em janeiro de 2025. As mesmas dificuldades são vistas com relação ao acesso a Unidades de Saúde, pois, mesmo o SUS sendo universal, nos foram relatadas ocorrências de negativas de atendimento para as famílias indígenas da região. Em matéria publicada no G1, em março de 2025, a Defensoria Pública do Paraná informa que 90% dos Avá-Guarani da região oeste paranaense estão em insegurança alimentar [6].

Em 2019, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) lançou a campanha “Sangue indígena, nem uma gota a mais”, com a frase que hoje pode ser ouvida na música que Kretã Kaingang, importante liderança do movimento indígena do Paraná e do Brasil, gravou com o artista Alok no álbum “The Future Is Ancestral”. Mas muitas gotas de sangue foram derramadas desde então, seja pelo aumento dos conflitos com os fazendeiros, pelo uso abusivo de álcool e drogas nos territórios, pelo racismo, entre outras violências.

Mas essa carta não tem a pretensão de se tornar apenas um texto-denúncia sobre a violação de direitos humanos, ainda que diversas fontes possam confirmar que os indígenas brasileiros estão entre os grupos mais vulneráveis quando falamos em proteção social. Gostaria de convidá-las a lembrar nossos 3 primeiros princípios fundamentais, que regem o Código de Ética do Psicólogo [7]:

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.

Esses princípios não apenas deveriam nortear nossa atuação, como também evocar um compromisso, enquanto categoria ou classe trabalhadora, de enfrentamento às violações de direitos; afinal de contas, o Código de Ética do Psicólogo nos convida a sermos guardiões dos direitos humanos. Todavia, há ainda um distanciamento entre a Psicologia (ou psicólogas, psicólogos e psicólogues) e o sofrimento psíquico dos povos indígenas.

Ao transformar o princípio II em pergunta, gostaria de convidá-las a pensar nos desafios que poderemos encontrar: como a psicóloga trabalhará para promover a saúde, a qualidade de vida das pessoas e das coletividades, e como contribuirá para a eliminação de quaisquer formas de negligência, exploração, violência, crueldade e opressão?

Creio que seja muito difícil pensarmos numa resposta enquanto indivíduo, mas ainda bem que somos seres coletivizados e podemos escolher o caminho do coletivo. Ao escolhê-lo, o Conselho de Psicologia deveria ser o lugar onde as vozes dos oprimidos poderiam ecoar. Dessa forma, faz muito sentido a criação da Comissão Permanente Étnico-Racial ou a concepção do Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas, assim como garantir a composição de uma plenária mais diversa e que represente os inúmeros povos que compõem nossa sociedade. Na última gestão do Sistema Conselhos, pudemos perceber a ampliação da diversidade de profissionais que ocuparam as cadeiras nas plenárias, tanto na esfera federal, quanto regional. Podemos dizer que nossa Psicologia ficou mais colorida; antigamente branca, agora também é preta, amarela, vermelha, com as cores do urucum e jenipapo.

E, quando nos deparamos com publicações do Conselho Federal e da nossa Regional a respeito de atividades ou de algum material sobre nossa diversidade de povos – e aqui precisarei fazer um recorte sobre povos indígenas –, é notório o engajamento que elas evocavam na categoria. No entanto, as respostas a essas publicações, quase em sua unanimidade, são de reprovações com frases como “o Sistema Conselhos não pensa na categoria e só quer lacrar” ou “o Conselho de Psicologia só quer fazer politicagem”, isso pra não dizer das colegas que confundiam o Conselho com o sindicato.

Uma situação, para mim, emblemática – e aqui quero pedir licença à minha parenta Nita Tuxá para compartilhar com vocês – foi quando o CFP fez uma publicação comemorando a primeira cadeira conquistada por uma psicóloga indígena em seus 54 anos de existência, e a reação da categoria, em mais de 90% dos comentários, foi de reprovação. Muita gente questionou a competência da parenta em exercer suas atividades como conselheira federal apenas por ser indígena.

Caras colegas, trouxe esses fatos não para fazer acusações, mas para juntos pensarmos nos desafios que temos ao tentarmos colocar em prática os princípios do nosso Código de Ética, e também para convidá-las a fortalecer a nossa luta por uma Psicologia mais plural e que pense nos povos subalternizados, pois podemos perceber que há uma dificuldade da nossa categoria em receber uma agenda que contemple os povos indígenas e, para além disso, que a faça se manter enquanto guardiã dos Direitos Humanos.

Em 2022, o CFP lançou o documento “Referências Técnicas para a Atuação de Psicólogas (os) Junto aos Povos Indígenas” [8], primeira publicação direcionada exclusivamente ao atendimento de povos indígenas; em 2024 foi lançada a segunda edição. Esse documento é resultado do esforço de várias psicólogas (os) indígenas e não indígenas e sintetiza a aproximação entre a Psicologia e os povos originários. O texto horizontaliza a relação entre profissional e a população atendida e tenta romper com o

distanciamento entre a categoria e a população. Digo isso no sentido de que paira entre o pensamento não indígena uma ideia de que seja muito difícil realizar um trabalho ou atuar no território indígena. Talvez seja mesmo, mas por outras razões, algumas delas citadas no início desta carta. Mas, parafraseando uma passagem do filme Bacurau, quem nasce na aldeia é gente!.

Dessa forma, as Referências Técnicas nos convidam a conhecer a cultura daquele povo, a ver e ouvir o território, ouvir as lideranças e as anciãs, as quais são nossas bibliotecas vivas, a frequentar os espaços coletivos, a pedir licença sempre, ou seja, praticar nossa escuta para além de um *setting* clínico. O documento também nos convida a romper com preconceitos e estereótipos sobre a população indígena, visto que, no imaginário do brasileiro, o indígena ainda está em 1500, tem um tipo de cor e de cabelo, não usa roupa ocidental, celular e carro, e se por algum motivo sai da aldeia, deixa de ser “índio”. Somos cerca de 305 povos e falamos mais de 270 línguas diferentes, estamos na aldeia e na cidade, nas calçadas (o artesanato e venda de cestarias, a exemplo do povo Kaingang no Paraná, são uma fonte de renda importante para as famílias indígenas) e universidades. Sobre isso, indica [8]:

Sua identidade, sua memória e sua história devem garantir um olhar diferenciado das políticas públicas para com ela. Trazer isso à tona é uma tarefa ético política do trabalho da Psicologia com essas populações, seja na implementação, atuação e gestão nas políticas públicas. A Psicologia deve contribuir na produção de condições psicossociais para que a pessoa indígena possa ser indígena em todos os espaços – como paciente em um hospital, como estudante na Educação Básica, como acadêmica em uma universidade, como trabalhadora em um processo seletivo, como bene-

ficiária de programas sociais, como moradora de um bairro ou setor nas cidades e, principalmente, em seu próprio território.

