



PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO E COLONIALIDADE: uma problematização das bases da Psicologia

Guilherme Augusto Souza Prado¹
Dayse Euzébio de Oliveira²

Resumo: Problematizando as implicações metafísicas, ontológicas e epistemológicas que a colonialidade exerce na psicologia e nos modos de vida e de conhecimento ocidentais, este artigo propõe-se a fazer uma análise crítica da antropologia filosófica da modernidade a partir da filosofia dos povos ameríndios. De um lado, a unificação totalizante opera junto a uma concepção transcendental de sujeito subjugando o que toma por objeto de uma suposta homogeneidade da natureza. Por outro, a cosmopolítica ameríndia se apresenta enquanto uma contra-antropologia no qual a humanidade é um modo pronominal, uma posição perspectivista não-exclusiva do ser humano e construída em cada contexto de relações. Com ela, se estabelecem outras bases e agendas para psicologia enquanto prática social ligada à ampliação horizonte existencial e a construção de um cuidado ecosófico como modo de vida decolonial.

Palavras-chave: Colonialidade; epistemologia; perspectivismo ameríndio; decolonialidade.

AMERINDIAN PERSPECTIVISM AND COLONIALITY: AN EXAMINATION OF THE FOUNDATIONS OF PSYCHOLOGY

Abstract : Problematizing the metaphysical, ontological, and epistemological implications that coloniality exerts on psychology and Western modes of life and knowledge, this article proposes a critical analysis of the philosophical anthropology of modernity from the perspective of the philosophy of Indigenous peoples. On one hand, totalizing unification operates alongside a transcendental conception of the subject, subjugating what it takes as the object to a supposed homogeneity of nature. On the other hand, Indigenous cosmopolitics emerges as a counter-anthropology in which humanity is a pronominal mode, a non-exclusive perspectival position of human beings, constructed in each context of relationships. With it, new foundations and agendas are established for psychology as a social practice connected to the expansion of existential horizons and the construction of an ecosophic care as a decolonial way of life.

Keywords: Coloniality; epistemology; amerindian perspectivism; decoloniality.

Artigo recebido em: 31/10/2023 Aprovado em: 16/05/2024
DOI <https://dx.doi.org/10.18764/2178-2865.v28n1.2024.12>

¹ Email: guispra@gmail.com. UFDFPar

² E-mail: dayse.eo@gmail.com. Fotógrafa e pesquisadora. Graduada em Comunicação Social/Jornalismo, mestre em Artes Visuais e doutoranda em Comunicação pela UFPE.

1 INTRODUÇÃO

Assumindo uma leitura e uma revisão críticas da história da psicologia, partimos do entendimento de que a psicologia se constitui como um campo de dispersão, definido mais pela diversidade das práticas sociais, onde e como ela atua, que por um sistema centrado em um aparato metodológico ou em um objeto único (FERREIRA, 2006; FERREIRA *et al.*, 2022). Por isso, tomamos a psicologia considerando mais os seus campos de atuação – suas práticas sociais traduzidas sob a forma de psicologia jurídica, clínica ou social, etc. – do que os fundamentos teóricos ou objetos unificados que poderiam caracterizá-la como um saber uniformizado.

Contudo, embora a psicologia seja tomada enquanto prática social a partir da pluralidade constitutiva do campo psicológico desde o plano teórico-conceitual e metodológico (FERREIRA, 2009), ela se atém a algumas bases no entendimento de sujeito e de suas relações com o mundo. Tais referenciais se ordenam em relação aos interesses sociais e aos jogos de poder, o que nos sinaliza que não há psicologia enquanto ciência neutra ou autônoma em relação aos interesses que tensionam as sociedades e culturas em que a psicologia atua.

Em suma, a psicologia pressupõe uma cosmopolítica própria, um sistema de leitura de mundo e das relações com os diversos elementos que compõem sua alçada de práticas e pesquisas, que lhe confere suas bases (PRADO; MOURA, 2021). Em nossa cultura capitalista, enquanto conjunto de tecnologias e dispositivos de gestão da vida privada e pública as práticas de pesquisa e intervenção psicológicas encarnam formas e estratégias específicas de governamentalidade moderna, formas de gestão da vida e condução da conduta dos indivíduos e populações (FERREIRA *et al.*, 2022).

Posto isso, o presente trabalho visa problematizar as bases dos pressupostos metodológicos e conceituais que perfazem o aparato discursivo e o pensamento psicológico a partir das consequências ético-políticas decorrentes de sua fundamentação moderna sob o prisma da filosofia dos povos das terras baixas da América do Sul, generosamente comunicados a nós por Aílton Krenak, (1999, 2019, 2020, 2022) Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), com auxílio das proposições de Viveiros de Castro (1996, 2018) acerca do perspectivismo tomado enquanto olhar crítico de contra-antropologia simétrica de nós mesmos, concebida a partir do seu trabalho junto aos Arawetés, povo tupi amazônico. Em nosso itinerário crítico recorreremos também a autores que estudam a diáspora africana tematizando o problema da dominação colonial e apontando críticas e caminhos para pensar um outro mundo e outros modos de conhecer e viver, cientistas sociais e historiadores que podem ser agregados sob o guarda-chuva dos estudos decoloniais, assim como antropólogos pactários dos povos da terra e psicólogos de olhar crítico para a própria disciplina.

Com essa amálgama de autores, propomos uma leitura crítica da antropologia filosófica da modernidade, base constitutiva e epistêmica da psicologia, a partir do pensamento dos povos ameríndios que vivem no Brasil e fazendo coro à interrogação de Ailton Krenak (2019, p. 7) sobre como “construímos a ideia de humanidade? Será que ela não está na base de muitas das escolhas erradas que fizemos, justificando o uso da violência?”.

No rastro de tal questionamento simples e profundo, nos dispomos a investigar e problematizar as pedras elementares do arcabouço filosófico-cultural ocidental com o intuito de lidarmos com as implicações metafísicas, ontológicas e epistemológicas da colonialidade e da submissão inerentes ao domínio e (ab)uso da natureza pelo *homem* – no qual é importante ressaltar que não apenas o termo, como a operação é caracteristicamente masculina patriarcal e branca (COSTA; FUNCK, 2017; MINOZZO, 2022).

O que abre dois campos de problematização distinguíveis, porém inseparáveis em nossa proposta. O primeiro, de problematização da metafísica da subjetividade que diz respeito ao posicionamento referencial do *homem*, enquanto sujeito em posição privilegiada em relação aos demais entes e seres tidos como em objetos de representação. Neste sentido, nos termos em que coloca Elzahrâ Osman (2023, p. 9), as “plurais epistemologias contemporâneas almejam descentrar a validade do discurso científico único ao desestabilizar a episteme moderna por meio de inusitadas alianças com humanos e outros-que-humanos” ou aqueles outrora considerados subumanos, cujo protótipo são mulheres e dissidentes dos sistema sexo-gênero, crianças, loucos, primitivos e selvagens como pessoas e povos indígenas e negros e seus correlatos, tidos como outro do sistema-mundo ocidental-colonial (SIBERTIN-BLANC, 2022).

