

**CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA
CONSELHOS REGIONAIS DE PSICOLOGIA**

**CENTRO DE REFERÊNCIA TÉCNICA EM PSICOLOGIA E POLÍTICAS
PÚBLICAS – CREPOP**

**REFERÊNCIAS TÉCNICAS PARA ATUAÇÃO DE
PSICÓLOGAS(OS) COM POVOS TRADICIONAIS**

(versão preliminar para consulta pública)

Comissão de Elaboração do Documento

Conselheiro Federal Responsável

Paulo Roberto Martins Maldos

Especialistas

Abrahão de Oliveira Santos

Bruno Simões Gonçalves

Guaraci Maximiano dos Santos

João Paulo Sales Macedo

Marcelo Gustavo Aguilar Calegare

Paulo Roberto Martins Maldos

Rafaela Palmeira Nogueira Belo

Saulo Luders Fernandes

1ª Edição
Brasília, 2019

INTRUTIVO PARA PARTICIPAÇÃO NA CONSULTA PÚBLICA

1. Após baixar, leia essa versão preliminar do texto destinado à consulta pública;
2. Acesse o link do formulário no Goole Forms: <http://bit.ly/crepopovos>
3. Faça suas contribuições ao documento no formulário, considerando cada eixo que organiza a Referência Técnica;
4. A consulta pública ficará no ar em um prazo de 30 dias – de 09/09/19 à 09/10/19;
5. Após o término do prazo, todas as contribuições ao texto preliminar serão enviadas à comissão de especialistas que trabalhará para a construção da versão final para publicação.

VERSÃO CONSULTA PÚBLICA

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
EIXO 1: Sociogênese do termo “povos e comunidades tradicionais” no Brasil: influências históricas, caracterização, afirmação de direitos e lutas por reconhecimento	11
EIXO 2: A relação da Psicologia com os povos e as comunidades tradicionais no Brasil: a construção de referências ético-políticas e ontoepistemológicas para a profissão	31
EIXO 3: Indicações ao exercício da(o) psicóloga(o) ou elementos para a atuação junto às comunidades tradicionais	63
EIXO 4: Possíveis horizontes, posições de resistência e articulação política	90
REFERÊNCIAS	96

INTRODUÇÃO

*Madrugada se levanta, canta galo, tudo canta...
Beira de mar, Mata Atlântica!
Suave canção de aves, cheiro de erva pisada
Trilha, trabalho, renda de orvalho
Tramam tratores, novas estradas
É a mentira do progresso mudando o rumo dos versos.
Casa de aves e ervas, virando areia e deserto.
Matas mortas, morros calvos e os corvos cuidam do resto.
O povo vence o grileiro, mas não vence os projetos.
Da mentira dos políticos mascarados, desonestos.
No canto bravo do sono, vou deixando um manifesto.
Adeus, adeus, Curupira, Caipora e insetos.
Os guardiões naturais não têm armas pró concreto.
Mata Atlântica te levanta, deixa meu peito aberto.
Pra te guardar na lembrança, pra te contar pros meus netos.
No registrar dos meus olhos vou te cantar nos meus versos.
Se pudesse eu te dava as asas do pensamento
Quem sabe te guardaria do jeito que eu te penso
Criando os teus nativos, crescendo no teu silêncio
Bem longe desses projetos de pseudo crescimento
Que prometem melhoria e trazem arrependimento
Porque vem os condomínios com o fascínio do dinheiro
E o pescador troca a rede pela colher de pedreiro
Depois só volta na praia, de gari ou faxineiro
A estrada do político não foi feita pro roceiro
Só serve pra o levar no dia de ir limpar o lixo dos forasteiros
E a cultura é esmagada, como se deu tantas vezes
Trocamos trovas da roça por batuques e farofas
Ou silêncio pros burgueses
E assim começa outra história porque é o fim da estrada
Não tem matas, não tem aves, não tem ervas, não tem nada
Tem uma cerca, um portão, um caiçara de farda
E uma placa, atenção: É PROIBIDA A ENTRADA
Poema "Aves e Ervas", de autoria de Luís Perequê, de Parati (RJ)*

O debate em torno dos povos e comunidades tradicionais no Brasil é relativamente novo. De acordo com a definição que consta na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, aprovada pelo Decreto n.º 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, são

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, possuidores de formas próprias de organização social, ocupantes e usuários de territórios e recursos naturais como condição à sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007, p. 1).

Como forma de facilitar este entendimento, Diegues (2000), antes mesmo da aprovação da PNSPCT, subdividia os povos e comunidades tradicionais em dois tipos: indígenas e não-indígenas. Sobre o primeiro, segundo o Censo 2010 do IBGE, existem cerca de 870 mil indígenas que representam enorme diversidade sociocultural, com 305 povos e

cerca de 180 línguas diferentes pertencentes a mais de 50 famílias linguísticas. No caso das populações não-indígenas a diversidade dos grupos também é geográfica, linguística, econômica, social, cultural e religiosa, muito embora eles tenham em comum modos de vida cujas relações se dão com as terras tradicionalmente ocupadas e com a preocupação com o uso de recursos naturais de forma sustentável. Além disso são marcados por ritmo e permeado por expressões culturais próprias, acompanhado de um sistema de conhecimentos ancestrais sobre a realidade, que refletem suas experiências, históricas e territoriais, enquanto mediadores das atividades produtivas de plantio, criação, caça, pesca, extrativismo e artesanato. Como exemplo de populações não-indígenas, reunimos: quilombolas, caiçaras, jangadeiros, caboclos/ribeirinhos amazônicos, sertanejos/vaqueiros, caipiras, açorianos, varjeiros (ribeirinhos não amazônicos), pantaneiros, pastoreio (campeiro), pescadores, sitiantes e praieiros, ciganos, pomeranos, afro-religiosos, quebradeiras de coco babaçu, seringueiros, castanheiros, povos dos faxinais, dos gerais e dos fundos de pasto, retireiros, geraizeiros, e minorias étnicas como grupos de imigrantes e comunidades de diásporas, dentre outros (CNDH, 2018).

Apesar da importância desses povos para a manutenção das ancestralidades, das cosmovisões e da tradicionalidade dos saberes e da diversidade sociocultural dos povos das chamadas “Américas”, como também para a própria preservação e conservação da nossa biodiversidade, enfim, para a vida, com exceção dos territórios indígenas e quilombolas, os demais grupos não possuem legislação específica no Brasil para demarcação dos seus territórios ou que assegure o direito de uso (CNDH, 2018).

Isso traz uma insegurança jurídica e social sem tamanho, mesmo para os territórios indígenas e quilombolas. É o que temos acompanhado com o recrudescimento dos ataques aos povos e comunidades tradicionais no Brasil desde o processo de *impeachment* da Presidente Dilma Rousseff (PT), em 2016, em que as alianças entre o capitalismo financeiro, o neoliberalismo e o neoconservadorismo de caráter classista, sexista e racista que visam o lucro desenfreado e a destruição do bem-comum. Não que antes não houvesse inseguranças, violação de direitos e violências no campo e nos territórios tradicionais, a exemplo do conflito com os grandes projetos desenvolvimentistas de infraestrutura na área de estradas, mineração, construção de barragens e hidrelétricas, e do próprio avanço do agronegócio. Porém, na atual conjuntura que atravessa o país, desde o Governo Michel Temer do MDB (2016-2018) passando pelo atual Governo de Jair Bolsonaro do PSL, assistimos a práticas sistemáticas de flexibilização da legislação, desmonte de políticas, falta de fiscalização e maior morosidade nos processos de demarcação de terras por parte dos órgãos e autoridades

brasileiras. O efeito de tudo isso é o acirramento dos conflitos por terra com o aumento do autoritarismo e assassinatos de lideranças de movimentos sociais do campo e de comunidades indígenas, quilombolas e tradicionais.

Como exemplo da instituição dessa violência política impetrada pelas esferas dos poderes Executivo e Legislativo Brasileiros, reunimos as principais ações que têm endurecido a relação com essas populações e que tramitaram ou ainda tramitam no Congresso Nacional, sem consulta prévia e participação popular: a) PEC-215/2000 que prevê a transferência do processo técnico de reconhecimento e demarcação de terras indígenas do Poder Executivo ao Legislativo; b) Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3239, do Partido Democratas (DEM), contra o Decreto n.º 4.887/2003 que estabeleceu procedimentos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por comunidades quilombolas, com base no critério de autoatribuição, no âmbito do Supremo Tribunal Federal (STF). O julgamento tramitou por 14 anos e foi julgado como improcedente em fevereiro de 2018; c) O retorno do debate sobre o marco temporal, acompanhado do parecer GM-05 da Advocacia- Geral da União (AGU), em 2017, que restringe o direito constitucional de demarcação de terras aos povos indígenas e quilombolas, caso não comprovem a ocupação da terra antes da promulgação da Constituição Federal de 1988; d) A aprovação do polêmico Decreto n.º 9.142/2017 que abria a Reserva Nacional do Cobre (Renca), na Floresta Amazônica, para exploração por mineradoras, mas que foi revogado posteriormente pelo presidente ilegítimo Michel Temer (2016-2018), devido às repercussões internacionais e as mobilizações ambientalistas; e) O desmonte na Fundação Nacional do Índio (FUNAI), por meio do Decreto n.º 9.010/2017, que resultou no fechamento de unidades de Coordenação Técnica Local (CTL) da FUNAI; f) A promulgação da Medida Provisória n.º 870/2019 que passa a FUNAI do Ministério da Justiça para o recém-criado Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos e retira do órgão a função de proteger e demarcar as terras indígenas, transferindo para o Ministério da Agricultura que ficaria responsável pela demarcação de terra dos povos indígenas e quilombolas, assim como pela política de reforma agrária do país.

Neste último caso, a força da pressão social e do movimento indígena conseguiu junto a Câmara Federal derrubar tal medida provisória e garantir o retorno da FUNAI para o Ministério da Justiça, bem como resguardar a função de proteger e demarcar as terras indígenas ao órgão. No entanto, após derrota, o Presidente Jair Bolsonaro editou nova medida provisória, n.º 886/2019, na intenção de reverter a decisão. Todavia, em ação julgada no Supremo Tribunal Federal (STF), o Ministro Luís Roberto Barroso, em caráter de liminar,

suspendeu tal medida, que em seguida foi julgada pelo plenário, em agosto de 2019, mantendo a decisão de suspensão.

Ao sumariar esse conjunto de ataques fica demonstrado o quanto tais medidas buscam flexibilizar marcos legais importantes para favorecer os interesses dos ruralistas, mineradores, madeireiros sobre as terras indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, como também autorizar a realização de inúmeros empreendimentos econômicos e favorecimentos ao mercado de terra dirigido ao agronegócio. São medidas que atacam mais diretamente os direitos constitucionais, contribuindo para o extermínio ou para expropriação e dispersão desses povos para outros territórios rurais ou urbanos, além de ocasionar impactos socioambientais imensuráveis (ADOUE, 2019).