Historicamente, a Psicologia, que muitas vezes em seu passado serviu de instrumento para manter opressões, vem se colocando como importante aliada dos oprimidos, como na luta antimanicomial, implantação do SUS e SUAS, entre outros direitos previstos na Constituição de 1988, na luta pelos direitos das mulheres, das pessoas LGBTQIA+, das PCDs e na luta do movimento negro. Esperamos o mesmo acolhimento para as psicólogas e futuras psicólogas indígenas que estão chegando e ocupando espaços no Sistemas, pois são pessoas que representam povos, subjetividades e cosmovisões que até então não compunham a esfera da psicologia brasileira.

Ao finalizar essa carta, estimadas colegas, não posso me esquecer de nomes como Mirian Tembê, Ednaldo Xucuru, Vanessa Terena, Nita Tuxá, entre outros membros da Articulação Brasileira de Indígenas Psicólogos (as) (ABIPSI), a parenta Barbara Marques do CRP/14, Rejane Kaingang com a Psicologia da Floresta e tantas outras e outros parentes que foram abrindo caminho, ocupando os Conselhos Regionais como conselheiras (os) e colaboradoras (es) para que a Psicologia pudesse ser também colorida com urucum e jenipapo, ou seja, ocupada por nós, indígenas de diversas etnias espalhadas pelo Brasil. Essas profissionais fizeram e fazem os enfrentamentos necessários e muitas vezes adoecedores, para que cada vez mais a Psicologia pudesse ser ocupada por tantas e tantos parentes.

E por isso, nós chegamos e queremos dizer que estamos aqui para contribuir com a construção de uma Psicologia que siga sendo guardiã da Declaração dos Direitos Humanos, que não se esqueça dos Princípios Fundamentais do seu Código de Ética. Que seja antirracista, considerando que “antes da coroa, já existia o cocar”, como diz Célia Xakriabá, e que ao ser antirracista não se esqueça dos povos indígenas e lute contra o apagamento

de quem sempre esteve aqui.

Enfim, gostaria de encerrar lembrando de uma toada do Boi Bumbá Caprichoso:

Território indígena

Amazônia indígena

Meu Brasil indígena

Terra ancestral

Somos resistência

Pela existência

Contra a violência colonial

Território indígena, Paraná indígena...

REFERÊNCIAS

[1] Brasil de Fato. (2024, 1º de agosto). *Departamento de Antropologia da UFPR repudia fala de Ratinho Jr. sobre indígenas do Paraná*. Brasil de Fato. <https://www.brasildefato.com.br/2024/08/01/departamento-de-antropologia-da-ufpr-repudia-fala-de-ratinho-jr-sobre-indigenas-do-parana/>

[2] O Presente (2024, 22 de outubro). *Produtores rurais reagem a invasões e ataques indígenas com manifestações neste sábado*. O Presente. <https://www.opresente.com.br/municipios/produtores-rurais-reagem-a-invasoes-e-ataques-indigenas-com-manifestacao-neste-sabado/>

[3] Benetti, S. (2024, 26 de outubro). *Produtores rurais realizam manifestação contra invasões de terras no Oeste do PR*. Sou Agro. <https://souagro.net/noticia/2024/10/produtores-rurais-realizam-manifestacao-contra-invasoes-de-terra-no-oeste-do-pr/>

[4] Carvalho, C. (2021, 13 de agosto). *Preconceito, agressões, miséria: o desafio por trás do suicídio de jovens indígenas no Paraná*. O Globo. <https://oglobo.globo.com/brasil/preconceito-agressoes-miseria-desafio-por-tras-do-suicidio-de-jovens-indigenas-no-parana-125153694#:~:text=Foi%20o%2014%C2%AA%20suic%C3%ADdio%20de,n%C3%A3o%20passa%20de%2019%20anos>