No segundo ponto, entendemos que a própria divisão entre natureza (a ser objetificada) e cultura-civilização se desdobra na dúvida acerca das propriedades espirituais definidoras da humanidade dos não-europeus. Dúvida basal dos processos colonização e escravização que compõem a modernidade-colonialidade e a produção de subjetividades e povos periféricos e subalternizados (MBEMBE, 2018, 2021; MIGNOLO, 2008). Dúvida metódica da colonialidade que se desdobra do colonialismo, como poderíamos depreender da leitura de Dussel (1994), que atrela alma, psicologia, raça e cultura na subalternização ontológica do outro colonizado (FANON, 1968; SIBERTIN-BLANC, 2022). Isso porque ao passo em que funciona “simultaneamente como categoria originária, material e fantasmática, a raça esteve, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, tendo sido causa de devastações psíquicas assombrosas e de incalculáveis crimes e massacres” (MBEMBE, 2018, p.13).

Com efeito, as dicotomias modernas e sua indissociável hierarquização operam na conversão do corpo e da natureza em objetos homogêneos e opacos a serem conhecidos e

controlados. Com isto, pautam a busca pela verdade como aplicação de um conhecimento ascético (MALDONADO-TORRES, 2007), necessariamente distanciado das condições materiais de enunciação do enunciador, o qual acaba por assumir estrategicamente um preceito de transparência e de omissão do lugar a partir do qual fala (RIBEIRO, 2017; SILVA, 2019).

Estratégia que, em última instância, favorece certo ceticismo em relação ao objeto, imprescindível para sua submissão (enquanto elemento natural sistematicamente inferiorizado na topologia do conhecimento) e a correlata construção teológica e científica de raça. Deste modo, a atribuição de alteridade e a racialização se tornam instrumentos de dominação e sujeição dos não-europeus e dos indivíduos cuja vida é reduzida à sua objetificação como recurso, instrumento ou meio de maximização dos ganhos econômicos e da manutenção do status quo (SIBERTIN-BLANC, 2022) num desdobramento da colonialidade do ser que chamamos de racismo de danação e que atua a partir das noções de alma e psicologia.

2 AS BASES DA PSICOLOGIA E DA COLONIALIDADE MODERNAS

Partindo dos estudos de Michel Foucault (1977, 1979, 2000, 2008), Figueiredo (1994) e Sibertin-Blanc (2022) podemos observar que enquanto disciplina moderna, a psicologia é indissociável – como herdeira e constituinte – do quadro geral da antropologia filosófica da modernidade que, por sua vez, fundamenta as ciências humanas. Por isto, seu solo de constituição é construído de acordo com um arcabouço de concepções acerca do sujeito e suas relações com os outros e o mundo. Conjunto de noções que passa da distinção entre sujeito e natureza no século XVII, à visão cristã da constituição e do destino da humanidade no XVIII (FERDINAND, 2022), à obediência aos cânones positivistas marcam sua instituição enquanto ciência autônoma (FERREIRA, 2006), às exigências adaptacionistas que ditam sua disseminação pelo globo, à associação com as bases fisiológicas e neurológicas do funcionamento do organismo até chegar ao clamor neoliberal do pela resiliência que vivemos no capitalismo tardio desse início de século XXI (CRARY, 2016).

De fato, é sintomático que os estudos sobre resiliência tenham emergido na década de 1980 – época de esvaziamento das lutas e utopias políticas coletivas, da inflação do narcisismo (LASCH, 1983) e da ascensão do neoliberalismo não apenas como modelo econômico, mas como modo de vida, que se reitera em formas paroxísticas no contemporâneo (SAFATLE, 2020) – visando o “desenvolvimento de pessoas que se ‘davam bem na vida’ apesar de estarem sujeitas a vários tipos de infortúnios” (BRANDÃO; NASCIMENTO, 2019, p. 3).

Por um lado, é preciso ter em mente que todos os campos acima citados passam a ser lidos sob a égide do mercado, que a partir do século XX, se torna algo a mais que um instrumento

crítico da lógica estatizante. Enquanto princípio de governabilidade das sociedades capitalistas, o mercado é alçado ao lugar de racionalidade geral que atravessa não só a ordem do Estado, como todos os domínios da vida, sob a prerrogativa de que todo e qualquer processo social, dentre eles os processos psicológicos também, possui natureza capaz de se regular por si mesma (FOUCAULT, 2008). O imperativo do lucro e a incontornabilidade da subalternização que o maximiza são operações de colonialidade no contemporâneo tematizadas sob conceitos como devir-negro do mundo, com que Achille Mbembe (2018) sinaliza um vulnerabilização generalizada das formas e condições de vida e trabalho no contemporâneo, ou mesmo o estudo da decolonialidade como estratégia de resistência local e insubmissa aos imperativos desenvolvimentistas atuais (MIGNOLO, 2008, 2011).

Por outro lado, contudo, embora as psicologias brasileiras e latino-americanas estejam se aproximando ou partindo de debates decoloniais, especialmente nos últimos dez anos, ainda estamos apenas começando a problematizar a epistemologia do racismo e das experiências de colonialidade modernas (DIMENSTEIN *et al.* 2022; FERREIRA *et al.*, 2022). Destarte, a ciência em geral, as ciências humanas, especialmente, e a psicologia, em específico, têm pela frente um árduo trabalho crítico de revisão das suas práticas sociais e de produção de conhecimento enquanto ferramentas de propagação e manutenção do poder e da dominação sob povos e outros entes subalternizados (LATOUR, 2021; PRADO; MOURA, 2021).

Tomando para nós o desafio de problematização das bases epistêmicas da psicologia, destacamos no escopo do vasto repertório da antropologia moderna, alguns pontos estratégicos a fim de colocar em xeque as bases ético-políticas que estruturam teórico-conceitual e metodologicamente a psicologia. Para tanto, iniciamos com a separação entre homem e natureza que serve à sistematização de um conhecimento total para a extração da verdade e a manipulação da natureza, em prol de certa ideia de desenvolvimento da civilização e da humanidade.

No âmbito colonial-civilizatório, Dussel (1994) extrai das tecnologias de Hernán Cortés uma concepção prototípica de ego na conquista do México e – assim como Foucault (1977) coloca Bentham como personagem fundamental das relações entre poder e produção de subjetividades – defende que as condições de possibilidade política, econômica, cultural e social para o *ego cogito* de Descartes é o *ego conquirus* imperial de Cortés.

Logo, o “eu conquisto, logo sou”, que precede em 150 anos o “eu penso, logo existo”, condiciona a instituição do sujeito que conhece desde outro plano, capaz de enunciar a verdade com a certeza e a legitimidade da objetificação estrita da natureza e do outro. Como se este ego pudesse se eximir de suas determinações materiais – objetiváveis, que o tornam passível de ser conhecido e limitam a razão, pretensamente neutra, de seu espírito (FOUCAULT, 2000). Portanto, é a construção da ideia de conquista que permite a este ego – calcado na onipotência de sua racionalidade – a

colonização teológica, subjetiva e objetiva de tudo o que se entende como recursos despojáveis, da terra aos rios, da mata às pessoas, povos e populações não-brancos e/ou subalternizados de toda sorte (PRADO; MOURA, 2021).