A Psicologia Brasileira, com seu histórico de compromissos sociais e ético-políticos, não tem se furtado, desde o processo de redemocratização do país, ao debate e inclinação do seu posicionamento em relação às necessidades da grande maioria da população brasileira e na defesa dos direitos humanos e dos direitos sociais. Para tanto, tem procurado rever determinados norteadores teóricos e técnico-práticos para a profissão nesse âmbito. O Centro de Referências Técnicas em Psicologia e Políticas Públicas (CREPOP), enquanto iniciativa do Sistema Conselhos de Psicologia (CFP e CRPs), tem se constituído, por este aspecto, num importante canal de aprofundamento de debates, pesquisas e orientações técnicas sobre a presença qualificada da profissão no âmbito das políticas públicas brasileiras.

Desde sua criação em 2006, o CREPOP publicou 12 (doze) documentos de referências abordando diferentes políticas públicas, serviços, programas e temas transversais que podem ser tomados como guias orientadores para profissionais, gestores e participantes/lideranças de movimentos sociais. Dentre os documentos produzidos, destacam-se importantes contribuições relacionadas à assistência social, à saúde pública, à educação básica, ao sistema prisional, a unidades de internação e medidas socioeducativas em meio aberto para adolescentes em conflitos com a lei, às varas da família, à violência contra mulher, à saúde mental e necessidades decorrentes do uso do álcool e outras drogas, aos programas relacionados a DST/AIDS, e à mobilidade urbana e trânsito.

Merece especialmente atenção quanto ao conjunto da produção elaborada pelo CREPOP, ao longo desses anos, pelo menos dois documentos: “Questões relativas à terra” (2013) e “Relações raciais” (2017). Tratam-se de referências apoiadas por norteadores que expressam o acúmulo de importantes reflexões e sinalizam preocupações sensíveis para nossa categoria profissional acerca das condições de vulnerabilidade, dos conflitos sociais, territoriais e fundiários, bem como das relações de poder, exploração, colonialidade, e de luta

e resistência de setores da população que vivem em localidades rurais ou em área periféricas periurbanas e urbanas das cidades brasileiras.

Apesar de uma preocupação mais recente com tais discussões, de modo que atravessassem com maior envergadura a ciência e a profissão psicológicas, alguns estudos que trataram sobre a produção de conhecimento sobre psicologia e relações étnico-raciais (MARTINS; SANTOS; COLOSSO, 2013), psicologia e povos indígenas (FERRAZ; DOMINGUES, 2016), psicologia e ruralidades (SILVA; MACEDO, 2017) e psicologia e povos e comunidades tradicionais (CARVALHO; MACEDO, 2018), dentre outros, apontam que é urgente o fortalecimento desses debates em nossa categoria profissional, até mesmo para ampliar o campo de preocupações e compromissos ético-políticos e teórico-técnicos da Psicologia Brasileira, especialmente direcionadas a realidades ainda invisibilizadas na profissão, a exemplo dos povos indígenas, quilombolas e tradicionais.

Se considerarmos a própria característica de uma maior capilaridade da nossa categoria profissional pelo país, em que quase todos os 5.570 municípios brasileiros contam com psicólogas(os) atuando em dispositivos das políticas sociais, particularmente na saúde e na assistência social, e que cerca de 70% destas localidades contam com características rurais ou estão inscritas por tipos de urbanidades que contam com a presença desses povos e comunidades tradicionais em seus territórios, tal fato torna esse debate por demais necessário e urgente à profissão. Ressalta-se, nesse sentido, que o Sistema Único de Saúde seja pelas equipes da estratégia saúde da família, dos núcleos de apoio à saúde da família ou pelas própria equipes de atenção à saúde indígena, e que o Sistema Único da Assistência Social com as equipes dos centros de referência da assistência social e equipes volantes voltadas, especificamente, para contextos e povos rurais, comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhas, dentre outros, têm impulsionado e implicado psicólogas(os) no encontro com os territórios de vida dos povos e comunidades tradicionais no Brasil (LEITE et al, 2013; SILVA; MACEDO, 2019).

Em atenção as essas transformações na profissão, diversas ações têm sido protagonizadas pela comunidade acadêmico-científica, profissionais e entidades da Psicologia para o fortalecimento da produção de conhecimento sobre essa temática. Como exemplo, mais recente, tivemos a realização do “I Encontro da Rede de Articulação: Psicologia, Povos Indígenas, Quilombolas, de Terreiro, Tradicionais e em luta por território”, ocorrido em 2018, na Escola Nacional Florestan Fernandes, com o apoio do Sistema Conselhos de Psicologia. A proliferação de grupos de pesquisa e a proposição de grupos de trabalho aglutinando pesquisadores, estudantes, militantes e representantes de comunidades

em encontros, simpósios e congressos regionais, nacionais e internacionais em psicologia, psicologia social, psicologia política, psicologia latino-americana e psicologia rural, dentre outros, também têm contribuído para a produção de conhecimento envolvendo temáticas sobre povos e comunidades tradicionais.

Com o propósito de responder com mais efetividade aos anseios da categoria e da própria sociedade brasileira, foi aprovado pelo 8º Congresso Nacional da Psicologia, no eixo “ampliação da participação da Psicologia e sociedade nas políticas públicas”, a construção de referências sobre como a Psicologia poderia se inserir no campo dos debates sobre as populações do campo, da floresta, indígenas, quilombolas e povos tradicionais. Coube, portanto, ao CREPOP, a elaboração de novos documentos à profissão, dentre os quais, foi estabelecido a constituição de 3 (três) comissões de especialistas ad-hoc para tratar das especificidades dos povos indígenas, povos quilombolas e povos tradicionais.

A ideia de trabalhar para produção destes documentos em separado é um reflexo da própria postura e compromisso da Psicologia diante do respeito à diversidade e à diferença. Para cobrir esta importante lacuna acerca dos povos e comunidades tradicionais entre os materiais produzidos pelo CREPOP foi convidado um grupo de sete especialistas reconhecidas(os) por suas qualificações técnicas e científicas, coordenadas por um conselheiro do CFP. A redação da referência técnica foi iniciada em maio de 2019 e finalizada em agosto do mesmo ano. O convite aos especialistas é feito pelo CFP e não implica remuneração, sobretudo, porque muitos pesquisadores estão vinculados a instituições de ensino superior públicas ou são profissionais que trabalham na organização daquela política pública específica. Nessa perspectiva, espera-se que esse processo de elaboração de referências técnicas possa gerar reflexões de práticas profissionais, que possibilite visualizar o trabalho que vem sendo desenvolvido por muitas(os) psicólogas(os) e possa ser compartilhado, criticado e aprimorado, para uma maior qualificação da prática psicológica no âmbito das políticas públicas e diante da singularidade dos povos.

O texto está organizado em quatro eixos, o primeiro trata sobre a sociogênese dos chamados “povos e comunidades tradicionais”, passando por sua definição e características, seus direitos e reconhecimento pelo Estado. O segundo eixo reunimos os aspectos ético-políticos e ontoepistemológicos que podem (re)orientar as ações profissionais das psicólogas(os) junto aos territórios em que vivem os povos e comunidades tradicionais. Neste, indicaremos a importância do território na constituição da subjetividade dos povos e comunidades tradicionais, reconhecendo as limitações da nossa ciência e a necessidade de reorientações rumo a uma abordagem decolonial que contemple a pluralidade da vida

humana. O terceiro eixo é sobre a atuação da(os) psicóloga(os) junto aos povos e comunidades tradicionais, reunindo, portanto, com maior ênfase, elementos técnico-operativos, para a experimentação de outras possibilidades de atuação e aproximação com seus territórios. Por fim, o quarto eixo trata sobre possíveis horizontes, posições de resistência e articulação política para repensar a atuação profissional da Psicologia a partir dos fazeres e saberes tradicionais. Alertamos ainda que os aspectos ético-políticos, teóricos-analíticos e técnico-operativos aqui discutidos e apresentados separadamente são tão somente para cumprir uma preocupação didática e expositiva, pois o entendemos como indissociáveis um do outro enquanto mediadores e intercessores da ação profissional.

Desejamos boa leitura e esperamos que esse material possa contribuir com as(os) profissionais que, de alguma maneira, partilham o seu cotidiano com os mais diversos povos e comunidades tradicionais pelos vários rincões do país. Aliás, a partilha é o maior legado que podemos aprender com os povos e comunidades tradicionais. Ali transmitem saberes, trocam experiências, criam laços, dançam, cantam, contam histórias e celebram a vida: conquistas, dores e os inúmeros caminhos já percorridos, nos quais forjaram-se a si mesmos em suas lutas! É assim que teimam e insistem na vida... Simplesmente, desejam... Para, de novo, terem certo que as reticências no verso do poeta são aberturas para outros possíveis!

“Madrugada se levanta, canta o galo e tudo canta...”

EIXO 1: Sociogênese do termo “povos e comunidades tradicionais” no Brasil: influências históricas, caracterização, afirmação de direitos e lutas por reconhecimento

Antes de entendermos a quem, quais grupos, comunidades ou povos se refere a nomenclatura povos e comunidades tradicionais, é importante lembrar como esta rotulação surgiu no Brasil e em qual contexto. Em linhas gerais, sua origem é oriunda de três vertentes que foram se misturando (BARRETO FILHO, 2006) e que, com o Decreto n.º 6.040/2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNDPCT), chegou-se à definição jurídico-normativa de quem são os povos e comunidades tradicionais, conforme mencionada na introdução deste documento.

Uma dessas vertentes é aquela do ambientalismo internacional, isto é, referente às discussões internacionais a respeito da presença ou não de pessoas nas áreas protegidas da natureza, desde os anos 1940, que podemos entender também como a equação ainda não alcançada entre preservação/conservação da natureza e diversidade sociocultural. A segunda vertente é a da apropriação dessas discussões de áreas protegidas e presença de pessoas no âmbito nacional brasileiro, que ganhou contornos específicos a partir dos anos 1990. E, finalmente, as lutas dos agentes sociais locais pelo direito ao território, acesso e uso dos recursos naturais e direitos sociais básicos, que ganhou destaque nos anos 1960 em diante e impulsionaram a visibilidade política de distintos grupos sociais portadores de identidade étnica e coletiva para além das áreas protegidas (CALEGARE; HIGUCHI; BRUNO, 2014). Vejamos de modo esquemático a origem e influência de cada uma dessas vertentes.

As áreas de proteção da vida selvagem podem ser encontradas desde o mundo antigo (Babilônia, Egito e Assíria) e na Índia, até na Inglaterra no século XI, entretanto a maneira como essa proteção se configurou na atualidade ganhou contorno em tempos mais recentes (RIOS, 2004). Na segunda metade do século XIX, os norte-americanos criaram um modelo de Parque Nacional baseado na noção de *wilderness* (natureza intocada), que pressupunha:

- proibição de ser colonizada, ocupada ou vendida;
- desconsiderava a existência de habitantes locais;
- preocupação em servir como parque público ou área de recreação para benefício e desfrute da população;
- o infrator que se estabelecesse ou ocupasse qualquer uma das partes deveria ser desalojado.