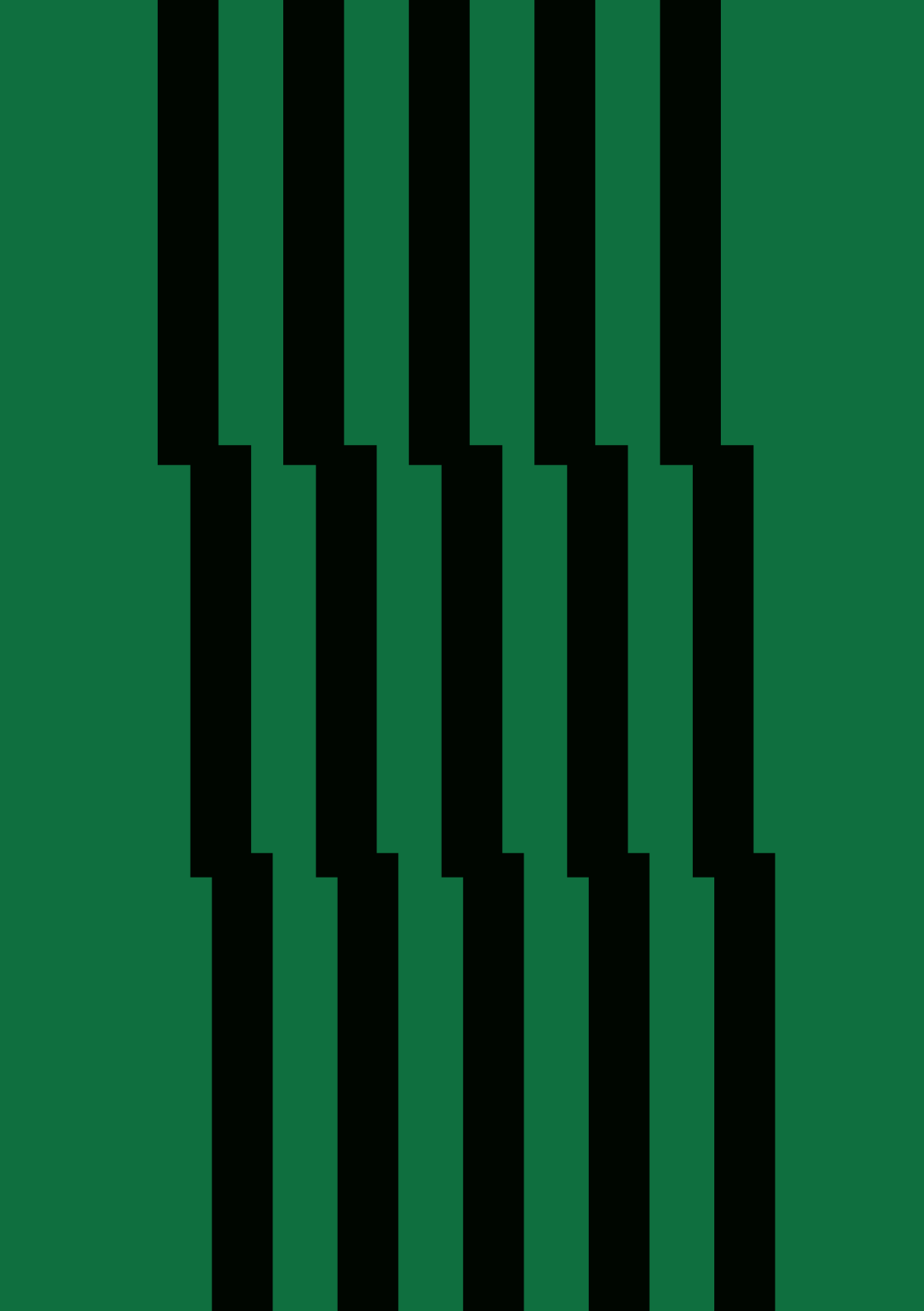
[5] Resolução nº 20, de 20 de novembro de 2020. (2020). *Dispõe sobre acesso de famílias pertencentes a Povos Indígenas aos benefícios e serviços ofertados no âmbito da Rede Socioassistencial. Conselho Nacional de Assistência Social (CNAS)* https://www.blogcnas.com/_files/ugd/7f9ee6_

bfc5685c447247ee9fe10f789b5aedcf.pdf

[6] Krüger, H. (2025, 13 de março). **90% dos indígenas Avá-Guarani estão em situação de insegurança alimentar no oeste do Paraná, aponta estudo**. G1, RPC. <https://g1.globo.com/pr/oeste-sudoeste/noticia/2025/03/14/90percent-dos-indigenas-ava-guarani-estao-em-situacao-de-inseguranca-alimentar-no-oeste-do-parana-aponta-estudo.ghtml>

[7] Conselho Federal de Psicologia (CFP). (2005). **Código de Ética Profissional do Psicólogo**. Conselho Federal de Psicologia.

[8] Conselho Federal de Psicologia (CFP). (2022). **Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas (os) junto aos Povos Indígenas** (1ª ed.). Conselho Federal de Psicologia.



8. A LUTA PARA EXISTIR...

AYLA KRİG Sİ WOLLINGER FERNANDES

O Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas entrou na minha vida quase por acaso, durante o VI Encontro Paranaense da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO). Ao ministrar uma mesa em conjunto com um dos seus integrantes, encontrei, enfim, um lugar possível para mim e meu povo dentro da Psicologia. Descobrir a existência do Núcleo abria portas para novas possibilidades; mesmo que não fizesse parte dele, soube que a discussão da Psicologia com povos indígenas avançava, atuando próximo ao Conselho Regional de Psicologia do Paraná (CRP-PR). Apesar de muitos questionarem os motivos para falar de Psicologia com povos indígenas dentro do Sistema Conselhos e na profissão, poucos percebem o tamanho desse passo, dado naquele momento, para a Psicologia no Paraná. Um avanço decisivo rumo a um encontro decolonial na profissão. Para mim, indígena mulher Kaingang, significou ter onde levar os meus questionamentos e afirmar, aos colegas indígenas e não indígenas, que esse espaço existe e nós, povos originários, também existimos!

Em 2023, ano posterior ao nosso encontro, recebi um convite para compor o Núcleo, na época apenas com quatro membros. Pode parecer singelo, mas esse convite representou muito mais que ocupar um espaço: era também uma abertura de encontro com outros psicólogos indígenas, partilhar experiências, articular lutas e vislumbrar as possibilidades que a profissão nos reserva. A partir dali, passei a conhecer de perto o sistema de conselhos e a construir, com a Psicologia, respostas às demandas que chegam dos territórios.

Foi por meio deste Núcleo que vivi uma das experiências mais marcantes da minha trajetória. Junto de meus parentes Guaranis (subgrupos Avá e Kaiowá), na região de Mato Grosso do Sul e norte do Paraná, com os Conselhos Regional e Federal de Psicologia por meio da diligência de direitos humanos composta por diversos grupos institucionais a fim de visitar territórios indígenas em conflito nessas regiões, os quais recebem denúncias graves de violações. Uma viagem de longas horas de estrada até chegar às comunidades, na qual em cada parada nos deparáva-

mos com o abandono institucional profundo e com as violências que atravessavam corpo e alma das comunidades. Não saímos desses territórios sem sermos abalados pelas histórias, pelos ferimentos e cicatrizes. Em todos eles, os indígenas estavam na mira de armas, viviam sob ameaças constantes à sua segurança e bem-estar pelo agronegócio. O preconceito e o racismo na região eram explícitos pela população local das cidades próximas às terras indígenas, e se materializavam com intimidações diárias.

A insegurança, medo e dor das perdas estavam presentes em cada fala que ouvíamos. Entre as palavras dos parentes, denunciavam um grito silencioso por socorro. Cada relato carregava o peso dos conflitos diretos com fazendeiros e moradores das regiões em torno dos territórios. Como indígena, essas dores me atravessavam de maneira que não era fácil conter as lágrimas; eu compreendia o que se passava não apenas com o olhar profissional, mas com o corpo que também foi atravessado por conflitos violentos em sua própria história com a minha comunidade. Ainda assim, nada do que vivi se comparava à brutalidade contínua enfrentada pelos meus parentes. Era como se a violência não tivesse pausa.