Da colonização histórica aos traços da colonialidade hoje, esse enlace perverso entre dominação e conhecimento está no cerne da crítica radical que Mbembe (2018) faz da representação da África como lugar passível de ser primordialmente definido por uma cotidianidade dura marcada por conflitos étnicos e guerras sangrentas. Em consequência dessa representação, as formas arcaicas e contemporâneas de colonialidade dão estofa a uma série de imaginários salvacionistas de emancipação dos povos frente aos obstáculos constituídos pela natureza e por suas respostas e relações problemáticas enquanto indivíduos e coletividade. Crítica análoga à que faz Dénèten Touam Bona (2020) ao desenvolvimentismo colonial que faz das *plantations* um ponto basal da grande narrativa da civilização enaltecendo os conquistadores e usurpadores (do passado e do presente) da natureza e dos povos, sob o imaginário edênico das florestas virgens. O apelo ao Jardim do Éden remete a um imaginário de natureza inocente, pronta para ser explorada, na mesma linha em que Eliane Brum (2021) argumenta, aproximando metaforicamente a Amazônia ao corpo de uma mulher violentada (como as indígenas e ribeirinhas que a jornalista acompanha), que a Amazônia se desenha como novo centro do mundo, onde esse tipo de ação – cnicamente tomadas como missão civilizatória – tem causado devastação da terra e de populações humanas e mais-que-humanas sob a prerrogativa do desenvolvimento nacional. As consequências disso ainda estão por serem conhecidas, mas certamente irão comprometer as condições de nossa vida no planeta.

Com a tematização desses três casos acima notamos como opera a lógica do saber instrumental, base do desenvolvimentismo e da exploração neocoloniais contemporâneos. Assim, podemos retomar nosso debate acerca da ancoragem da psicologia nesse imbróglio epistemológico e cosmopolítico cujos desdobramentos estamos apenas começando a viver na aurora do século XXI.

No que nos concerne no presente escrito, frente à suposta neutralidade e transcendência do sujeito de conhecimento, interrogamos o saber instrumental em sua compreensão da natureza como reino que limita o conhecimento e em suas formas de organização, das relações sujeito-objeto. Com esta torção, desde o século XVII, a antropologia filosófica e a psicologia se imiscuam, de forma que a psicologia passa a ser considerada uma espécie de fundamento ou mesmo guia das ciências humanas e da própria possibilidade de conhecer à medida em que com ela se determina como se dão e quais são as melhores formas de aquisição do conhecimento, ao passo em que ela também normaliza as interações entre alma e corpo (VIDAL, 2000).

No projeto antropológico moderno, o desenvolvimento e a busca pela verdade são caucionados pela licença conceitual (temporária que seja) do *homem* – protótipo do branco,

heterossexual, europeu, civilizador – do âmbito da natureza. É como se por ter consciência de sua dimensão animal ou empírico-natural enquanto duplo empírico-transcendental, esse *homem* se tornasse menos animal, menos determinado empiricamente por seus atributos materiais como poderíamos depreender das provocações de Viveiros de Castro (2008), ou mesmo de Denise Ferreira da Silva (2019) e Djamila Ribeiro (2017). A racialização e alterização instrumentalizadas das pessoas e povos subalternos se desenham, ao mesmo tempo, enquanto condição e desdobramento ético-político das separações sujeito-objeto e cultura-natureza no projeto eurocêntrico. Problema da racionalidade instrumental em marcha desde o século XVII, no ápice do investimento colonial clássico. Problema que no plano da antropologia filosófica vai do sujeito racionalista cartesiano a Francis Bacon, que compara a ânsia humana em dominar e manipular a natureza com a atividade de tortura dos inquisidores do Santo Ofício na busca pela revelação de seus segredos e verdades últimos (ACOSTA, 2016). No cerne desta matriz do saber instrumental, o sujeito de conhecimento se compreende no exterior das condições materiais de enunciação e existência, dissimula seus interesses e os limites da ação e do saber. Em suma se entende como à parte da natureza, enquanto é parte dela (HARAWAY, 2023; LATOUR, 2021).

Sistematicamente, poderíamos afirmar que a tradição filosófica europeia-colonial opera a dicotomia sujeito-objeto – do racionalismo ao empirismo – ao passo em que faz da antropologia filosófica a base do projeto de conhecimento total e coerente das ciências humanas nos séculos XVII e XVIII, fornecendo seu objetivo e ideal unificado: o domínio do âmbito da natureza, junto às figuras tidas como correlatas ao campo do natural ou da alteridade objetificável enquanto outro no polo de produção do conhecimento. Figuras encarnadas na mulher (e posteriormente nos dissidentes do sistema sexo-gênero), na criança, no louco e no selvagem (protótipo do não-europeu) pelo civilizador colonial, paradigma do sujeito transcendental (PRADO; MOURA, 2021).

Ratificando e para dar profundidade a essa ponderação, podemos retomar Starobinski (2002) quando aponta que a antropologia filosófica da modernidade, enquanto ciência física e psicológica do homem, pretende reunir conhecimentos sobre a fisiologia humana ao repertório das faculdades do entendimento e paixões da alma tendo como fonte saberes tão dispares quanto a medicina, as ciências naturais e os relatos de viajantes que traziam as descobertas de alhures.

Assim, a antropologia filosófica da modernidade começa com a separação sujeito-objeto para alcançar os esforços de confluência entre alma e corpo – questão de projetos tão dispares como o romantismo e o positivismo já em sua formulação posterior, no século XIX –, pautando termos normalizadores como menoridade, alienação, involuntário, perigo e incapacidade ao avaliar negativamente o *homem*, esse semblante de sujeito transcendental, centro cognitivo que organiza o conhecimento (KANT, 2004), quando transposto do posto de sujeito ao de objeto de conhecimento.

Alcunhas que recaem de maneira naturalizada sobre as figuras da mulher, do louco, da criança e dos não-brancos (SIBERTIN-BLANC, 2022).

Tal programa visa a sistematização do conhecimento das origens e capacidades naturais da espécie humana e seus diferentes estágios, das qualidades assumidas por cada um, somadas às faculdades que podem ser deduzidas junto à investigação da alma de cada povo. Se entendemos a cultura como a alma de um povo, as diversas variantes culturais não deixam de ser alvo de leituras e práticas psicologizantes (SANTOS, 2007). São exemplares desse tipo de especulação político-metafísica, as aulas de antropologia e psicologia ministradas por Kant, sob um viés de geografia moral e cultural, as quais são abundantes em preconceitos sobre África, China e Brasil atribuindo a cor de pele à evidência da capacidade de raciocínio (EZE, 2008).