Assim, criou-se o Parque Nacional de Yellowstone, em 1872, removendo à revelia os índios Crow, Blackfeet e Shoshone-Bannock, que tradicionalmente ocupavam essas terras. Esse modelo foi exportado para outros países, que também criaram suas respectivas áreas protegidas nos seguintes anos: Canadá (1885), Nova Zelândia (1894), México (1894), África do Sul e Austrália (1898), Argentina (1903), Chile (1926) e Brasil (1937) (DIEGUES, 2008).

Assim, em 1948, se criou a União Internacional para Conservação da Natureza (IUCN, sigla em inglês) (IUCN, 1948); e, em 1960, a Comissão de Parques Nacionais e Áreas Protegidas da IUCN, posteriormente renomeada de Comissão Mundial de Áreas Protegidas (WCPA, sigla em inglês) (DUDLEY, 2008). Mas, somente em 1975, se reconheceu que a criação de áreas protegidas poderia ocasionar o reassentamento ou expulsão dos povos nativos/indígenas dos “territórios tradicionalmente ocupados” (IUCN, 1976), termo que surge nos documentos internacionais. A partir das décadas de 1960-1970, portanto, se passou a figurar, mesmo que bem tímida, inicialmente, a presença de discussões de quem eram esses povos nativos/indígenas, seu papel para a conservação da natureza e o valor dos conhecimentos tradicionais – este último, estudado como *traditional ecological knowledge* (TEK) – conhecimento ecológico tradicional (ROUÉ, 2000). Finalmente, de 1982 em diante, houve uma mudança no paradigma da conservação: de proteger as áreas naturais das pessoas para protegê-las para as pessoas (PHILLIPS, 2003). Ou seja, operou-se uma transformação gradativa: de culpados pela destruição da natureza a vítimas do progresso, de vítimas a agentes de conservação da biodiversidade (ALMEIDA; CUNHA, 2001);

Essa transformação ganhou força com a crise socioambiental, cuja percepção mundial despertou no final dos anos 1960 e acentuou discussões e ações sobre conservação da natureza e habitantes dessas áreas. Teve também influência na criação da Convenção dos Povos Nativos/Indígenas e Tribais¹ (C169), da Organização Internacional do Trabalho (OIT). E ganhou destaque definitivo na Rio-92 em diante, resultando em desdobramentos até o presente, com os seguintes reconhecimentos:

¹ Interessante notar que alguns dos temas tratados na C169 são muito semelhantes àqueles das discussões envolvendo as áreas protegidas. Por exemplo, os artigos 13º a 19º tratam da questão da terra, abordando: a relação entre os valores culturais e espirituais com o ambiente, o direito aos territórios tradicionalmente ocupados, a garantia de uso dos recursos naturais, a não remoção dessas terras, a transmissão dos direitos da terra pelas gerações, a proibição de entrada de intrusos e os meios para promover o desenvolvimento nesses lugares (ILO, 1989). No entanto, em nenhum momento se mencionam diretamente as áreas protegidas, apesar da explícita defesa da autonomia territorial, o que a nosso entender é uma dissociação clara entre o foco da conservação da biodiversidade *stricto sensu* e a defesa aos direitos e à diversidade cultural desses povos.

- cada vez mais amplo de quem são os povos nativos/indígenas, comunidades locais e “povos móveis” (três categorias usadas internacionalmente), incorporando itens da C169;
- de suas culturas e direitos ao território e ao uso de recursos naturais;
- do seu papel e de seus conhecimentos para a manutenção da biodiversidade, incluídos na agenda 2030 para o desenvolvimento sustentável da ONU (ONU, 2015);
- de sua participação equitativa e até autonomia na gestão ambiental das áreas protegidas (conservação baseada na comunidade);
- da inclusão nos fóruns internacionais de decisão (BORRINI-FEYERABEND; KOTHARI; OVIEDO; 2004; UNEP-WCMC; IUCN; NGS, 2018).

Na vertente nacional, o ambientalismo também foi o contexto marcante que amalgamou e resultou no rótulo de povos e comunidades tradicionais. Desde o início do século XIX, a coroa portuguesa já destinava espaços florestados protegidos, mas foi com os Códigos Florestais de 1934 e de 1965 que se regulamentaram as áreas protegidas brasileiras (RIOS, 2004). Com base nisso, em 1937 foi criado o Parque Nacional de Itatiaia, primeira área protegida nacional, para inspirar e entreter os visitantes pela grande beleza cênica (DIEGUES, 2008). Assim, no Brasil houve a importação dos preceitos norte-americanos sobre áreas protegidas da natureza que não consideravam as pessoas vivendo destas, mas graças ao processo sócio histórico brasileiro tal modelo obteve contorno e particularidades próprios (MEDEIROS; IRVING; GARAY, 2006).

Nesse sentido, em 1967 se criou o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), que com a ajuda da ONG Fundação Brasileira para a Conservação da Natureza, elaboram o “Plano do Sistema de Unidades de Conservação do Brasil”, aprovado pelo governo em 1979. Em 1982, sancionou-se sua segunda etapa, chamada Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) – nome e sigla que se mantiveram até o presente, classificando as áreas protegidas em “unidades de conservação” (BARRETO FILHO, 2004; PÁDUA, 2011). A partir desse plano, deu-se um grande impulso à criação de áreas de proteção integral (sem a presença de pessoas) em todo o país, especialmente na Amazônia. O resultado foi que também no Brasil houve muitos casos de criação de áreas protegidas desconsiderando plenamente a existência de moradores, resultando em sua sumária expulsão (ALMEIDA; REZENDE, 2013).

Nos anos 1980, uma avaliação geral das unidades de conservação era de ineficiência na sua implementação e gerenciamento, forte resistência das populações locais/regionais

(especialmente nos estados de São Paulo e Acre) e conflitos potenciais ou em andamento entre seus habitantes e os responsáveis por tais áreas. Nesse cenário, o IBDF contratou a ONG Fundação Pró-Natureza (Funatura), em 1988, para revisar e atualizar as categorias de unidades de conservação e elaborar um anteprojeto de lei que desse suporte legal ao SNUC. Em 1989, já sob custódia do IBAMA (após extinção do IBDF), publicou-se o texto que se tornou duas versões de anteprojetos de lei do novo SNUC que serviam para sanar essas necessidades (PÁDUA, 2011). O primeiro projeto de lei do SNUC, encaminhado ao Congresso em 1992, claramente apontava que a presença humana era uma ameaça à conservação da biodiversidade. Foi nesse contexto que se incorporou no Brasil a discussão internacional sobre povos nativos/indígenas em áreas protegidas, com os debates sobre populações, culturas e sociedades tradicionais (DIEGUES, 2008), e com as culturas rústicas dos casos brasileiros (ARRUDA, 1997; RIBEIRO, 1995).

Por influência dessas discussões acadêmicas, aliadas às demandas dos movimentos sociais como veremos adiante, passou-se a considerar que as populações/culturas tradicionais não eram apenas os povos indígenas brasileiros e/ou remanescentes de quilombos (como prescrito na Constituição de 1988) pelas características positivas à conservação da natureza, mas também muitos outros grupos sociais que possuíam uma relação harmônica com a natureza - como por exemplo os seringueiros da Amazônia (VIANNA, 2008). Isso resultou em uma nova proposta de SNUC, sancionada pela Lei n.º 9.985/2000², que segue todos padrões internacionais de áreas protegidas, mas cujo inciso VX do artigo 2º que definia quem eram as “populações tradicionais” fora vetado (BRASIL, 2011; BARRETO FILHO, 2006; LITTLE, 2004; SANTILLI, 2004). Apesar disso, estava posta em definitivo a visibilidade desses grupos sociais portadores de identidade étnica e coletiva, por meio de mecanismos jurídico-normativos posteriores, tais como decretos, leis e adesão a convenções internacionais, com reconhecimento de direitos (SHIRAISHI NETO, 2007), como veremos a partir da terceira vertente.

Enfim, temos então a terceira vertente para entendermos como surgiu o rótulo de povos e comunidades tradicionais respeitando o direito a autoidentificação, autoreconhecimento e autodefinição. Nos anos 1960, com as políticas de desenvolvimento

² Pelo SNUC, há 12 categorias de unidades de conservação, divididas em dois tipos: unidades de proteção integral, que não pressupõem pessoas dentro (estação ecológica, reserva biológica, parque nacional, monumento nacional, refúgio da vida silvestre); unidades de uso sustentável, que permitem habitantes e usuários nelas (área de proteção ambiental - APA, área de relevante interesse ecológico, floresta nacional - FLONA, reserva extrativista - RESEX, reserva de fauna, reserva de desenvolvimento sustentável - RDS, reserva particular do patrimônio natural - RPPN). Disponível em: <http://www.mma.gov.br/areas-protegidas/unidades-de-conservacao/categorias.html>

econômico em todo Brasil, mais especialmente na Amazônia, o governo decide ocupar esse território de modo a levá-lo ao progresso econômico. Empreendeu-se uma série de grandes projetos desenvolvimentistas para entrada do grande capital, que incidiram negativamente nas populações que viviam nessa região. Assim, surgiram os primeiros movimentos organizados de resistência nos anos 1970: o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) e o movimento dos seringueiros/extrativistas do Acre (e depois de toda Amazônia). Nos anos 1980, esses movimentos e de muitos outros grupos (pescadores artesanais, agricultores familiares, quebradeiras de coco babaçu, garimpeiros, assentados rurais, trabalhadores rurais, negros, indígenas, aliança dos povos da floresta, etc.), que se materializaram de maneira pulverizada ou, em muitos casos, bem organizados em plano nacional e até internacional, se ligaram às bandeiras ambientalistas nesses planos. Desse modo, esses coletivos organizados conseguiram visibilidade ao se ligarem às discussões sobre povos nativos/indígenas e populações/culturas tradicionais, destacando seu papel na conservação da natureza, seu valor cultural e sua autonomia para a gestão das áreas onde viviam (CALEGARE; HIGUCHI; BRUNO, 2014).

Com a repercussão da opinião pública internacional e nacional, o governo brasileiro tomou algumas iniciativas por decretos, legislações e programas, no final dos anos 1980, passando pelos anos 1990 e anos 2000, entre os quais figurou a criação das Reservas Extrativistas (RESEX) para os seringueiros, em 1989, e o Centro Nacional para o Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais (CNPT) (portaria IBAMA nº 22, de 10/02/1992). Fruto da luta histórica dos seringueiros da Amazônia Ocidental – especificamente dos seringueiros do Acre, entre eles a figura emblemática de Chico Mendes – a Reserva Extrativista (RE) surge como a única modalidade de conservação que prevê, simultaneamente, o uso sustentável dos recursos naturais e a regularização fundiária dos espaços das populações tradicionais, o uso sustentável dos recursos naturais.