As histórias de mortes, abusos e assassinatos não deixavam dúvidas, era uma denúncia do genocídio que ainda segue seu curso. Não é algo do passado, ainda é uma ferida aberta, negada pelas grandes mídias, Estado e Governo Nacional. O genocídio é uma doença do homem branco colonizador que dominou a vida e o imaginário brasileiro na estrutura desse país. Uma lógica perversa de dominação que continua viva. Dói testemunhar isso, saber que, hoje, ele deveria estar sendo lembrado como um alerta sobre os erros cometidos contra os povos originários; porém, com uma certa naturalidade, é como se o direito à vida fosse descartável. Essa omissão e a convivência das instituições só escancaram como essa forma de violência segue ativa e não tem sido combatida com a seriedade e o compromisso necessários.

Em uma de nossas visitas, fomos informados que, no dia anterior, havia ocorrido um conflito direto entre policiais e indíge-

nas, no qual vários parentes foram baleados e ficaram gravemente feridos. Lutavam para retomar um território que lhes pertence ancestralmente, mas que havia sido tomado por fazendeiros. Ao chegarmos, os parentes mostraram o local reivindicado e a sua conexão com aquele território. Ao fundo, policiais armados montavam barricadas, indicando que naquela direção não podíamos avançar, e a mensagem era clara: se tentássemos, seríamos todos recebidos com violência. O que mais me impactava era o olhar dos policiais. Não havia ali qualquer intenção de proteção e em seus rostos carregavam um prazer, quase orgulhoso, por portar aquelas armas, como se se sentissem poderosos diante da dor alheia. Olhavam para nós, da diligência para os indígenas, com superioridade e desprezo, não lhes importava quem poderia morrer naquele dia.

No local estavam idosos, jovens e crianças indígenas, todos expostos ao terror cotidiano, os quais contavam em círculo o que enfrentavam. Uma delas mostrou suas marcas de balas e contou sobre a sua irmã, que também estava com ferimentos graves e corria o risco de perder a perna. Um professor falou sobre um de seus alunos adolescentes que levou um tiro perto do coração e talvez não sobrevivesse. Outra, idosa, caía em lágrimas ao falar de todos que ali perdeu. Uma menininha indígena, com olhos atentos e voz curiosa, se aproximou e perguntou “eles vão nos matar?”. Era impossível não sentir o peso dessa pergunta. Também pedia por comida e água, necessidades básicas que se tornavam um pedido urgente no meio de tanto abandono.

Mas em meio à dor, também presenciávamos resistência. Em certo momento, uma anciã puxou uma roda de canto com jovens e iniciou seus cantos sagrados. Entre a força de vozes e a memória ancestral, por instantes as dores pareciam ceder no espaço de união daquele momento. Nós nos juntamos a eles, cantávamos, sorriamos e brincávamos, houve até risos sinceros compartilhados. Aquele momento de alegria, ainda que breve, foi um respiro, um lembrete de que, apesar de toda aquela violência, o espírito dos povos indígenas segue vivo.

Em um dos momentos mais tensos da visita, os policiais que nos observavam ao longe avançaram em nossa direção com sirenes ligadas e armas expostas. Sentiram-se ameaçados pelos cantos, queriam que nós parássemos, nos afastássemos, e também nos forçar a deixar o local. Ali, éramos cerca de cem pessoas entre parentes indígenas e representantes de diferentes grupos institucionais. Com a aproximação das viaturas, os parentes começaram a se organizar para mais um confronto, pediram aos seus (principalmente os mais vulneráveis) que se recolhessem para áreas mais seguras do território e alguns dos nossos, com medo, fugiram; outros tentaram dialogar com os policiais que nos ameaçavam, os quais ao invés de recuar, apenas endureciam sua postura ameaçadora.

Naquele momento, tentávamos acalmar os parentes, principalmente as crianças. Aquela parentinha que horas antes nos perguntava se os policiais iriam matá-los, agora se escondia nos braços de sua tia. Outra, que devia ter cerca de treze anos, tremia ao perceber a aproximação das viaturas e, com seus olhos cheios de lágrimas, segurava firme em sua mãe, tentando encontrar proteção onde já não havia segurança. O medo e desespero no olhar daquelas crianças são uma imagem que carrego até hoje, um retrato doloroso da maldade que ainda se comete contra nossos povos indígenas.

Nos momentos que se seguiram, a tensão só aumentava, os policiais cada vez mais impacientes começaram a cercar a área, se preparando para agir, ordenando que a diligência se retirasse. Muitos seguiram as ordens, mas havia um problema grave: se os brancos se retirassem, deixariam os parentes ainda mais vulneráveis e expostos. Infelizmente, a presença da diligência era um dos motivos pelo qual ainda não havia iniciado o confronto; quando compreendemos isso, decidimos permanecer até que todos os parentes conseguissem retornar em segurança, e só depois nos retiramos. No caminho da saída, os policiais nos cercavam e nos observavam. Ao chegar ao fim, disparavam tiros ao alto, numa clara tentativa de intimidação e demarcação de que

aquela terra pertencia a eles.

Quando retorno a esse momento, lembro do que senti, e eu não tive medo, mas sim raiva. Uma raiva que nasce da injustiça, covardia, impunidade. Naquele momento, eu sabia que se perdesse minha vida, ao menos seria lutando junto aos meus parentes, pelas crianças, pelos que ali estavam, e por aqueles que perderam a vida resistindo. Não seria em vão.

Felizmente, enquanto estávamos no território, o confronto direto foi evitado e os parentes retornaram, mas a tranquilidade é breve. Assim que partimos, nossa maior preocupação passou a ser se eles ficariam bem. Foram acionados diversos órgãos públicos em nível nacional naquele dia, mas ainda assim, dias depois de nossa visita, os relatos de novos ataques chegaram. Os parentes foram brutalmente agredidos novamente e em outros territórios visitados também houve novas violências.

Nos territórios dessas regiões o terror é constante, as ameaças não se direcionam apenas aos adultos, mas às crianças e jovens, no caminho e dentro da escola, que sequer conseguem acessar com regularidade. Quando não é o medo presente na comunidade, é o luto pelos corpos sem vida deixados na luta pela terra. Sem deixar de mencionar que, durante as visitas, era comum sermos vigiados por fazendeiros que passavam com seus tratores próximos às comunidades, onde as crianças brincavam, numa tentativa de intimidação. Em outras ocasiões, chamavam os policiais locais para, junto deles, nos observar.