No escopo deste projeto colonial-moderno de conhecimento, a psicologia toma como objeto o sujeito como duplo empírico-transcendental. Este, no lugar de sujeito de conhecimento, passa a ser definido não apenas por sua capacidade transcendental de conhecer, como pela sua própria finitude. Finitude que na modernidade é a marca do indefinido como contingência do empírico situacional, das contingências da sua vida concreta, expressão do fundamento do próprio ser do sujeito. Este limite do sujeito de conhecimento é sua parte empírica e material, seu corpo, a natureza que nele pulsa (FOUCAULT, 2000).

A partir deste entendimento, a antropologia moderna que outrora bebia da filosofia, da história natural, da fisiologia e da metafísica, passa a depender e fornecer os fundamentos da psicologia. Tais disciplinas filosófico-antropológicas formam a base das ciências humanas, saberes cujo valor é dado pela tarefa de aperfeiçoar o homem, a qual por sua vez está imprescindivelmente relacionada à capacidade de domínio da natureza que impõem seus limites (VIDAL, 2000).

Neste sentido, a natureza material do corpo do homem, homogênea, é base para a diferenciação de seus caracteres psicológicos-individuais e culturais-coletivos. Pois o fundamento (e a justificativa para a identificação) da diferença negativizada é a cultura, a alma do povo expressa em religião, música, folclore, língua e costumes, mas também em literatura, cinema, poesia. Atentando a isso, compreendemos por que as artes, enquanto produções sociais que expressam a alma do povo, são investidas pelos mecanismos de normalização do poder.

Ademais, destacamos que, se nos ativermos à lógica das tarefas de aperfeiçoamento do sujeito enquanto parte da natureza e operador elementar da sua manipulação, podemos diagnosticar as relações e regras que estabelecem sua destinação, suas formas de realização no plano do conhecimento. Por outro lado, porém, temos de admitir que o investimento em aspectos psicológicos ou culturais da reflexão e da produção de conhecimento e práticas de intervenção não coloca em questão o paradigma hegemônico da psicologia, assentado em sua antropologia filosófica de base. A

partir de tal lacuna é que passamos a seguir a uma leitura da antropologia filosófica da modernidade através de noções do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2018) como forma de repensar uma proposta de psicologia em conversa e tensionamento contínuo com uma abordagem que acoplamos estrategicamente ao campo da crítica decolonial (KRENAK, 2020, 2022; KOPENAWA; ALBERT, 2015, MIGNOLO, 2011), abordagem inextricavelmente articulada com os modos de vida marginalizados, dissidentes ou outros-que-não humanos (HARAWAY, 2023; LATOUR, 2021; MBEMBE, 2021).

A seguir tomamos como caso paradigmático do que estamos problematizando a ocupação predatória colonial-capitalística da Amazônia como impasse e paradigma de dominação e fracasso epistêmico e cosmopolítico para ao final fazer uma aproximação do perspectivismo ameríndio com um paradigma ecosófico que busca abrir campo para outros modos de conceber e responder epistemologicamente aos desafios que se anunciam para psicologia.

3 UM CASO PARADIGMÁTICO: a Amazônia no centro do mundo

Até agora, vimos que a antropologia filosófica da modernidade, fruto do sistema-mundo colonialidade, é mononaturalista, para nos ancorarmos na discussão que Viveiros de Castro (2018) conduz em sua contra-antropologia. Pontuamos isso à medida em que ela se assenta na homogeneidade do fundamento empírico corporal, presente em suas bases biofisiológicas. Subsequentemente, uma vez que se assume que há somente uma única natureza, é na cultura e no espírito que residem as variações, as diferenças que marcam e fazem estratificações sociais. Uma tal antropologia mononaturalista só pode compreender a diversidade das representações (propriedade do espírito) como uma abordagem relativista dos diferentes sujeitos, decalcada do multiculturalismo, a tradução epistêmica das desigualdades entre os povos e entre cada pessoa.

No entanto, o mononaturalismo e o multiculturalismo servem ao colonialismo como estofo epistêmico e justificativa para a subalternização inerente a seu projeto econômico-administrativo. O raciocínio elementar é o seguinte: se todo humano tem um corpo animal, o que difere é o espírito, entendimento que gera teses divergentes acerca da humanidade dos povos europeus e não-europeus e do domínio dos extra-humanos (PRADO; MOURA, 2021).

Referentemente ao estatuto ontológico da alma dos indígenas, em específico, temos o acalorado debate entre Sepúlveda e Las Casas em Valladolid no século XVI, quando o primeiro argumenta que os europeus teriam a obrigação de conduzir uma guerra justa contra os indígenas que por sua inferioridade constitutiva eram incapazes de cumprir efetivamente com os preceitos espirituais do cristianismo (GUTIÉRREZ, 2014). No entanto, esta versão que leva a uma guerra de extermínio

justo não é a única. Em contrapartida, o argumento da hominização dos nativos passa pela sua conversão realizada não raro à revelia ou à força da coerção, da ameaça ou da impossibilitação de sobrevivência. Dentro da proposta deste escrito, não cabem comentários acerca da compulsoriedade da imposição da fé e da cosmopolítica cristã, logo agenciada ao espírito capitalístico, como condição para se atribuir *humanidade* a um povo ou pessoa qualquer. O debate já está suficientemente marcado no âmbito das ciências humanas.

O que nos concerne é que, de toda maneira, não há escapatória à objetificação latente do não-europeu, pois a conversão cristã é indissociável da sujeição aos modos de subjetivação europeus hegemônicos no seio de um sistema no qual cabe ao nativo (protótipo elementar do não convertido ao cristianismo ou ao capitalismo desenvolvimentista) apenas o lugar de subalterno, e, à igreja, o posto reconfortante de salvadora. Passando ao largo do problema, possivelmente mais agudo e certamente mais intrigante, da colonização e expansão das igrejas evangélicas, bem desenhada em trabalhos como o de Juliano Spyer (2020), podemos averiguar tais problemas no âmbito da igreja católica em fontes tão díspares como o documento base para o *Sínodo da Amazônia* e no documentário *O Mestre e o Divino* (VATICANO, 2018; TORRES, 2013), onde igreja e missionários se esforçam em dispor dos saberes e práticas dos povos nativos para seus interesses próprios.

Em outras trincheiras, que trazem impasses da diáspora africana para o campo dos estudos sobre subjetividade e política, autores como Sueli Carneiro (2023), Denise Ferreira da Silva (2019), Achille Mbembe (2018) e Frantz Fanon (1968) têm contribuído muito para o debate racial relativo ao negro na psicologia, demonstrando como a espoliação da alma e a negação do espírito. Recaem, por conseguinte, sobre a própria humanidade dos povos e pessoas negras(os) e pretas(os) na continuidade entre ontologia, políticas de subjetivação, colonialidade moderna e economia capitalística. Nos limites do presente texto e para fins de condução do argumento, nós nos voltamos para a atualização da problemática da colonialidade entre ameríndios.

Em livro sobre uma extensa pesquisa recente na Amazônia, João Moreira Sales (2022) considera a ocupação da Amazônia um fracasso epistêmico. Isso aconteceu porque não incorporamos a floresta, seus povos e saberes ao imaginário cultural – e cosmopolítico, acrescentaríamos – nacional. É mais fácil fazer uma ocupação predatória com o que não é investido de afeto e interesse. Em suma, é mais fácil destruir o que não se conhece.