Por divergências dentro da CNPT entre os estritamente preservacionistas e representantes dos próprios coletivos, não se logrou o reconhecimento jurídico-normativo – que na Constituição de 1988 ficou assegurado para indígenas e comunidades remanescentes de quilombos explicitamente –, mas indiretamente para os diferentes grupos culturais formadores da sociedade brasileira. Assim, durante o debate e votação do SNUC, não houve uma representação unificada desses vários segmentos sociais.

Com a eleição presidencial de 2002 e uma sensibilidade política mais favorável para o tema em pauta, houve novo interesse governamental nas populações/culturas tradicionais. Foram convocados povos indígenas de várias etnias, comunidades quilombolas e vários

outros segmentos, para criar uma Comissão que os representassem e que decidisse sobre o melhor termo para designá-los segundo uma auto identificação³ (BRASIL, 2018). Após discussões, foi criada a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais (Decreto n.º 10408/2004). Abandonou-se o termo “populações” por ser muito criticado e apresentar desgaste, adotando-se os termos: “comunidade” por se referir a um grupo que interage diretamente face a face, capaz de agir coletivamente e por refletir as dinâmicas de lutas comunitárias; e “tradicional”, que apesar de muitas vezes ser igualado a atrasado e arcaico, ter ganhado a conotação de identificar esses coletivos nas lutas políticas de reivindicações perante o Estado (ALMEIDA, 2006, 2007).

Entre 2004 e 2005, foram feitas 9 (nove) reuniões entre representantes desses grupos sociais, acadêmicos, políticos e ONGs. Convocou-se o “I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais: Pautas para Políticas Públicas”, realizado em 2005, no município de Luziânia-GO, onde se discutiu sobre a definição de “comunidades tradicionais” e se identificaram as principais demandas, entraves para a formulação de políticas públicas e escolheu-se os representantes da Comissão (Brasil, 2005).

Após a realização de mais 5 (cinco) encontros regionais, em 2006, a Comissão foi reformulada e ganhou novo nome: Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT) (Decreto n.º 10.884/2006). O termo “povos” foi adicionado porque este constava em leis internacionais, como por exemplo a C169 da OIT (ALMEIDA, 2006, 2007). Houve mais 2 (duas) reuniões nacionais, onde se elaborou a proposta da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais. Esta foi discutida em mais 5 (cinco) reuniões regionais. E finalmente, no 3º Encontro Nacional se finalizou a proposta promulgada pelo Decreto n.º 6.040/2007, que traz definição jurídico-normativa de quem são os povos e comunidades tradicionais.

Por alguns anos não houve a posse de nenhum conselheiro na CNPCT. Com o Decreto n.º 8.750/2016, que o renomeou como Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais, houve a nomeação (julho/2017) e posse (setembro/2018) dos conselheiros, após o CNPCT passar a integrante da estrutura do Ministério dos Direitos Humanos (agosto/2018), pelo Decreto n.º 9.467/2018. O CNPCT era composto por 44 membros titulares: 29 representantes da sociedade civil, 15 de órgãos e entidades da administração pública federal

³ Seguindo princípios da Convenção 169 da OIT de: respeito e valorização da diversidade étnica e cultural, promoção de direitos, respeito à autodeterminação, reconhecimento de terras tradicionalmente ocupadas, garantia de acesso a bens e serviços sociais (BRASIL, 2018). Lembrando que o Brasil promulgou a Convenção 169 da OIT em 2004, após longo debate no Congresso Nacional, pelo decreto n.º 5.051/2004 (BRASIL, 2004).

e 2 convidados permanentes, sendo um deles o Ministério Público Federal. Aqui destacamos os representantes da sociedade civil com assento no CNPCT, para termos uma dimensão de quem eram alguns dos povos e comunidades tradicionais ali representados:

Povos e Comunidades Tradicionais com assento no CNPCT	
1.	Andirobeiros
2.	Apanhadores de flores sempre vivas
3.	Benzedeiros
4.	Caatingueiros
5.	Caboclos
6.	Caiçaras
7.	Catadores de mangaba
8.	Cipozeiros
9.	Comunidades de fundos e fechos de pasto
10.	Comunidades quilombolas
11.	Extrativistas
12.	Extrativistas costeiros e marinhos
13.	Faxinalenses
14.	Geraizeiros
15.	Ihéus
16.	Juventude de povos e comunidades tradicionais
17.	Morroquianos
18.	Pantaneiros
19.	Pescadores artesanais
20.	Povo pomerano
21.	Povos ciganos
22.	Povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana
23.	Povos indígenas
24.	Quebradeiras de coco babaçu
25.	Raizeiros
26.	Retireiros do Araguaia
27.	Ribeirinhos
28.	Vazanteiros
29.	Veredeiros

Há muitos outros povos e comunidades tradicionais que não tiveram representação no CNPCT⁴, como: isqueiros; marisqueiras; parteiras e raizeiras; piaçaveiros; tiradores e catadeiras de caranguejos, entre outros. Entretanto, isso não significa que inexistem ou sejam inexpressivas. Além disso, pode haver ainda casos de invisibilidade de segmentos que não se autodefiniram até o momento ou não revelaram uma identidade, em função da opressão estatal de anos ou séculos (BRASIL, 2018). Enfim, o CNPCT compôs, posteriormente, o GT

⁴ Características desses povos e comunidades tradicionais podem ser encontrados no Portal Ypadê, do CNPCT. Disponível em: <<http://portalypade.mma.gov.br>>.

Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais, do Conselho Nacional de Direitos Humanos (CNDH), junto a outras oito representações governamentais e da sociedade civil, dentre os quais figura um representante do Conselho Federal de Psicologia.⁵

Em outros países, se tem preferido usar outras nomenclaturas. Nos documentos internacionais utiliza-se termos como *tribal people* (povos tribais), *indigenous people* (povos nativos/indígenas), *local communities* (comunidades locais), *mobile people* (povos móveis) - e até mesmo *traditional people* (povos tradicionais), pela influência brasileira. Em alguns países latino-americanos, para designar genericamente esses povos se tem usado, além dessas, outras palavras: *autoctones* (autóctones: aborígene, indígena, silvícola, nativo), *originarios* (originários) ou *amerindios* (ameríndios).

Compreendida a sociogênese da nomenclatura “povos e comunidades tradicionais” no Brasil e suas influências históricas, passamos a seguir para compreensão quanto a definição e indicação de alguns características gerais que identificam esses povos.

Definição e características gerais: entre nomear/reconhecer e rotular/apagar diferenças

Como descrito anteriormente, a nomeação “povos e comunidades tradicionais” foi fruto de discussões entre representantes desses segmentos, dos órgãos públicos e de acadêmicos – incluindo políticos e representantes de ONGs. A definição a que chegaram, segundo o artigo 3º do Decreto n.º 6.040/2007, expressa três elementos:

- I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;
- II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e
- III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras (BRASIL, 2007).

⁵ Ressalta-se que o recente Decreto n.º 9.759/2019, assinado pelo Presidente Jair Bolsonaro, foi mais um golpe às instâncias democráticas do país com a extinção de colegiados de direitos de várias políticas sociais, ambientais e mesmo monetárias, entre eles citam-se: o Conselho Nacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência (CONADE), o Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA), o Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoção dos Direitos de LGBT (CNCDD) e o próprio Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), dentre outros. Após resistência dos movimentos sociais com a realização de atos e audiências públicas nas casas legislativas, em junho de 2019, o STF julgou a medida cautelar de Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 6121 do referido Decreto, com decisão de suspensão parcial preservando os colegiados previstos em lei, dentre eles o CNPCT aprovado pelo Decreto n.º 8.750/2016.

Interessante notar que essas três definições jurídico-normativas carregam princípios constitucionais subjacentes, como dos artigos 215º e 216º, onde se menciona a proteção e valorização das culturas populares, indígenas, afro-brasileiras e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional e que constituem o patrimônio cultural brasileiro. Respeita também a C169 da OIT, promulgada pelo Brasil, segundo alguns princípios basais: auto definição (consciência da identidade própria) e direitos territoriais; direito à participação na elaboração de políticas voltadas para seus segmentos; direito à consulta em processos que ameacem seus modos de vida (BRASIL, 2018). E também traz o elemento do desenvolvimento sustentável, conforme impulso do ambientalismo internacional e nacional, como explicamos anteriormente – elementos atrelados nesse decreto, mas que foram dissociados posteriormente pela própria redefinição do nome do CNPCT.

Mas vejamos algumas características e critérios gerais que servem para identificar e reconhecer o modo de vida diferenciado dos distintos povos e comunidades tradicionais no Brasil (ALMEIDA, 2006, 2007, 2008a, 2008b; BRASIL, 2018; DIEGUES, 2008):

1. Movimento político de características étnicas

A palavra “etno” em sua origem e no uso corriqueiro costuma ser usado para se referir a um grupo diferenciado culturalmente - em geral não europeu e indígena. Em décadas mais recentes, se considerou as proposições de Fredrik Barth, para quem o grupo étnico não apenas compartilha traços comuns, mas se configura pelas fronteiras das relações sociais com outros grupos da sociedade geral (SANTOS, 2013). Logo, mais do que uma substância em si, a atribuição étnica se dá a partir do contato intergrupar, o que traz uma dimensão política e fronteira que irá influenciar na organização social de todos esses grupos (SILVA, 2002). Portanto, o critério étnico possui um fator político organizativo e se expressa pelas formas de agrupamento político de elementos comuns, que faz com que as pessoas se sintam pertencentes a um mesmo agrupamento (identidade) com reivindicações ligadas ao modo de existir, fazer e com direitos particulares diante da sociedade geral. Por exemplo: indígenas, caboclos, povos e comunidades de terreiro, povos e comunidades de matriz africana, comunidades quilombolas.

2. Ocupação econômica e gênero

Trata-se de um critério que indica a maneira como esses segmentos interagem na natureza para produzir o sustento e renda. Costumam constituir uma prática produtiva caracterizada como pequena produção mercantil e usam tecnologias simples e de baixo impacto ecológico; a força e divisão de trabalho é do grupo doméstico e/ou comunitário, que caracterizam os papéis de gênero; há polivalência de práticas laborais relacionadas com o complexo domínio cognitivo do ambiente (CHAVES; LIRA, 2011). Assim, há tendência a haver produção para a subsistência e para venda apenas do excedente, mas pelo contato com a sociedade geral, pode haver também casos de produção de maior porte e geração de lucros expressivos. Dessa feita, não se trata de grupos com modo de produção pré-capitalistas ou que pressupõe que um dia se tornarão capitalistas, mas sim que possuem um modo de produção que pode ser híbrido (envolvendo trabalho assalariado) e que não necessariamente está voltado unicamente ao lucro como meta única e final. Por exemplo: apanhadores de flores sempre viva, catadores de mangaba, catadeiras de caranguejo, extrativistas, marisqueiras, pescadores, quebradeiras de coco babaçu.