O terror que nossos parentes enfrentam é inadmissível, causa revolta diante de tanta crueldade humana e, mais ainda, como ela atinge de forma tão direta os corpos de crianças, jovens, idosos e adultos que reivindicam uma vida de dignidade em suas terras. No entanto, é preciso destacar que mesmo diante de tanta brutalidade, há coragem que resiste, um espírito guerreiro ancestral que pulsa em cada um dos nossos parentes, dispostos a dar sua última gota de sangue por aquilo que lhes é de direito, pela continuidade do seu povo. E é essa força que me inspira a continuar.

Muitos podem se assustar com esse relato, mas ele é menor do que a realidade enfrentada cotidianamente pelos povos indígenas que lutam por suas terras. Demarcar não é apenas delimitar a posse da terra, é o direito de poder criar raízes na terra de seus ancestrais, poder existir com segurança e cuidar do que é seu por direito originário. Ainda assim, mesmo diante da violência e da dor, há força e resistência. Mesmo quando tenta silenciar uma potência viva que segue em frente, que me ensina sobre a força ancestral que não se explica, se sente. Porque há algo que nenhuma arma, ameaça e silêncios impostos podem destruir: a certeza que existimos. Enquanto existirmos, vamos lutar, vamos cantar e vamos viver!



ORIENTAÇÕES PARA UMA PRÁTICA PROFISSIONAL A FAVOR DO BEM VIVER

**NÚCLEO DE PSICOLOGIA E
POVOS INDÍGENAS CRP/08**

A atuação da Psicologia junto aos povos indígenas exige um compromisso que ultrapasse o discurso da diversidade. Trata-se de uma escuta ativa, ética, anticolonial e politicamente comprometida com os povos originários – suas línguas, saberes, territórios, modos de vida e espiritualidades. Esta é uma convocação à transformação radical da prática profissional:

1. O racismo contra os povos indígenas

O racismo indígena se manifesta na negação de sua existência contemporânea, na deslegitimação de suas epistemologias e no apagamento sistemático de suas línguas, culturas e territórios. Não basta uma Psicologia antirracista que se dirija somente à população negra. A luta antirracista deve incluir de forma contundente os povos indígenas.

O termo “índio” não representa os povos indígenas e é uma invenção colonial. O termo correto é indígena, respeitando as formas de autodenominação dos povos.

A desvalorização atravessa a vida de estudantes, profissionais e comunidades indígenas. Reforçamos: psicólogas e psicólogos indígenas são profissionais de saúde e devem ser valorizados como tal.

2. Cuidados na relação com profissionais e comunidades indígenas

Convidar com respeito e remuneração: não se deve naturalizar o voluntariado indígena. Se for o caso, investigar previamente se há essa possibilidade.

Respeitar os tempos e rituais indígenas: não impor urgência, protocolos ou expectativas ocidentais a processos que seguem uma temporalidade ancestral.

Praticar escuta ativa: interromper uma pessoa indígena ou buscar “contrapor” sua fala por hábito pode ser um gesto de violência. Escutar com humildade.

3. A língua indígena é um território sagrado

Muitos conhecimentos não têm tradução literal. Forçar a tradução pode ser um gesto colonial.

Palavras têm peso ancestral e significado próprio. Querer corrigir ou ensinar uma indígena a falar “melhor” é tutelar sua experiência.

4. Contra a tutela e a imposição de saberes

Evitar dizer o que uma pessoa indígena “deve fazer ou falar”, sem consulta e consentimento.

Reconhecer que os saberes tradicionais indígenas são ciência, e não folclore. Eles devem ser tratados com a mesma legitimidade que os conhecimentos acadêmicos.

5. O cuidado é coletivo, comunitário e territorial

Evitar a patologização de expressões culturais. Não é porque algo é diferente da norma ocidental que é sinal de sofrimento ou doença.

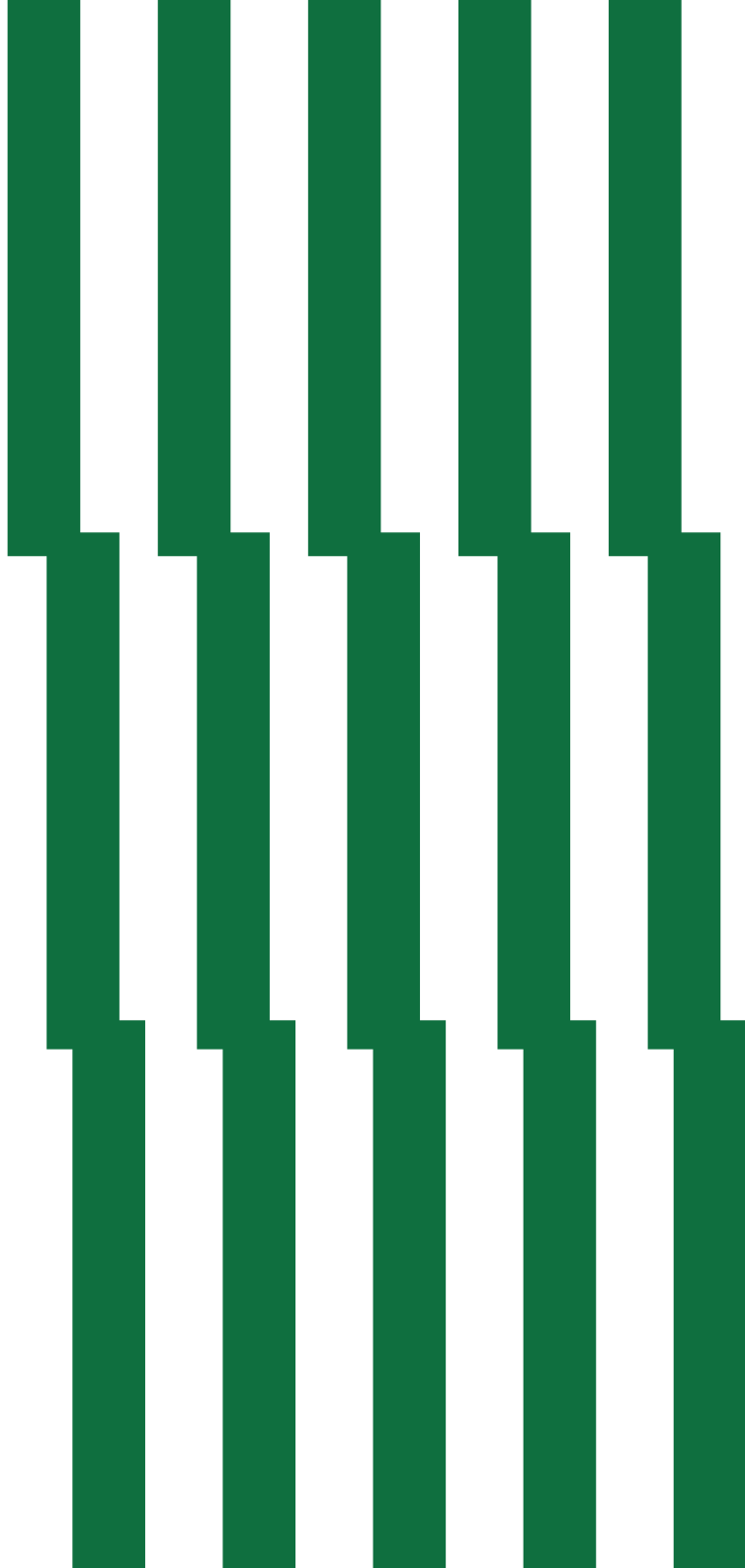
O território é central: cuidar da saúde mental e espiritual de um povo exige apoiar suas lutas territoriais.