Mais do que um problema político ou cultural, consideramos esse imaginário e epistemologia uma problemática cosmopolítica. Entrevistando diversos moradores da Amazônia, Sales (2022) remonta ao primeiro relato de um viajante europeu que percorreu todo o rio Amazonas. O religioso espanhol Gaspar de Carvajal ao chegar à Ilha de Marajó ao final de sua viagem descreve a Europa: ele via ali carvalhos e orégano, ovelhas e carneiros, numa época em que isso só poderia ser

uma projeção imaginária sua. Em suas entrevistas, o cineasta e escritor Sales recorre a uma frase que ouviu muito dos moradores atuais da Amazônia “quando cheguei aqui não tinha nada”. Esses colonos apontam para suas varandas e veem, ou buscam ver dali, os pastos paulistas ou os pampas do Rio Grande do Sul, assim como Carvajal viu a Espanha no Marajó. Não se vê a floresta amazônica.

Ver, nesse caso, implica não somente uma propriedade psicológica-cognitiva – não se trata, não apenas, pelo menos, de uma distorção psicológica de alguns indivíduos –, mas em um arranjo cosmopolítico, relativo às metamorfoses do mundo e do que existe em sua efetivação (VIVEIROS DE CASTRO, 2007). Assim, Sales (2022) pondera que onde havia os animais da selva, se coloca boi; onde havia floresta, pastos e plantações. Não há espaço ou circulação para a cultura local ameríndia, mas muito apelo à música sertaneja, inclusive com shows milionários bancados por prefeituras de pequenas cidades nas cada vez mais novas fronteiras da grilagem de terras que destroem a floresta.

Se a selva é um imbricamento de coisas, uma afronta ao corpo e ao espírito (arauta da alma ou de uma cultura) do intelecto moderno, colonial e capitalístico, a ocupação predatória visa uma engenharia de ordenamento, cartesiano, em que uma coisa começa depois da outra que termina, definindo limites claros e distintos onde dantes jazia o emaranhado hipercomplexo do sistema tropical. A complexidade das interações nos ecossistemas tropicais é um manancial de riquezas sem preço e profundamente imbricada nos modos de vida ameríndios, isto é, nos seus modos de conhecer e praticar o mundo, em outros termos, na sua cosmopolítica. Símbolo disso é a chamada “terra preta dos indígenas”, que sob um discurso incauto, poderíamos considerar sem nenhum exagero uma obra de engenharia florestal deles, uma construção ambiental ancestral deles (BRUM, 2021). Mas quando interpelados, os ameríndios entendem que eles seriam coautores da floresta junto com os mortos, os animais, os ventos, as chuvas, os *xapiris* (KOPENAWA; ALBERT, 2015) dentre outros elementos, outras *gentes* – o que não seria exagero ou estranho, se conseguirmos deixar de lado por um instante nossa cosmopolítica mononaturalista –, não necessariamente pertencentes à espécie *homo sapiens*. O que encontra ressonância na contra-antropologia de Viveiros de Castro (1996, 2007, 2018) e no apelo que Donna Haraway (2023) faz para estabelecermos outras relações lógicas com os elementos mais-que-humanos, menos calcadas em dominação e sujeição estritas.

A viagem de pesquisa de Sales (2022) foi feita durante os anos do governo Bolsonaro (2019-2022), nos quais, somado ao ano de 2018, a Amazônia perdeu um território maior que de um país como a Bélgica com a grilagem e o roubo de terras públicas. A lógica da ocupação colonial-predatória é simples: como a terra é barata, basta ocupar e incendiar, não há preocupação com a fertilidade ou o bom uso da terra. O que configura uma espécie de garimpo de minerais e nutrientes da terra que tende a se esgotar entre dez a quinze anos. A terra fica empobrecida e se esgota como todo

mineral garimpado. Neste processo acelerado de ocupação capitalístico-colonial, ao passo em que os predadores nômades da floresta e seus correligionários veem uma oferta de terra abundante pra ser grilada, nós já temos um território equivalente ao Kuwait de terras esgotadas na Amazônia.

Uma possível solução mais imediata e dentro do jogo do Estado colonial-moderno para este problema seria produzir escassez artificial de terras, fazendo uma destinação a unidades de conservação e terras indígenas. Este modelo de mercado, assentado na lógica da escassez da oferta e na modulação da demanda e da ocupação é tido por Sales (2022) como uma medida imediata possível, equiparável ao cenário observado no começo do século, sob a gestão de Marina Silva no Ministério do Meio-Ambiente, em que a diminuição drástica do desmatamento veio junto com um crescimento de quarenta por cento na produção agropecuária da região.

Vemos que, de um jeito ou de outro, não parece haver saída ética àquilo que Mbembe (2021, p. 12) chama de brutalismo, a submissão “aos processos metamórficos de estampagem e trituração, de pilhagem, de incisão, de dissecação e, se necessário, de mutilação (...) [e que dizem da] disposição adequada de materiais e corpos, uma questão de quantidades, volumes, escalas e medidas, de distribuição e modulação de energia”. Processos que conjugam o imaterial, a matéria e a corporeidade num conceito que liga arquitetura da feitura e da ocupação do mundo à cosmopolítica que coordena elementos técnicos e simbólicos de demolição e produção. Logo, frente à persistência atual de tais práticas de ocupação predatória, efeitos do sistema mundo-colonialidade, urge pautarmos novos projetos políticos, epistemológicos e ontológicos para os subalternizados do globo (MALDONADO-TORRES, 2007).

Sob o aspecto especificamente humano – isto é, concernente aos agentes cosmopolíticos da nossa espécie *homo sapiens* – as violências perpetradas pela colonialidade são indissociáveis da danoção dos povos e dos indivíduos (FANON, 1968). Violências que têm como fundamento a distinção entre aspectos espirituais (culturais ou psicológicos) como prerrogativa para os processos de dominação, sobredeterminação, escravização e genocídio que se seguem da colonização do século XV à necropolítica contemporânea e incidem sobre corpos individuais e populacionais marcados por sua condição substituível e sem valor, fungível e solúvel, aos quais é negada a atribuição de qualidade do espírito, da alma e da cultura (MBEMBE, 2018, 2021). Por sua vez, o pensador quilombola piauiense Nêgo Bispo dos Santos (2023, p. 2) aborda tais políticas de sujeição da natureza e dos povos da terra pela teleologia religiosa-capitalística aproximando adestramento e colonização ao ponderar que “todo adestramento tem a mesma finalidade: fazer trabalhar ou produzir objetos de estimação e satisfação”.

Estas condições caracterizam o que denominamos racismo de danoção: a generalização e institucionalização da vida miserável ocasionada nas situações impostas pelas variadas formas de atualização da colonialidade. Com isto, propomos o entendimento do racismo de danoção da

colonialidade como desdobramento lógico da política de subjetivação e conhecimento própria à antropologia filosófica da modernidade que fundamenta a psicologia e as ciências humanas. Aqui a noção de cultura como expressão de uma alma coletiva serve à subordinação social e ontológica, paralelamente a suas expressões individuais – que são imprimidas na alma ou encarnadas na psicologia de cada pessoa.