3. *Relações familiares e comunais*

Esses grupos sociais costumam dar grande importância à unidade familiar (nuclear, extensa ou por novas configurações), doméstica e comunal, que em geral se configuram por relações de parentesco e compadrio. Desse modo, há tendência ao uso da força de trabalho do grupo doméstico se constituir como unidade produtiva familiar. E pelas relações comunais, costuma haver práticas de troca e intercâmbio intra e intercomunitários. Todas essas interações forjam formas particulares de ajuda mútua, solidariedade e de organização sociopolítica. Isso revela que é muito comum haver práticas mais solidárias nesses grupos do que aquelas na sociedade geral, com formas organizativas comunitárias e coletivistas. Porém, também encontramos disputas de poder entremeadas pelos laços familiares. Em suma, os grupos familiares possuem grande importância pelas atividades econômicas, sociais e culturais, que se manifestam em práticas produtivas, festividades, celebrações e tradições transmitidos de geração a geração, que constituem a estrutura social, a memória coletiva e as formas viver num território.

4. *Ligação com o território (ou sua falta)*

É bastante importante a ligação que esses povos e comunidades possuem com o território, em geral tradicionalmente ocupado e que remete a uma longa vinculação em múltiplas dimensões com o mesmo. Assim, é importante considerarmos que identidade e lugar são elementos indissociáveis, que geram apego e sentimento de pertença; memórias do processo de ocupação, eventos e pessoas; familiaridade com elementos materiais e simbólicos. No entanto, pode haver segmentos que se identificam pelas práticas de ocupação de um território que não possuem e que traz uma afirmação de identidade pela negação, que caracteriza movimentos como dos agricultores rurais sem-terra, por exemplo. Pode também haver segmentos que se instalaram no Brasil, como o caso do povo pomerano e do povo cigano, que acabaram por constituir em nosso país formas de uso e ocupação singulares, acompanhado de relações e manejos específicos quanto a forma com que lidam com o território. Isso também caracteriza muitos outros segmentos, originários de migrações e de interações entre os mais distintos grupos num determinado território e contexto, que os diferenciam da sociedade geral.

Assim, a territorialidade é o local de moradia e ocupação (seja urbano ou rural), temporária ou permanente, onde o grupo social se reproduz cultural, econômica e socialmente. É comum encontrarmos regras explícitas e/ou implícitas a cada comunidade de acesso e uso ao território, por exemplo: aquele que vive à beira dos rios amazônicos (ribeirinho), na Morraria mato-grossense (morroquianos), no Pantanal (pantaneiros), nos gerais do Cerrado mineiro (geraizeiros), nos faxinais paranaenses (faxinalenses).

5. *Saberes da natureza, transmissão oral*

A ligação com a natureza, por meio do território, parece estar mais presente nos povos e comunidades tradicionais do que na sociedade geral, havendo graus que vão da dependência até a simbiose. Mais uma vez, é difícil dissociar a vida humana do ambiente em que esta se dá. Assim, esses grupos possuem conhecimentos aprofundados sobre os ciclos naturais, que se manifesta nas estratégias de usos e manejo dos recursos naturais renováveis, que na grandíssima maioria das vezes acontece de maneira sustentável. Por essa e outras razões, há uma valorização internacional dos conhecimentos tradicionais, que no Brasil foram definidos pela Lei n.º 13.123/2015 como a informação ou prática desses segmentos sobre as propriedades ou usos diretos ou indiretos associada ao patrimônio genético de espécies vegetais, animais, microbianas ou espécies de outra natureza, incluindo substâncias oriundas do metabolismo destes seres vivos (BRASIL, 2015b). Tais conhecimentos fazem parte do

cotidiano e estão presentes nos processos de socialização, sendo transmitidos oralmente de geração em geração, como por exemplo, pelos: agricultores tradicionais, benzedeiros, indígenas, raizeiros.

6. *Ancestralidade, cosmologia, sagrado/espiritualidade, epistemologias plurais*

Nas experiências históricas, territoriais e comunitárias dos povos e comunidades tradicionais, que contribuem para o manejo da vida, estão presentes as dimensões materiais, simbólicas e do sagrado/espiritual. Esses segmentos possuem um sistema próprio de conhecimentos que os situam no mundo e dão significado à origem da vida, à existência, à evolução, ao destino e a tudo quanto há – a cosmologia – que estão em geral baseados na ancestralidade. No entanto, lembramos que toda tradição é inventada, ou seja, é constituída e formalmente instituída num determinado momento ou surgida num período indeterminado, mesmo que de poucos anos. A tradição remete a um conjunto de práticas reguladas por regras tácitas ou explicitamente aceitas, de natureza simbólica ou ritual, que visam reiterar valores e normas pela repetição, estabelecendo continuidade com o passado (HOBBSAWN, 1997).

Dessa forma, a cultura, a espiritualidade e as práticas religiosas de cada povo e comunidade tradicional pode remeter tanto a um passado imemorable, quanto surgido pelo hibridismo ou adoção pelo contato intergrupar, num determinado contexto territorial, histórico, social, etc. Assim sendo, encontramos nesses distintos segmentos maneiras particulares de conceber quem é o ser humano – a ontologia; de conceber a fonte, natureza e validade do conhecimento – a epistemologia; e de operar sobre o mundo – o método (caminho ou via para realizar algo). Tudo isso permeado pela relação com o sagrado/espiritualidade, pela interdependência entre todos os seres e o meio, pelo equilíbrio entre pessoa-coletivo.

Portanto, nas pluralidades epistemológicas há grande riqueza de formas de estar no mundo, com modos de pensar, agir e sentir que podem indicar respostas aos desafios contemporâneos socioambientais, de convivência, de respeito e valorização das diferenças e diversidade.

7. *Resistência aos grandes projetos de desenvolvimento econômico*

Por fim, um critério importante para autodefinição dos povos e comunidades tradicionais, fruto do contato intergrupar desde tempos coloniais em nosso país até a interferência da expansão capitalista, é a resistência que muitos desses segmentos necessitam

ter diante de grandes projetos de desenvolvimento e progresso econômico. Muitos foram impactados por projetos de destinação econômica ou ambiental de um território, como por exemplo a expropriação pela criação de latifúndios, usinas hidroelétricas ou unidades de conservação, corte ilegal de madeira, garimpo legal e ilegal. Como forma de reação e mobilização, acabaram por criar laços grupais que caracterizam suas identidades de luta coletiva pela sobrevivência, pela manutenção do modo de vida e pela defesa de seus territórios. Por exemplo: ribeirinhos atingidos por barragens; pescadores artesanais de lagos de manejo; extrativistas.

Enfim, é importante lembrarmos que não existe um tipo ideal, que represente melhor ou pior um povo ou comunidade tradicional. Assim, nenhum desses segmentos existe em estado puro: há modos de vida e características em maior ou menor peso segundo os critérios acima. Isso varia em função do grau de interação com a sociedade geral e com o modo de produção capitalista, que tende à uniformização cultural e cultura de massa, conduzindo em geral à desorganização do modo de vida tradicional. Entretanto, como toda cultura é dinâmica e está em constante mudança, nem sempre o padrão e modo de vida capitalista geram mudanças radicais nos padrões culturais tradicionais, pois essas culturas podem possuir capacidade de assimilação e de interação com os elementos culturais externos (DIEGUES, 2008).

Reconhecer tais características é de suma importância para quem atua junto aos povos e comunidades tradicionais, considerando que é uma exigência ética reconhecer os diferentes modos de vida que conformam tais segmentos populacionais e as singularidades dos mais distintos povos que compõem a formação social brasileira, sem rotular ou apagar sua cultura, tradicionalidade e as epistemologias plurais que orientam seus saberes e organização social.

Direitos e reconhecimento pelo Estado

O processo que forjou os distintos povos e comunidades tradicionais no presente, aos quais rotulamos genericamente segundo essa nomenclatura, foi fruto de um processo histórico desde a conquista e colonização da América Latina e Brasil. Assim, as pessoas que constituem os diversos povos e comunidades dos *Brasis* já possuem uma história longa em nosso território, e nem sempre são reconhecidos ou valorizados. Muito pelo contrário, houve tentativas sucessivas na colônia, império e república de apagar as diferenças desses segmentos em prol de uma cultura única brasileira, que se transmutou na falácia de uma mestiçagem e de uma democracia racial bem-sucedida.

Pela sociogênese da nomenclatura “povos e comunidades tradicionais”, vimos que o Estado só reconheceu a existência dessas pessoas em função da pressão internacional, nacional e dos próprios movimentos desses coletivos, movidos prioritariamente segundo uma bandeira ambientalista em comum, iniciado nos anos 1960. Após anos de discussões, lutas e articulações, o marco jurídico-normativo trazendo uma definição de quem são os povos e comunidades tradicionais só foi conquistado pelo Decreto n.º 6.040/2007, o que representa o reconhecimento desses segmentos pelo Estado.

Entretanto, isso não significa que tenham sido tomadas medidas, por meio de políticas públicas, para desenvolver e implementar planos, programas e projetos voltados a essas pessoas, o que indica a continuidade de um longo processo de invisibilização, epistemicídio e expropriação dos territórios pelos quais passaram e continuam passando em âmbito global, latino-americano e brasileiro. Podemos, portanto, afirmar que a dimensão ético-política subjacente aos povos e comunidades tradicionais é, em última instância, uma questão de direitos humanos.

Houve alguns marcos legais internacionais e nacionais visando preservar os direitos humanos dos povos e comunidades tradicionais, em geral sob a ordem da proteção dos valores da diversidade biológica e da diversidade cultural – nem sempre um atrelado ao outro. Da década de 2000 em diante, os direitos dos povos e comunidades tradicionais (em geral nomeados como agricultores familiares, assentados da reforma agrária, extrativistas ou indígenas) passou a figurar direta ou indiretamente também sob a ordem de direitos relacionados à saúde e ao acesso e repartição de benefícios de recursos fitogenéticos relacionados à alimentação e agricultura.

Abaixo expomos para as(os) psicólogas(os) que atuam junto aos povos e comunidades tradicionais no Brasil (e demais interessados), os dispositivos que mencionam esses segmentos no sistema jurídico internacional (ratificados pelo governo brasileiro) e nacional (ALMEIDA, 2010; BRASIL, 2014; DOURADO; ALMEIDA; MARIN, 2013; DUPRAT, 2007; SANTILLI, 2005, 2009; SHIRAISHI NETO, 2007; VIEGAS; BURIOL, 2014):

ANOS 1960

- Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 1966, promulgado, posteriormente, pelo Decreto Nº 591/1992. Já mencionava no artigo 1º que todos os povos têm direito à autodeterminação.

- Convenção Americana sobre Direitos Humanos, de 1969 (Pacto de São José da Costa Rica), da Organização dos Estados Americanos - OEA, promulgada, posteriormente, pelo Decreto n.º 678/1992. E com o Protocolo Adicional à Convenção Americana sobre Direitos Humanos em Matéria de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais: Protocolo de São Salvador, de 1988, promulgado, posteriormente, pelo Decreto n.º 3.321/1999.

ANOS 1970

- Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural (UNESCO, 1972), promulgada, posteriormente, pelo Decreto n.º 8.0978/1977.
- Pacto Internacional Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (ONU, 1976), promulgado, posteriormente, pelo Decreto n.º 591/1992.