O coletivo importa: a escuta, o cuidado e a decisão são comunitários. Não individualize o sofrimento indígena.

6. Ética e compromisso profissional

Respeitar a autonomia indígena em todas as esferas e fortalecer o protagonismo indígena nos projetos, pesquisas e atendimentos.

Psicólogas (os) devem buscar formação constante sobre especificidades históricas, linguísticas e culturais dos povos indígenas, promovendo uma prática intercultural que dialogue com os saberes ancestrais.





LISTA DE GRUPOS/ INSTITUIÇÕES RELACIONADAS AO TEMA

**NÚCLEO DE PSICOLOGIA E
POVOS INDÍGENAS CRP/08**

ABIPSI – Articulação Brasileira de Psicólogas Indígenas

AMIOR – Associação de Mulheres Indígenas Organizadas em Rede

ANAI – Associação Nacional de Ação Indigenista

APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

ARPIN-SUL – Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul

CASAIs – Casas de Apoio à Saúde Indígena

CGY – Comissão Guarani Yvyrupa

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CONSEPIR – Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial

CRAS – Centro de Referência de Assistência Social

CREAS – Centro de Referência Especializado de Assistência Social

CUIA-PR – Comissão Universidade Estadual Para Indígenas

DIASI – Divisão de Ações de Saúde Indígena

Disque 100 – Disque Direitos Humanos

DPE-PR – Defensoria Pública do Estado do Paraná

DPU – Defensoria Pública da União

DSEIs – Distritos Sanitários Especiais Indígenas

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas

ISA – Instituto Socioambiental

MPI – Ministério dos Povos Indígenas

MPF – Ministério Público Federal

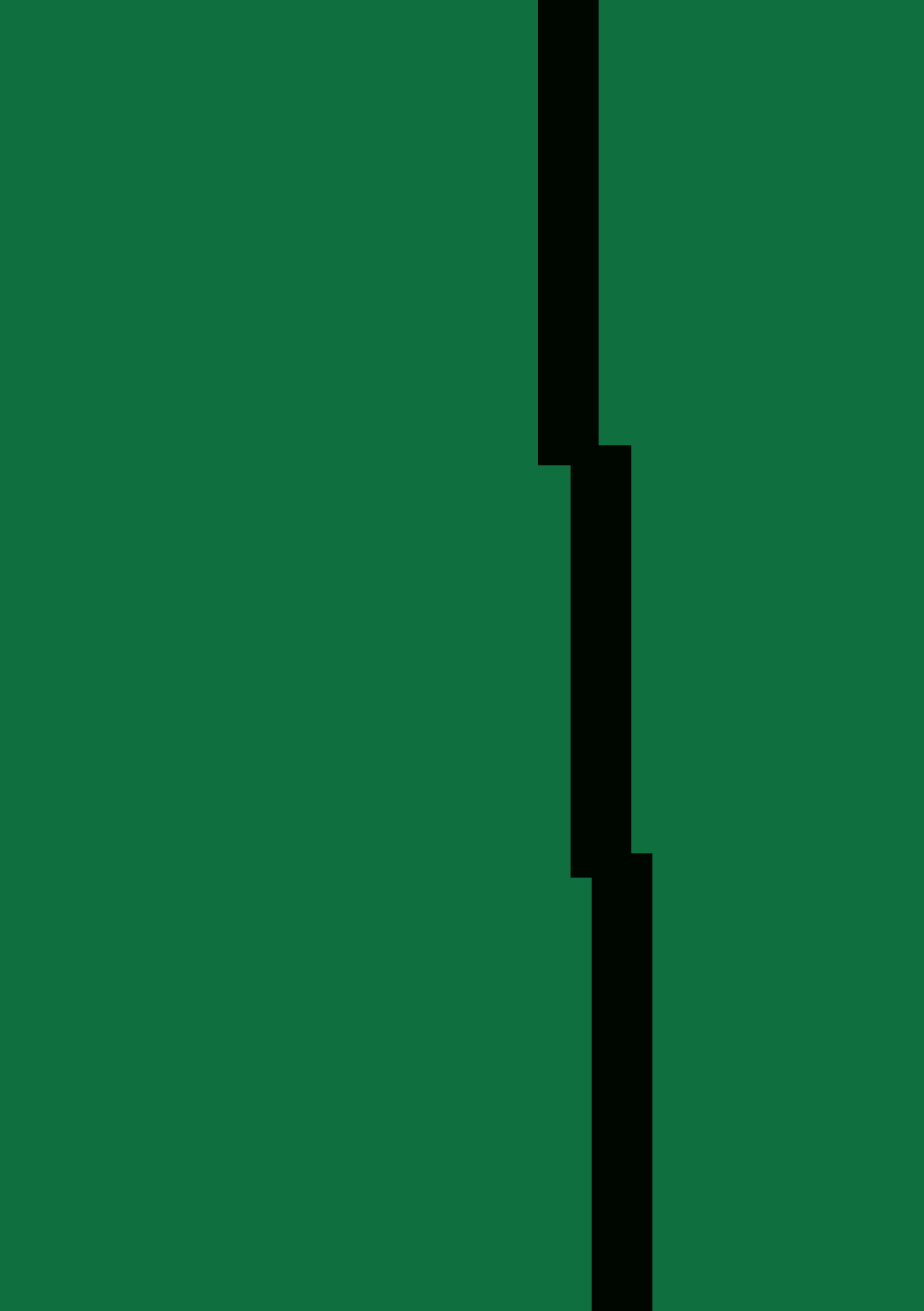
PNASPI – Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas

SASI – Subsistema de Atenção à Saúde Indígena

SEED-PR – Secretaria de Estado da Educação do Paraná

SEMIPI – Secretaria de Estado da Mulher, Igualdade Racial e Pessoa Idosa

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena



QUEM SOMOS



ANA LÚCIA ORTIZ MARTINS (YVOTY)

Indígena do povo Guarani Nandeva, nascida na Aldeia Porto Lindo, Mato Grosso do Sul. Indígena Psicóloga (CRP 08/45516) formada pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Atua na Psicologia Social e Clínica, com foco em psicoterapia intercultural. Integra o Coletivo Capim, realizando atendimentos à população Guarani e formações antirracistas para profissionais. Escritora, poeta e facilitadora de oficinas sobre racismo, saúde do Bem Viver e corpo-território.

Contato: analuciaortizmartins@gmail.com



ANANDA MAQUEHUE

Indígena do povo Mapuche. Psicóloga (CRP 08/39983), artesã e ngürekafe na arte têxtil do Witral Mapuche. Pós-graduanda em Psicologia Social e Comunidades (Instituto Parentes) e bacharela em Psicologia pela Unicuritiba. Atua na clínica com psicoterapia intercultural, facilita vivências com rodas terapêuticas e oficinas com arteterapia indígena. Participou do Acampamento Terra Livre em Brasília (2024 e 2025).

Contato: nandamaquehue@gmail.com



AYLA KRÎG SÎ WOLLINGER FERNANDES

Indígena do povo Kaingang (clã Kamé), nascida na Terra Indígena Rio das Cobras, Nova Laranjeiras, Paraná. Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), pesquisadora no projeto de extensão MediaÇÃO: Diferenças em Conflito, com a pesquisa “Por uma Psicologia que crie raízes entre nós: a voz do Povo Kaingang em Rio das Cobras”. Bolsista de iniciação científica pela Fundação Araucária (PIBIS-SIPAD/UFPR) desde 2021. Psicóloga recém formada pela UFPR.

Contato: aylawollinger@gmail.com



FABIO HENRIQUE AREVALO

Psicólogo (CRP 08/15617), formado pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), indígena em retomada do povo Guarani do Mato Grosso do Sul. Atua há 14 anos com políticas públicas: trabalhou na Saúde Pública de Iguatemi-MS e atualmente é servidor público na Secretaria Municipal de Assistência Social de Londrina, no

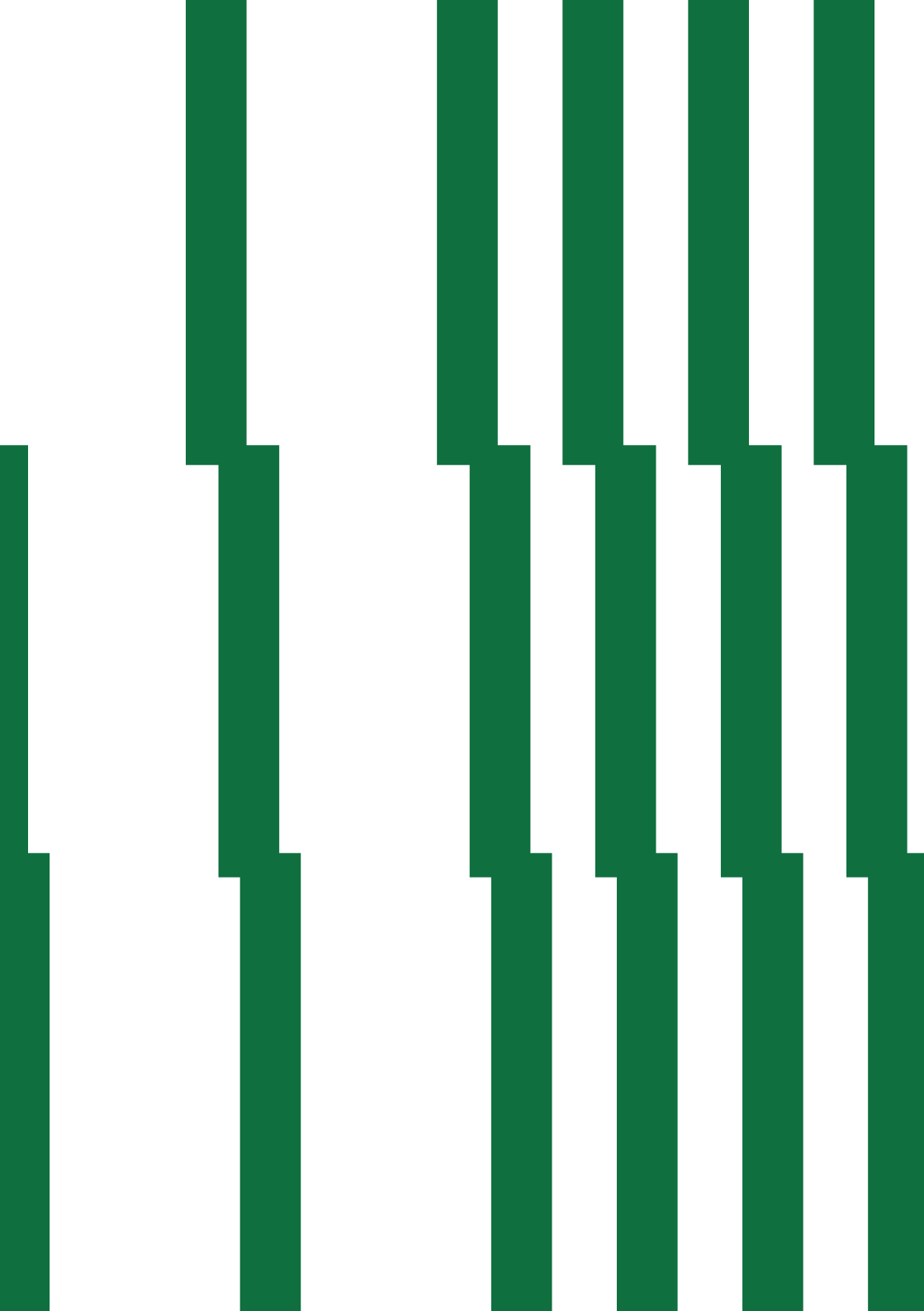
Paraná. Realiza palestras e atividades sobre Saúde Mental Indígena em Comunidades Indígenas e instituições afetas ao tema. É, também, curador de arte indígena.