O produto do racismo de danação são povos rejeitados, arrancados da terra, tornados vagabundos ou sub-cidadãos em seu próprio território à medida em que o chão se move à revelia sob seus pés (BAUMAN, 1999) Nivelando-as politicamente por baixo como consumidores ou brasileiros de segunda ordem (KRENAK, 2019), o racismo de danação atinge as populações periféricas – não-brancos em geral, subalternizados econômica, social e politicamente.

Quando contrastada ao perspectivismo ameríndio, observamos que tal sujeição é condicionada por outra, mais profunda, referente ao desligamento da terra – e de seus elementos – enquanto perspectiva, como nos alertam Krenak (2020, 2022) ou Santos (2023). As cosmogonias, os sistemas referenciais cosmopolíticos ameríndios (assim como algumas de outros povos subalternizados, como quilombolas e ribeirinhos), tomam a humanidade como inerente à perspectiva dos seres que exercem ponto de vista e agência sobre o mundo. Perspectivismo tolhido, impedido e violado por nossa lógica colonial-capitalística desenvolvimentista, que coloniza a humanidade da terra e dos humanos para estabelecer em seu lugar ambientes artificiais, onde nos manteremos alienados num horizonte de consumo, lixo, remédios e demais paliativos de entretenimento barato que nos aliena de nossas vitais conexões com o que Davi Kopenawa chama Terra-planeta e a terra-chão, como podemos depreender de leituras como as de Kopenawa e Albert (2015) ou mesmo de pactários dos povos da terra como Latour (2021) e Haraway (2023).

4 PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO: uma outra cosmopolítica

A alguns milhares de quilômetros da Amazônia, mas ainda no seio ao projeto colonial-desenvolvimentista globalizado, os Krenak, etnia resistente do sudeste do Brasil, se autodenominam os “cabeça da terra”, autocompreensão que serve para ressaltar a herança dos antepassados, a inextricável conexão entre os seres e a comunhão com a terra. Desta autodesignação, podemos depreender uma ontologia perspectivista estabelecida na relação com os demais seres dotados de perspectiva. Essa espécie de contra-antropologia filosófica é marcada não pela exclusividade – os únicos, ou os mais humanos, os destinados por filiação direta de seres superiores (SIBERTIN-BLANC,

2022), deuses ou brancos –, mas pela disjunção inclusiva – onde entendemos que nos tornamos humanos em relação a um sistema ou elementos cosmopolíticos. Tal cosmopolítica nos serve para pensarmos outras bases para a psicologia junto ao conceito de perspectivismo ameríndio que o antropólogo Viveiros de Castro (1996, 2018) utiliza para opor à antropologia filosófica da modernidade-colonial uma outra acepção de humanidade, própria aos povos ameríndios.

Propondo um esquema radicalmente distinto de relação com a natureza, o antropólogo compreende que para os ameríndios a humanidade é um pronome cosmológico, um marcador enunciativo que indica a posição de sujeito e não um nome. Indo do substantivo ao perspectivo, usa-se "gente" como o pronome coletivo "a gente". Assim, a identidade coletiva varia contextualmente como os pronomes, marcando por contraste a parentela imediata de um ego em relação a todos os demais espécimes de *homo sapiens*. Essa gente, *homo sapiens*, se define por contraste às demais gentes, ou povos, encarnados nos seres dotados de consciência ou perspectiva – que podem abarcar elementos significativos tão dispares como pedras, vento, chuva, ou acidentes geográficos, assim como os animais e espíritos dos antepassados.

Entretanto, é preciso salientar que nenhum perspectivismo inclui todos os seres. Antes, o elenco dos seres com consciência e ponto de vista varia de acordo com cada cosmogonia local, cada povo se agencia, ontológica e cosmopoliticamente, com um universo finito de gentes, isto é, de relações interespecíficas significativas. Pois “ali onde toda coisa é [potencialmente] humana, o humano é toda uma outra coisa. E ali onde toda coisa é humana, ninguém pode estar seguro de ser humano incondicionalmente, porque ninguém o é – nem nós mesmos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 895) a priori.

Logo, o que se atribui como humanidade traduz uma relação com as demais multiplicidades potencialmente humanas, e não uma essência espiritual ou substancial. Ela expressa um modo reflexivo do coletivo, definido pelas posições – que variam em cada cosmogonia, isto é, em cada sistema cosmopolítico, como presas e predadores, *xapiris* e *yanomamis* – em relação a outros coletivos e multiplicidades capazes de perspectiva. Considerando a perspectiva do que é assumido como ponto de vista – animais, espíritos, artefatos ou elementos do território geográfico onde a vida é tecida – começamos a entender as trocas de afeto, festas, presentes e oferendas às montanhas, raios e vendavais nos Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015) ou o lugar ancestral e determinante do rio Doce para os indígenas Krenak (KRENAK, 2019), por exemplo.

Na matriz eurocêntrica, relativismo e multiculturalismo supõem uma diversidade de representações subjetivas e parciais, que incidem sobre uma natureza externa, que seria una e total, e primordialmente indiferente à representação subjetiva-cultural. No perspectivismo ameríndio, temos um arranjo representativo pronominal que segue uma estrutura comum (cabível a diferentes espécies ou

pontos de vista distintos) e se aplica à radical diversidade objetiva. Trata-se de um arranjo cultural, etnocêntrico para cada espécie ou gente, capaz de colocar em perspectiva as múltiplas naturezas num jogo relacional. Uma vez que a representação (propriedade do espírito) diverge do ponto de vista, este está no corpo (a perspectiva se refere ao corpo) e não se restringe ao espécime humano. Por isso, afirma Viveiros de Castro (1996), o perspectivismo é multinaturalista.

Neste âmbito, a comparação feita por Lévi-Strauss (1993) entre os debates dos colonizadores acerca da alma dos índios e a prática destes de afogar brancos para averiguar se seus corpos se afogam na água, morrem quando afogados e apodrecem quando mortos de maneira similar aos seus, dos ameríndios, é lida por Viveiros de Castro (2018) como um conflito de antropologias.

O que desagua em um problema social de fundo cosmopolítico que pode ser elaborada nos seguintes termos: a matriz antropológico-filosófica da modernidade europeia, preocupada com a objetificação e em se eximir de suas determinações materiais forja almas e diferencia culturas a partir de um fundo corporal-material tido como inato e espontâneo, dado pela natureza, a ser dominada pelo conhecimento totalizante e coerente. Aqui, seríamos todos animais de fato, mas apenas alguns são pessoas de direito, outros, são condenados e, em última instância, subalternizados. Neste sentido, os condenados da terra de Fanon (1968) estão em lugar cosmopolítico análogo aos subalternos do sistema-mundo colonialidade-modernidade (DUSSEL, 1994; MALDONADO-TORRES, 2007; MIGNOLO, 2011). Tal problemática cosmopolítica e ético-social é ilustrada alhures na célebre ressalva dos governantes porcos na Constituinte da fazenda dos animais de George Orwell (2012, p.112), “todos os animais são iguais, mas alguns são mais iguais que os outros”.