ANOS 1980

- Política Nacional do Meio Ambiente, disposta pela Lei n.º 6.938/1981.
- Constituição Federal de 1988, nos artigos 5º (§ 1º, 2º e 3º), 215º, 216º, 225º, 231º, 232º; e 68º que trata das Disposições Constitucionais Transitórias.
- Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, sobre Povos Indígenas e Tribais (ILO, 1989), promulgada, posteriormente, pelo Decreto n.º 5.051/2004.

ANOS 1990

- Convenção da Diversidade Biológica (CDB), estabelecida na Rio-92, especialmente no preâmbulo, artigo 1º, artigo 8º (alínea “j”), artigo 10º (alínea “c”), artigo 15º e artigo 16º (§ 3º e 4º), promulgada pelo Decreto n.º 2.519/1998. Podemos considerar complementares à CDB a Agenda 21 (capítulo 26) e Declaração do Rio (Princípio 22).
- Lei de Proteção de Cultivares, instituída pela Lei n.º 9.456/1997.

ANOS 2000

- Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza, instituído pela Lei n.º 9.985/2000. E Decreto n.º 4.340/2002, que regulamenta alguns de seus artigos.
- Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro e criação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, pelo Decreto n.º 3.551/2000.
- Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura, de 2001, promulgado pelo Decreto n.º 6.476/2008.

- Política Nacional da Biodiversidade, instituída pelo Decreto n.º 4.339/2002 (destaque ao artigo 22º, inciso XII).
- Decreto n.º 4.887/2003, relativo ao reconhecimento e demarcação dos territórios dos remanescentes de comunidades dos quilombos.
- Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO, 2003), promulgada pelo Decreto n.º 5.753/2006.
- Sistema Nacional de Sementes e Mudanças (SNSM), disposta pela Lei n.º 10.711/2003 e regulamentado pelo Decreto n.º 5.153/2004, que trata das sementes locais, tradicionais e crioulas.
- Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (UNESCO, 2005), promulgada pelo Decreto n.º 6.177/2007.
- Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas (PNAP), instituído pelo Decreto n.º 5.758/2006.
- Política Nacional de Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais, estabelecida pela Lei n.º 11.322/2006.
- Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN), instituído pela Lei n.º 11.346/2006 e alterado, posteriormente, pela Lei n.º 13.839/2019.
- Instituto Nacional de Propriedade Industrial, pela Resolução n.º 134/2006, que normatiza os procedimentos para requerimento de pedidos de patentes cujo objeto tenha sido obtido em decorrência de um acesso a amostra de componente do patrimônio genético nacional.
- Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos (PNPMF), criada pelo Decreto n.º 5.813/2006. Tal política deu as bases para ações do Programa Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos – Portaria interministerial n.º 2.960/2008, e relaciona-se diretamente com a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS (PNPIC) - Portarias ministeriais n.º 971/2006, e n.º 1.600/2006.
- Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, instituída pelo Decreto n.º 6.040/2007.
- Plano Nacional de Promoção das Cadeias de Produtos da Sociobiodiversidade (PNBSB), estabelecido pela Portaria Interministerial MDA/MDS/MMA n.º 239/2009 (BRASIL, 2009), que remete à Lei n.º 11.322/2006, à CDB e ao Decreto n.º 6.040/2007.
- Estabelecimento da chancela da Paisagem Cultural Brasileira, pela Portaria n.º 127/2009 do IPHAN.

- Atendimento à alimentação escolar pela produção em âmbito local de agricultores familiares, povos indígenas e remanescentes de quilombos, pela Lei n.º 11.947/2009.

ANOS 2010

- Inventário Nacional da Diversidade Linguística, pelo Decreto n.º 7.387/2010. Tal normativa foi substituída por uma Comissão Técnica de mesmo nome pelo Decreto n.º 9.938/2019.
- Programa de Apoio à Conservação Ambiental e o Programa de Fomento às Atividades Produtivas Rurais, instituídos pela Lei n.º 12.512/2011.
- Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo, da Floresta e das Águas (PNSIPCFA) no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), instituída, inicialmente, pela Portaria n.º 2.866/2011, e renomeada pela Portaria n.º 2.311/2014.
- Programa de Aquisição de Alimentos, instituído pelo Decreto n.º 7.775/2012.
- Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (PNAPO), instituída pelo Decreto n.º 7.794/2012.
- Lei n.º 13.123/2015, que dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade.

Pelo que se pode observar por essas leis citadas⁶, a menção aos povos e comunidades tradicionais foi extrapolando o mero âmbito das conservação da natureza e da cultura, para se embrenhar na seara da Saúde e dos recursos fitogenéticos para a alimentação e agricultura – e também no âmbito da Educação – que revelam: sua importância na promoção da agrobiodiversidade; seu ativismo na domesticação ou no cultivo de plantas; e seu papel nas relações de interdependência existente entre os países sobre recursos fitogenéticos para a alimentação e para fármacos, que envolve sistemas multilaterais de acesso e repartição de benefícios.

Isso significa que estamos diante de um cenário mais complexo, com mais atores e com mais conflitos de interesses, que liga questões de: agricultura sustentável e as

⁶ Interessante notar que há alguns atos internacionais não ratificados pelo Brasil, como por exemplo: Declaração Universal dos Direitos Humanos (de 1948); Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2001); Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (UNESCO, 2007); Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos de Camponeses e Outras Pessoas que Trabalham em Áreas Rurais (de 2018). Esta última não foi nem assinada pelo Governo Brasileiro. Vale lembrar, mais uma vez, que muitos fóruns, comitês gestores, comissões foram extintos pelo governo que tomou posse em 2019, pelo Decreto n.º 9.784/2019.

commodities do agronegócio, uso de sementes, segurança alimentar, direito de agricultores familiares e as grandes corporações internacionais, conflito e regularização fundiária, uso de fitogenéticos para produtos farmacológicos e fitoterápicos, prevenção e promoção da saúde, conservação da natureza, saberes tradicionais e modos de vida tradicionais. Por essa complexidade de aspectos, o Brasil está analisando até o presente se ratifica o Protocolo de Nagoya, de 2010, que é um acordo suplementar à Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) sobre o acesso a recursos genéticos e repartição de benefícios decorrentes de sua utilização, apesar de ter adotado ações referentes às 20 Metas de Aichi para a Biodiversidade 2011-2020, estipuladas na mesma ocasião que o protocolo (CALEGARE; HIGUCHI; BRUNO, 2014).

Para finalizar essa sessão é importante que tenhamos claro esse conjunto de direitos dos povos e comunidades tradicionais expressos por leis internacionais e nacionais, requer tanto ação técnica quanto política de diversos atores sociais e institucionais para que tais direitos se concretizem em políticas públicas materializadas por planos nacionais, programas e projetos, relativos à:

- participação ou autonomia na gestão de áreas para a conservação da natureza;
- manutenção e valorização da cultura, que se expressa como reivindicação contemporânea e resistência da tradição sob lutas que configuram as distintas identidades coletivas;
- regularização fundiária de redistribuição e reconhecimento das comunidades tradicionais;
- garantia ao uso das sementes tradicionais e crioulas para a segurança alimentar e nutricional;
- prevenção e promoção da saúde;
- produção agro-fito-industrial de plantas medicinais, com a garantia da repartição de benefícios oriundos de conhecimentos tradicionais sobre o uso de fitogenéticos para produtos farmacológicos e fitoterápicos, tão cobiçados pela indústria farmacêutica e disputados em patentes e propriedade intelectual;
- valorização do modo de vida diferente da sociedade geral, que contém elementos diferentes e de grande importância para o bem viver, verdadeiramente sustentáveis, no mundo contemporâneo.

Nesta primeira sessão apresentamos a sociogênese, as definições, as caracterizações e o marco legal nacional e internacional que reconhece e assegura direitos, mesmo que ainda

frágil, para os povos e comunidades tradicionais no Brasil. Deste modo é preciso reconhecer que esse é um campo de intensa disputa, o que exige situar-se diante de uma rede ampla de atores sociais e institucionais e os inúmeros conflitos de interesses em jogo que envolvem os territórios de vida desses povos.

Apropriar-se desse debate é fundamental para que nossa categoria profissional possa se instrumentalizar desses marcadores legais e dos conceitos, fundamentos teóricos e epistemológicos, dialogando com cosmovisões e epistemologias plurais, de modo a qualificar seu campo de ação profissional junto aos povos e as comunidades tradicionais. Tal exercício exige que nossa profissão olhe para esse campo também em sua complexidade, o que envolve atuar seja no âmbito da assistência à saúde e à assistência social dos povos e comunidades tradicionais, lugar mais comum de atuação de psicólogas(os) nesse âmbito, seja no campo da assistência técnica rural e atividades de assessoria técnica de projetos sociais, ou na elaboração de instrumentos de gestão e acompanhamento e fiscalização de planos de manejo, seja ainda na gestão e formulação de políticas públicas, além do trabalho junto aos movimentos sociais e do controle social e participação política voltados para esses segmentos populacionais.

A seguir apresentaremos reflexão sobre a relação da Psicologia com os povos e comunidades tradicionais no Brasil como forma de delinear outras entradas possíveis para a profissão nesse campo diverso e plural.

VERSÃO CONSULTA PÚBLICA

EIXO 2: A relação da Psicologia com os povos e as comunidades tradicionais no Brasil: a construção de referências ético-políticas e ontoepistemológicas para a profissão

Para pensar a relação da Psicologia com os povos e as comunidades tradicionais é preciso ponderar alguns aspectos de ordem ético-política e ontoepistemológica que alicerçam o encontro e o trânsito entre saberes, posições e formas de estar no mundo. Para tanto, propomos, inicialmente, algumas incursões acerca da formação colonial brasileira e latino-americana, para em seguida percorrer certas chaves de leitura em torno das relações de poder e dominação, além de estratégias de luta e resistência desse povos, de modo a suscitar deslocamentos paradigmáticos para orientar outras possibilidades de aproximação e encontro entre estes dois campos.

A formação colonial brasileira e latino-americana e os povos e comunidades tradicionais

Quando pensamos na formação dos povos e comunidades tradicionais é muito importante levar em consideração a relação desses segmentos com o processo de formação dos povos do Brasil e dos demais países da chamada “América Latina” pelo crivo da gênese colonial. Os povos latino-americanos, apesar de sua imensa heterogeneidade, são formados a partir de uma lógica de dominação comum em todo continente. É a lógica própria aos países colonizados. De maneiras distintas e seguindo uma trajetória específica em cada território, ciclo econômico e processos de interculturalidade, a formação dos povos – suas identidades – está diretamente relacionada ao lugar de subalternidade que ocupam nos processos coloniais.

Para entendermos aquilo que acontece hoje com os povos e comunidades tradicionais, é preciso compreender sua formação no interior dos processos históricos de longa duração. A realidade social vivida hoje por esses segmentos é expressão de processos históricos que vêm formando nossas sociedades desde o período da colonização. Nesse sentido, é importante desenvolver uma memória longa sobre a nossa história. Uma memória de longo alcance que seja capaz de trazer à luz e relacione processos históricos da época colonial até os dias atuais (CUSICANQUI, 1984).