Contato: fabipsicoac@gmail.com

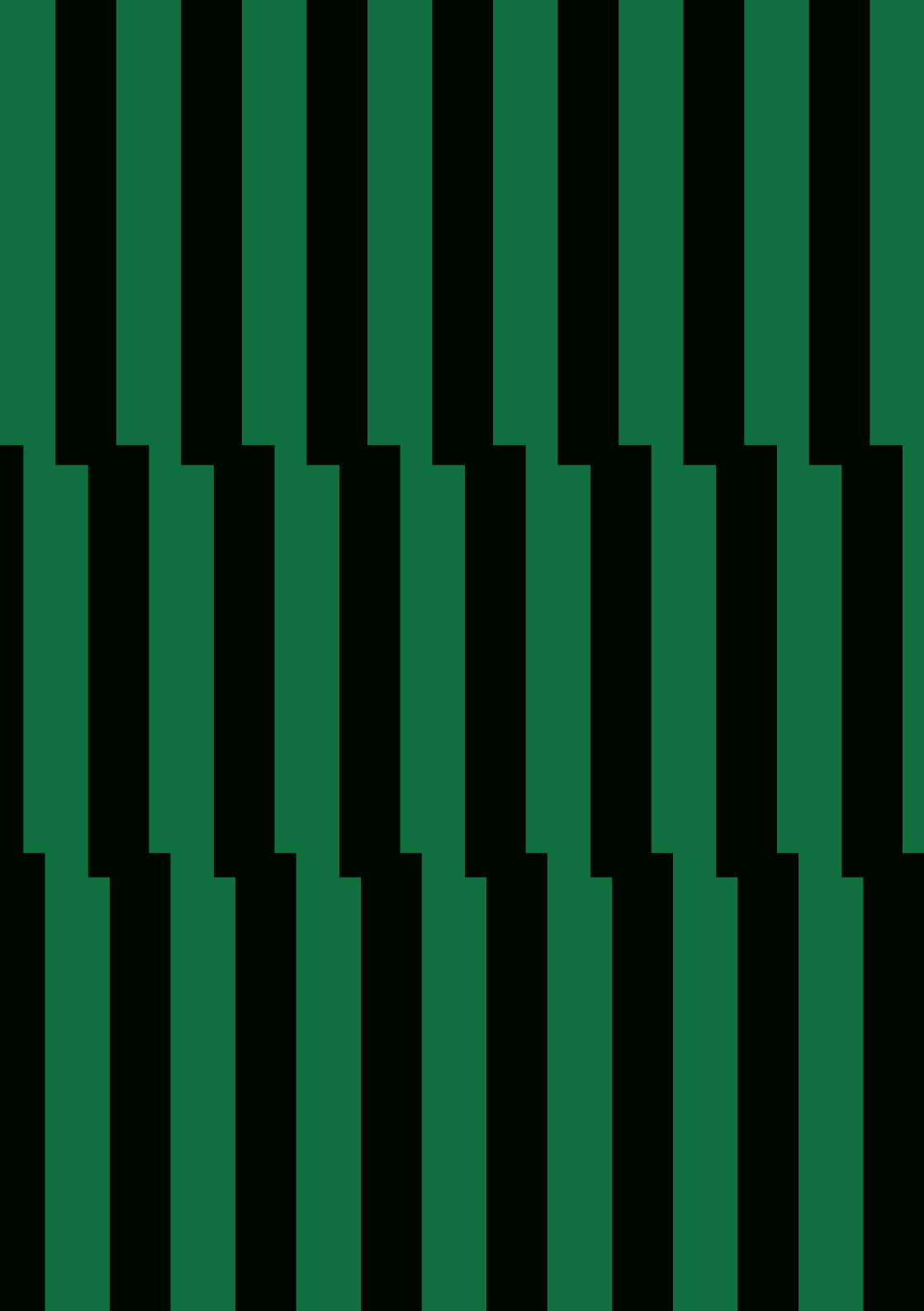


PAMELA CRISTINA SALLES DA SILVA

(CRP 08/20935) é psicóloga, psicoterapeuta, mestre em Psicologia (UEL) e doutoranda na UFRRJ. Atua como pesquisadora das tradições culturais, contadora de histórias, educadora e ilustradora, com experiência em docência, gestão cultural e edição. Lecionou sobre Psicologia das Epistemologias Afro-brasileiras na UEL. foi bolsista da Fundação Cultural Palmares em projeto na Chapada dos Veadeiros. Ilustradora e co-autora do livro infantil *A aventura de Cida em Brankitudy* (IPCN). Coordenadora da Comissão Étnico-racial do CRP-PR (2022 à 2025).







Este também é um livro sobre urgências e emergências, pois há séculos as violências nos atingem e já não aguentamos mais esperar, estamos machucados, feridos. Convocamos os/as psicólogos/as não indígenas a romperem o pacto colonial em curso contra nós, já é tarde, mas ainda há tempo.

GENY NÚÑEZ

A atuação da Psicologia junto aos povos indígenas exige um compromisso que ultrapasse o discurso da diversidade.

Trata-se de uma escuta ativa, ética, anticolonial e politicamente comprometida com os povos originários - suas línguas, saberes, territórios, modos de vida e espiritualidades. Esta é uma convocação à transformação radical da prática profissional.

**NÚCLEO DE PSICOLOGIA E
POVOS INDÍGENAS**