Por sua vez, a práxis antropológica do perspectivismo ameríndio se ocupa em fazer corpos, diferenciando espécies segundo arranjos descritos em termos específicos a cada cosmogonia (presas e predadores, *xapiris* e *yanomamis*, etc.) a partir de um *continuum* sócio-espiritual específico. Tal humanidade aparece como inerente a não-humanos nos mitos, narrativas de como animais, pedras, rios, trovões ou vendavais, são despojados de caracteres mantidos ou adquiridos pelos humanos, o que faz com que esses entes não-humanos tenham uma humanidade de fundo comum a todas as espécies capazes de exercer ponto de vista ontológico (VIVEIROS DE CASTRO, 2018).

Consequentemente, a humanidade é um modo pronominal do reflexivo e do recíproco que expressa o exercício do ponto de vista, pois nem tudo é pessoa de fato, embora qualquer um possa ser de direito. Em suma, todo existente encarna um potencial de intencionalidade que permite a ele apreender os demais de acordo e segundo suas próprias e respectivas características.

5 CONCLUSÃO: ecosofia e os desafios da psicologia atual

Este exercício de contradescrição de nós mesmos se conclui buscando dar consistência analítica a uma imagem epistêmica na qual não nos reconhecemos, em uma crítica realizada com o auxílio da contra-etnologia filosófica da mata (VIVEIROS DE CASTRO, 2018). Esta foi organizada com auxílio de estudos críticos da modernidade colonial de diferentes matrizes – autores que estudam diáspora africana e seus desdobramentos, cientistas sociais e historiadores que podem ser agregados sob o guarda-chuva dos estudos decoloniais e antropólogos pactários dos povos da terra – mas sobretudo sob os termos do perspectivismo ameríndio, na medida em que toma a alma como propriedade implícita (do que vem a ser, de fato, próprio) e que conecta os seres dotados de perspectiva num sistema ou interjogo cosmopolítico. O desdobramento desse esquematismo da imanência da alma é que os corpos, fundamento empírico do sujeito, são responsabilidade dos agentes, construídos sobre tal fundo universal de uma humanidade imanente, caracterizada pela possibilidade de propriedade de alma.

Essa cosmopolítica multinaturalista do corpo opera contra a noção de sujeito transcendental (metafísico ou sobrenatural), em favor de uma concepção de corpo definido não por essências ou funções, mas por suas relações com os demais seres dotados de perspectiva. Um exercício de contracolonização, nos termos de Nêgo Bispo dos Santos (2023). De um lado, há um ímpeto epistêmico colonial-moderno de unificação totalizante assentada em um ponto de vista que se pretende superior e privilegiado, transcendente à formação social ou ontológica que sobrecodifica. De outro, uma multiplicidade insubmissa cujo correlato cosmológico, sua tradução, é o perspectivismo.

Somos forçados a pensar tal reconfiguração mobilizados pelos desafios da atuação junto à população periférica subalternizada no atual contexto brasileiro. Desde 2015 e culminando com o período do governo Bolsonaro, tem ocorrido no Brasil uma série de desastres ambientais, reflexo de um projeto sócio-político simultânea e paradoxalmente necropolítico e desenvolvimentista de consequências gravíssimas, para nem citar a pandemia de coronavírus e seus efeitos. Rompimentos de barragens de dejetos de mineração no rio Doce, vazamento de toneladas de óleo na costa, a devastação e as queimadas ostensivas na Amazônia, no cerrado e no Pantanal afetam sobremaneira as populações subalternizadas e os extra-humanos.

É o momento de “reinterrogar o solo, o subsolo, os rios e – por que não? – o sol” (FERDINAND, 2022, p. 38). Pois a ecosofia busca repovoar e ressituar para redistribuir as formas de vida inexoravelmente entrelaçadas. Por isso, “é preciso que todos retomem o contato com seus vizinhos. A descrição realocaliza, repovoar, mas também – e isso é o mais surpreendente – devolve a vontade de agir” (LATOUR, 2021, p. 91). Ecosoficamente, é imprescindível retomar os contatos com nossas vizinhanças, humanas e extra-humanas, pois somos nós que pertencemos ao território, ele nos define e nós não o possuímos. Em outros termos, a compreensão da proposta ecosófica ou da ecologia

decolonial tende a modular as relações pertencimento com o território: não se está diante dele ou ocupando-o, pois ele nos define.

Posto isso, em contraposição à miséria ambiental e subjetiva do capitalismo moderno-colonial em suas atualizações contemporâneas temos que aprender a ecosofia dos que vivem no tom da terra que faz os laços que tornam toda sociabilidade e a própria vida possíveis e, eventualmente, passíveis de júbilo e gozo (MAFFESOLI, 2021). Como "os indígenas [que] não estão na floresta, eles são floresta. Interagem com o que os brancos chamam de floresta, como também interagem as pessoas não humanas. A floresta é tudo, o visível e o invisível" (BRUM, 2021, p. 18).

Nesta mesma linha ecosófica, Ailton Krenak (2019) relembra que para seu povo, o rio Doce é irredutível a um meio de subsistência objetificável ou a um mero recurso econômico. O rio tem perspectiva, é chamado Watu, e tido como avô dos Krenak, não como recurso ou bem apropriável, posto que ele integra a autoconstrução coletiva da subjetividade deste povo.

Com este fragmento de contra-antropologia perspectivista continuamos com as provocações de Ailton Krenak (2019) sobre adiar o fim do mundo para contar uma outra história e inventar resistências locais, pois as propostas decoloniais não têm pretensões de universalidade ou de explicar tudo em uma teoria única. O convite de Krenak para cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu – presente em tradições ameríndias – implica a ampliação de nossos horizontes. Não do horizonte prospectivo das projeções de desenvolvimento e do futuro econômico, mas ampliação dos horizontes existenciais, de enriquecimento das nossas subjetividades e da invenção de outras formas de vida (GUATTARI, 2015) para aquém e além da brutal colonialidade do ser.

Nesse sentido, Maffesoli (2021, p. 98) afirma que a ecosofia "se limita a exprimir que é a sabedoria (*sophia*) da casa (*oikos*) em questão [...] sabedoria de habitá-la", percebendo-se a si como partícipe, como parte das coisas, e não como sujeito transcendente exterior. Ecosofia que articulamos no texto a uma contra-antropologia de nós mesmo, uma cosmopolítica do perspectivismo ameríndio que se contrapõe à economia desenvolvimentista colonial-capitalística, como o *nomos* (as regras) que impomos externamente à *oikos*, a terra, nossa casa (LATOURET, 2021).

Em suma, mais que até do que corpo (base de nossa perspectiva), as múltiplas naturezas não devem ser empecilho para o conhecimento ou nossos projetos de vida, elas são nossa morada no mundo, se estendem a ele, de modo relacional e imprescindível. Por isso, propomos que as psicologias do século XXI, enquanto campo de saber e prática social, devem estar comprometidas com o exercício de um cuidado ecosófico entre nós e o mundo, entre os espécimes de *homo sapiens* e os extra-humanos.