Partimos do entendimento de que há uma continuidade nos padrões de dominação de nosso passado colonial que permanecem vivos e guardam relação direta com as memórias como fatos e processos de nosso tempo presente. A título de exemplo, podemos indicar que

a presença de governos autoritários, a forma como tratam os povos e comunidades tradicionais, assim como seus modelos de exploração econômica no continente latino-americano, remetem não só à vida social das últimas décadas, mas remontam a um padrão próprio na relação de dominação entre colonizadores e colonizados na exploração dos territórios desde o Séc. XVI. Os ditadores e governantes autoritários de nosso período mais recente são a continuidade de uma lógica de dominação própria da colonialidade.

Ao observarmos a história do Brasil e dos demais países da América Latina, a partir de seus processos de longa duração, podemos observar dois aspectos centrais na formação dessas sociedades desde o momento inicial da colonização: a violência estrutural e a heterogeneidade histórico-cultural. A história do que se convencionou chamar de “América Latina” se estabelece a partir do Séc. XVI como um processo de convulsão social radical e de magnitude continental. Esse processo se caracterizou pela escravização e pelo extermínio de fração importante dos povos indígenas – também chamados de originários – do continente e pela usurpação das riquezas minerais e vegetais de seu território. Para execução desse empreendimento colossal, também foram escravizados milhões de seres humanos sequestrados do continente africano. Juntamente a esses processos de extermínio, escravidão, servidão e exploração de sua mão-de-obra, os povos colonizados passaram por uma intensa repressão e destruição de seus símbolos, modos de vida e cultura. Essa expropriação, extermínio, epistemicídio e violência extrema, que caracterizam a colonização desde sua gênese, representam a base estrutural da sociedade colonial. A sociedade brasileira e dos demais países da América Latina se desenvolveram a partir dessa violência estrutural.

Por violência estrutural entendemos um tipo de “violência gerada por estruturas organizadas e institucionalizadas, naturalizada e oculta em estruturas sociais, que se expressa na injustiça e na exploração e que conduz à opressão dos indivíduos” (MINAYO; SOUZA 1998, p. 8). Nesses termos, entendemos que a violência colonial vem se atualizando a cada ciclo histórico econômico de nossas sociedades, reproduzindo de maneira naturalizada padrões de opressão e dominação entre grupo e pessoas.

A violência estrutural está presente nas relações políticas, nas relações domésticas, na conformação dos territórios e nas formas de discriminação – racismo, relações de gênero e classe – das sociedades latino-americanas. Também está presente em processos coletivos amplos como a migração massiva (que forma parte importante da formação dos povos e comunidades tradicionais), industrialização, processos de exploração econômica dos territórios (pela mineração, agricultura extensiva, grandes obras) e na organização social das cidades.

A colonização do imaginário dos povos colonizados, a imposição de valores e costumes, e a discriminação contra a religião e espiritualidade dos povos também são expressões da violência estrutural. Em suma, podemos dizer que a violência estrutural está imersa no conjunto das relações sociais na conformação das instituições, grupos e pessoas da América Latina.

Conjuntamente com a violência estrutural, há uma heterogeneidade histórico-cultural que também está nas bases do Brasil e demais países da América Latina. Todos esses territórios foram forjados a partir da articulação de diferentes memórias históricas, modos de vida e culturas que entraram em contato a partir do Séc. XVI. Formada pela extrema multiplicidade de povos indígenas, africanos, árabes e europeus, a América Latina se formou a partir desse encontro e confronto entre diferentes povos e perspectivas de mundo. Condicionados pela exploração econômica e pela territorialização do modo de produção capitalista, foram se formando modos de vida locais, relacionados aos ciclos econômicos e às características geográficas e ecológicas dos distintos espaços. Modos de vida complexos, concretizados a partir de uma combinação de diferentes registros culturais, imaginários e modos de reprodução social.

É nesse contexto econômico, político, cultural e psicossocial que vão se sedimentando, aquilo que Ribeiro (2005) chama de *Brasis*, macrorregiões no território nacional brasileiro que vão se definindo a partir de determinadas características que vão definir a modos de vida e suas identidades relacionadas. Em cada uma dessas regiões, núcleos de organização regional econômica se estabelecem a partir do desenvolvimento de um mercado que estava diretamente relacionado ao lugar da América Latina na dinâmica macroeconômica internacional. Processos de resistência, migrações, aldeamentos, aquilombamentos, revoltas anticoloniais e populares se somaram ao conjunto de práticas de organização para o trabalho adaptadas ao processo de acumulação próprios à colonialidade. Entre a adaptação, resistências e revoltas foram se forjando os distintos povos.

Como exemplo para ilustrar o que estamos argumentando, tomemos o caso dos caboclos da Amazônia. Eles foram forjados pelos processos de ocupação colonial, formação etno-históricas ao longo dos três primeiros séculos da colonização, migração da região nordeste do país para o norte brasileiro ao longo dos Séc. XIX e XX, interculturalidade entre povos indígenas e povos vindos de outras localidades, e pela exploração da força de trabalhos e dos recursos naturais da região amazônica. Esses e muitos outros fatores foram fundamentais para o desenvolvimento de seu modo de vida atual. Da mesma forma, devem ser levados em conta processos de resistência e organização social, suas formas de

conhecimento e tradições ancestrais, que por vezes remontam a períodos muito anteriores ao Séc. XVI.

Por meio desses dois aspectos centrais foram formados os diferentes povos e territórios que configuram a América Latina. Extremamente diversa e desigual: diversa pela articulação fabulosa de diferentes povos e desigual pela violência e lógica da colonialidade, que sempre concentrou em uma pequena parte da sociedade a riqueza produzida pela imensa maioria.

Cabe, portanto, apresentar como a Colonialidade integrou um novo padrão de controle de organização das relações sociais (QUIJANO, 1992). Mesmo com o término do período do colonialismo das Américas com o surgimento de nações independentes no Séc. XIX e na África e na Ásia no Séc. XX, perpetuou-se marcas indelévels que não desapareceram com a independência ou descolonização dos países desses continentes. Pelo contrário, foram continuadas por formas de dominação e estruturas de poder “reproduzidas pelos mecanismos do sistema-mundo capitalista colonial-moderno”, a partir de cinco eixos fundamentais: “a construção de hierarquias raciais, de gênero, de modos de apropriação dos recursos naturais”, do controle do trabalho e epistemologia eurocêntrica (ASSIS, 2014, p. 614).

1. *O racismo*

Desenvolvido principalmente por Descartes e sua separação radical entre alma/corpo, sujeito/objeto, humano/natureza, povo superior/povo inferior, é a partir da matriz eurocêntrica de pensamento que se articulou a ideia de raça. Sua origem remete há mais de cinco mil anos e tem como fundamento a ideia que traços fenotípicos justificam as diferenças entre povos em conflitos por território. A noção de raça balizou a classificação social própria da colonialidade e produziu as identidades colônias de brancos, índios, negros e mestiços: “[...] essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial” (QUIJANO, 2000). Lembramos que o Brasil foi a última nação das Américas a abolir a escravidão, sendo maior país escravista dos tempos modernos. Foram sequestrados e trazidos ao Brasil cerca de seis milhões de negros(as) da África subsaariana (REIS; GOMES, 2005).

A noção da existência de raça enquanto atributo responsável por uma classificação social está também presente no chamado etnicismo (AGIER, 1991). Embora menos relacionada diretamente à estrutura biológica, a etnicidade compartilha – em seu surgimento

– com a ideia de classificação hierárquica da humanidade, de acordo com critérios evolucionistas etnocêntricos europeus. O prefixo “etno” vem do grego *éthnos* e designa: local/condição de origem (crenças, valores, mitos, símbolos, ritos, língua, códigos, práticas). No final do Século XIX e início do XX, o antropólogo francês e teórico da eugenia e racialismo, Vacher de Lapouge, inventou a palavra “etnia” para designar sociedades exóticas àquela ocidental que partilhavam mesma cultura e língua – sendo a sociedade ocidental europeia tomada como referência absoluta e em posição superior (SANTOS, 2013). Dessa forma, as identificações étnico-raciais entre índios e negros e outros grupos étnico-racialmente marcados – como os povos e comunidades tradicionais – foram inseridos ao mundo do trabalho e da produção colonial. Houve também uma evidente produção de valores simbólicos e intersubjetivos que operaram de modo sofisticado, justificando essa divisão hierárquica e a violência e exploração do processo colonial contra essas populações. Além de buscar dominar e controlar o corpo do escravizado, a elite escravocrata utilizava estratégias de subjetivação discriminatórias e preconceituosas para a manutenção do(a) negro(a) como inferior (FANON, 1968; MUNANGA, 1986).

Nesse sentido, a noção de branquitude é criada para ocupar o topo dessa hierarquia étnico-racial e para servir de referência para todos os seres humanos implicados nessa cadeia hierárquica. A branquitude é o valor de superioridade e de *locus* da verdade que funciona criando relações simbólicas e intersubjetivas adaptadas à colonialidade. Para se alcançar a plenitude do status da modernidade é preciso ser branco. A branquitude é vivida imaginariamente como se fosse uma essência herdada e um potencial que confere à pessoa poderes, privilégios e aptidões intrínsecas. O racismo e o etnicismo agem assim alojando povos não-brancos no lugar histórico de atraso, de pré-modernidade e, portanto, com incapacidade intelectual e inferioridade física e psíquica. Essas formas de discriminação própria à divisão racial estão presentes em todo território brasileiro e atinge diretamente os povos e comunidades tradicionais.

2. *Relações de gênero*

A colonialidade se estruturou também a partir de relações específicas de hierarquia entre gêneros. Esse conjunto de relações configurou as relações de gênero formando um patriarcado colonial moderno e uma a colonialidade de gênero (SEGATO, 2012). Assim a modernidade colonial operou profundas transformações nos sistemas de gênero existentes, reinventando e redirecionando relações existentes antes do período colonial. Como no caso

da raça, a opressão de gênero fundamenta-se no surgimento de que a mulher – e demais identidades de gênero não masculinas, patriarcais ou heterossexuais – não tem plenitude ontológica. Ou seja, são pessoas menos humanas que os homens heterossexuais e, até mesmo, não-humanas. Com base nessa concepção, o mundo colonial patriarcal reorganizou as relações de gênero.

Podemos localizar o debate sobre as questões de gênero e colonialidade a partir de três posições distintas. Na primeira, representada pela argentina Maria Lugones, não haveria sistema patriarcal na América antes do mundo colonial. Para a autora, tanto na África, quanto nos povos originários da América, “se encontrava a estrutura social bilateral complementar; o entendimento do gênero; e a distribuição econômica que costumava seguir um sistema de reciprocidade” (LUGONES, 2008, p.90 Tradução nossa). Com a colonialidade, a supremacia espiritual e política das mulheres deram lugar à dominação masculina em todas as dimensões da vida social.