Estes são alguns pontos iniciais da contra-antropologia filosófica da mata que colaboram para traçar um plano problemático crítico ao projeto político, epistemológico e de subjetivação da modernidade que, em decorrência e cumplicidade recíproca com o sistema-mundo da colonialidade, fundamenta a psicologia. Ao invés do privilégio de representar sem ser representado, esta, enquanto saber e prática social, deve servir à produção de saberes localizados e resistência decolonial.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BONA, Dénèten Touam. **Cosmopoéticas do refúgio**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.

BRANDÃO, Juliana; NASCIMENTO, Elizabeth. Resiliência psicológica: da primeira fase às abordagens baseadas em trajetória. **Memorandum**, 36, 2019. Disponível em: <https://www.periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6875>. Acesso em: 12 dez. 2022.

BRUM, E. **Banheiro òkòtó: uma viagem à Amazônia centro do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

COSTA, Cláudia; FUNCK, Susana. O Antropoceno, o pós-humano e o novo materialismo - intervenções feministas. **Revista Estudos Feministas**. v. 25, n. 2, p. 903-908, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/%25x>. Acesso em: 22 dez. 2022.

CRARY, Jonathan. **24/7: Capitalismo tardio e os fins do sono**. São Paulo: Cosac Naify, 2016.

DIMENSTEIN, Magda; SILVA, Gabriel. DANTAS, Cândida; LEITE, Jader. MACEDO, João Paulo. Produção de conhecimento, psicologia e pensamento colonial. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, 74. 2022. Disponível em: <http://doi.org/10.36482/1809-5267.ARBP-2022v74.19513> Acesso em: 26 dez. 2022.

DUSSEL, Enrique. **El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad**. La Paz: Plural Editores; Centro de Información para el desarrollo, 1994.

EZE, Emmanuel Chukwud. El color de la razón: la idea de "raza" en la antropología de Kant. In: MIGNOLO, Walter. **El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2008.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. São Paulo: Ubu, 2022.

FERREIRA, Arthur. A Psicologia como saber mestiço: O cruzamento múltiplo entre práticas sociais e conceitos científicos. **História, Ciências e Saúde**, 13 (2), 2006, 227-238. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-59702006000200002>. Acesso em: 24 nov. 2022.

FERREIRA, Arthur. O múltiplo nascimento da psicologia. In: FERREIRA, Arthur; JACÓ-VILELA, Ana; PORTUGAL, Francisco. (org.) **História da psicologia: rumos e percursos**. Rio de Janeiro: Nau, 2009. p. 13-46.

FERREIRA, Arthur, LEMOS, Flávia, LIMA, Bruno, ASSUNÇÃO, Leticia, SILVA, Lucíola. Psicologia na América Latina e a questão do racismo como governamentalidade: pistas iniciais de uma pesquisa documental. **PRACS**. v. 15, n.1, 2022. p.1-19. Disponível em: <https://doi.org/10.18468/pracs.2022v15n1.p%25p>. Acesso em: 24 nov. 2022.

FIGUEIREDO, L. C. M. **A invenção do psicológico: Quatro séculos de subjetivação (1500-1900)**. São Paulo: Escuta, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis, Vozes, 1977.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da Biopolítica**. Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GUATTARI, Felix. **¿Qué es la Ecosofía?: textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud**. Buenos Aires: Cactus, 2015.

GUTIÉRREZ, Juan. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. **Revista USP**, 101, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i101p223-235>. Acesso em: 5 jan. 2023.

HARAWAY, Donna. **Ficar com o problema: fazer parentes no Chthluceno**. São Paulo: n-1, 2023.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, A. (org.) **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: MINC-Funarte/Companhia das Letras, 1999. p. 23-32.

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

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LASCH, Christopher. **A Cultura do Narcisismo**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LATOURE, Bruno. **Onde estou? Lições do confinamento para uso dos terrestres**. São Paulo: Bazar do Tempo, 2021.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

MAFFESOLI, Michel. **Ecosofia: Uma ecologia para nosso tempo**. São Paulo: Sesc, 2021.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramon. (eds.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-168.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo**. São Paulo: n-1 edições, 2021.

MIGNOLO, Walter. La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. **Tabula Rasa**, n.8, 2008. Disponível em: <http://revistatabularasa.org/numero-8/mignolo1.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2022.

MIGNOLO, Walter. **The darker side of western modernity: global futures, decolonial options**. Durhan & London: Duke University Press, 2011.

MINOZZO, Ana. Viver a partir do inconsciente: entrelaces de uma ética ecofeminista da psicanálise. In: SANTOS, Anderson. (org.) **Psicanálise e esquizoanálise: Diferença e Composição**. São Paulo: n-1, 2022.

ORWELL, George. **A revolução dos Bichos**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

OSMAN, Elzahrã. Da Epistemologia da Transparência à Ontoepisteme da Opacidade. **PRACS**. 16(1), 2023. p.1-22. Disponível em: <https://doi.org/10.18468/pracs.2023v16n1.p%25p>. Acesso em: 24 jul. 2023

PRADO, Guilherme, & MOURA, Marcos. Cosmopolítica e Antropofagia: a psicologia das relações heterogêneas. In: LEMOS, Flávia. (org.) **Foucault, Deleuze, Guattari e Lourau: encontros com a arqueogenealogia, esquizoanálise e análise institucional**. Curitiba: CRV, 2021. p. 255-274.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SALES, João Moreira. **Arrabalde: Em busca da Amazônia**. São Paulo: Cia. das Letras, 2022.

SANTOS, Boaventura Souza. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. **Direito de sequência esquizoanalítica: Contra-anthropologia e descolonização do inconsciente**. São Paulo: n-1, 2022.

SILVA, Denise Ferreira. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

SPYER, Juliano. **Povo de Deus**: Quem são os evangélicos e por que eles importam. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

STAROBINSKI, Jean. **Ação e reação**: vida e aventuras de um casal. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

TORRES, Tiago. **O Mestre e o Divino**. Filme Documentário. Acervo VNA, 2013.

VATICANO. **Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral**: Documento Preparatório (DP) do Sínodo dos Bispos para a Assembleia Especial para a Região Pan-Amazônica. Vaticano: Boletim da Sala de Imprensa da Santa Sé, 2018.

VIDAL, Fernando. The eighteenth Century as “Century of Psychology”. **Jarbuch Für Recht Und Ethik, Annual Review of Law and Ethics**, v.8, p. 407-43, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, 2(2), 1996. p. 115-144. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>. Acesso em: 4 set. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A floresta de cristal”: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**, n. 14-15, 2007. pp. 319-338. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/eventos/viveiros-floresta>. Acesso em: 14 set. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Encontros**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O medo dos outros. **Revista De Antropologia**, 54(2), 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.39650>. Acesso em: 24 set. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os involuntários da pátria** (Série Pandemia). São Paulo: n-1, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, n-1, 2018.