Na segunda posição, a antropóloga argentina radicada no Brasil, Laura Segato, defende a noção de “patriarcado de baixa intensidade” (SEGATO, 2014, sem página). Para a autora, com a modernidade colonial há uma intensificação da posição masculina de poder e domínio devido à hiperinflação da vida masculina e do mundo político público, em detrimento do mundo doméstico e espaço da política comunitária. Com a intrusão colonial e o ideal republicano, há uma binarização de gênero onde antes havia uma dualidade hierárquica que podia operar como complementaridade.

A terceira posição é defendida pela boliviana Julieta Paredes, para quem havia um patriarcado ancestral na América. Com a colonização, há uma articulação entre distintos patriarcados vindos de América e Europa (podemos inferir que da África também), formando aquilo que Paredes (2010) vai chamar de “entroncamento patriarcal”. Para a autora, há uma heterogeneidade constitutiva no patriarcado moderno colonial, fruto da combinação de diferentes patriarcados.

Podemos dizer que, de maneira geral, em todas essas posições se defende que após a colonização se estruturou uma agudização das desigualdades de gênero. Outra característica comum é que essa passou a operar em conjunto com a hierarquia racial. Dessa forma, a partir do Séc. XVI, se estruturou uma modalidade específica de patriarcado no interior do mundo colonial moderno.

3. *Colonização da natureza*

Um eixo central da colonialidade é a colonização da natureza. A partir de uma concepção específica de natureza, que a considera como mero objeto e recurso – próprias de uma epistemologia eurocêntrica colonial – se organizam práticas exploratórias do território. Nessas, os diferentes elementos não humanos que formam o conjunto complexo dos ecossistemas e das cosmovisões são entendidos como matéria prima ou como produtos animais. Ou seja, o meio ambiente – sua biodiversidade e recursos naturais – são submetidos a uma relação de controle e dominação submetida aos ditames da lógica de produção da mercadoria. Seguindo a lógica da colonialidade, a América Latina é uma região subalterna que “[...] pode ser explorada, arrasada, reconfigurada, segundo as necessidades dos regimes de acumulação vigentes” (ALIMONDA, 2011, p.22).

A colonialidade da natureza produziu, ao longo de cinco séculos: 1) A implementação de alguns grandes empreendimentos de exploração que são parte do mundo colonial-moderno-capitalista. 2) A implementação de monocultivos para exportação em larga escala, a exemplo dos ficou conhecido no Brasil de ciclos econômicos da cana-de açúcar, do café e da seringa, do algodão entre outros. Atualmente, agrocombustíveis derivados da soja e da cana-de-açúcar, produção de celulose a partir do eucalipto, são os exemplos mais destacados dessas práticas. 3) A hipermineração a céu aberto, responsável por enormes agravos ao meio ambiente. Os atuais crimes ambientais de proporções imensas – o rompimento das barragens nas cidades de Mariana (em 2016) e Brumadinho (em 2019) – são decorrência desses projetos que estavam presentes já no início da colonização. 4) Os grandes empreendimentos de infraestrutura como abertura de portos, hidrelétricas e vias de comunicação com objetivo de oferecer infraestrutura para novos ciclos de exploração para produção de energia e escoamento de produtos para exportação.

Uma das concepções centrais da colonialidade da natureza é o pensamento evolucionista. A partir da articulação com as relações de gênero e com a racialidade, a natureza é a base onde estão presentes os elementos inferiores em sua condição não-humana. Além de um espaço biofísico, a natureza também é concebida como espaço existencial inserido no sistema hierarquizado próprio a uma epistemologia colonial. Dentro dessa perspectiva-ideia de naturalidade, de pertencimento ao reino inferior da natureza, alta gêneros e raças são considerados inferiores por terem maior proximidade ou fusão com a natureza, sendo assim portadores de uma animalidade e descontrole presentes na vida natural. São, portanto, seres humanos inferiores e, em última análise, não-humanos.

Por fim, a colonialidade da natureza indica a inferioridade da natureza do continente latino-americano em relação ao continente europeu. Por esse motivo, os povos latino-

americanos teriam uma incapacidade biofísica que os impedem de alcançar o nível civilizatório elevado que os europeus alcançaram: “se estabelece assim uma epistemologia de raízes geopolíticas, uma verdadeira ‘geografia imaginada’ que estabelece relações ocultas de continuidade ao longo de cinco séculos” (ALIMONDA, 2011, p. 24).

4. *Controle do trabalho*

Seguindo o evolucionismo, é realizada uma divisão racial do trabalho com base em traços fenotípicos, de gênero e na colonização da natureza. Nascida inicialmente para dar um sentido de dominação natural para a relação desigual entre os colonizadores ibéricos, os negros e índios, o padrão racial se expandiu por todo o globo, estabelecendo uma distribuição geográfica do trabalho com base na ideia de raça e de gênero. No caso específico da América, a racialização da população criou uma hierarquia que integrou a diversidade da população mestiça – e do processo de mestiçagem – em uma divisão do trabalho “em estreita articulação com esse novo sistema de dominação social (a raça) emergindo um novo sistema de exploração social ou, mais especificamente, de controle do trabalho [...] essa associação entre ambos os sistemas já estava claramente estruturada e se reproduziria durante quase quinhentos anos” (QUIJANO, 2005, p. 19).

O capitalismo mundial surge a partir dessa articulação entre distintas formas de organizar a produção de excedentes, assim como das relações racializadas. No caso de controle e exploração do trabalho, o conjunto de relações pré-existentes se articulou em torno de um sistema geopolítico de divisão do trabalho. A relação de troca de trabalho por salário foi predominante nos países centrais do capitalismo (QUIJANO, 2005). Já a servidão e a escravidão foram predominantes nos territórios colonizados e entre negros e índios, sendo divididos internamente pelas relações de gêneros próprias da colonialidade. Ou seja, além de uma classificação social segundo ditames raciais, também há uma questão geopolítica atravessando a conformação da colonialidade do poder. A noção de países chamados de subdesenvolvidos, periféricos, atrasados e de Terceiro Mundo são desdobramentos desse sistema e representam a continuidade desse processo que articula produção, territorialização e processos identitários.

5. *Epistemologia eurocêntrica*

O conjunto desses quatro primeiros fatores ou eixos fundamentais trazidos pela colonialidade às relações sociais no território da América necessitava de uma legitimação no campo das mentalidades, ou seja, prescindam de uma epistemologia específica – forma de conceber a natureza, fonte e validade do conhecimento. Essa forma de pensamento é a razão eurocêntrica, responsável pela formação intersubjetiva dos valores da colonialidade.

A epistemologia eurocêntrica se fundamenta no cartesianismo e no evolucionismo, que organiza um sistema hierárquico de valores e práticas a serem seguidas. Imagens, representações e conhecimento próprios aos povos submetidos à colonialidade são inferiorizados e relegados. Para além de uma imposição de valores, essa relação opera como uma colonização do imaginário. Atua diretamente nos “modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens, sistemas de imagens, símbolos, modos de significação sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual ou visual” (QUIJANO, 1992, p. 2).

A partir da emergência da modernidade na Europa, todo o universo compartilhado de saberes, perspectivas de conhecimento e modos de vida dos povos do resto do mundo são inferiorizados e considerados como menos verdadeiros. A diversidade presente nos saberes e na memória dos povos e comunidades identificados como negros, índios e mestiços é considerada inferior. Esse processo retirou a possibilidade de organização de si próprio e de sua cultura a partir de critérios e de uma memória própria, obrigando esses segmentos a aderir a símbolos e valores exteriores à sua memória histórica. Esse rebaixamento e anulação desse enorme conjunto de conhecimento são base de toda epistemologia eurocêntrica.

O campo da religião e espiritualidade são um exemplo importante dessas dinâmicas de inferiorização. Espaços de resguardo de conhecimentos tradicionais sobre as dimensões da existência, as práticas ligadas à vivência do sagrado são expressões da identidade dos povos, de suas formas de resistência e do sentido histórico pessoal e coletivo de sua existência social. A violência e deslegitimação radical das práticas religiosas e espirituais dessas pessoas resultam em um epistemicídio, ou seja, a destruição dessa imensa experiência cognitiva constituída por esses povos e comunidades, e que refletem diretamente suas perspectivas de mundo (GROSFUGUEL, 2016; SANTOS, 2010).

Por fim, entendemos que a colonialidade é o padrão de poder que opera articulando esses diferentes aspectos em um processo de formação e dominação dos povos latino-americanos. É também uma forma de territorialização da estrutura capitalista e de sua lógica de produção de excedentes. A colonialidade concentra a riqueza socialmente produzida nas

mãos de uma pequena fração da sociedade e estabelece um sistema geopolítico de expropriação a nível mundial.

Entendemos, portanto, que a realidade dos povos e comunidades tradicionais, a partir desse rápido panorama sobre a formação colonial brasileira e latino-americana, é a expressão dessa complexa articulação. A profissional de Psicologia ao entrar em contato com esse campo de atuação, terá uma boa leitura de seu espaço de trabalho a partir da compreensão dessas dinâmicas. Ou seja, a partir do entendimento de como a colonialidade se expressa na realidade brasileira e, em particular, na relação com os povos e comunidades tradicionais; como também constitui o próprio campo de saber da Psicologia, enquanto ciência e profissão, a partir de epistemologias eurocêntricas.

Reconhecendo as limitações de nossa Psicologia

Vimos no eixo anterior deste documento que, apesar da nomeação comum atribuída aos povos e comunidades tradicionais, estes/estas englobam uma diversidade de segmentos que apresentam modos de organização, expressões culturais, práticas de cuidado e de trabalho muito heterogêneos. No cotidiano destas comunidades expressam-se uma pluralidade de cosmovisões de mundo, de humanidade, de natureza, de tempo e de espaço. Esta diversidade de cosmovisões não se produz de forma abstrata e deslocada do espaço nos quais vivem e convivem esses povos. Ao contrário, suas concepções e práticas são forjadas na relação cotidiana com a natureza, mediada pela ancestralidade de seus saberes, e com o território e as outras formas de vida que ali se expressam. Portanto, seus conhecimentos são geopoliticamente localizados e exprimem as realidades nas quais suas vidas e relações se perfazem.

De forma oposta, o paradigma da ciência moderna pressupõe a construção do conhecimento por meio de racionalidades abstratas e universais, que possam ser aplicadas sobre variadas realidades e fenômenos sem ter uma proximidade ou relação com o território no qual os mesmos são produzidos.

A realidade de referência da ciência moderna, como afirma Santos e Chauí (2014), está alicerçada em bases epistêmicas e ontológicas ocidentais europeias próprias da colonialidade, conforme referimos anteriormente, que se almejam como fundamentos explicativos para outras realidades do mundo. O princípio da universalidade científica promove a invisibilidade de outros modos de conhecer, viver e ser, que não estejam alinhadas com seus métodos e lógicas de compreender o mundo.

Esta presunção universalista ocidental da ciência moderna traz consigo, como afirma Maldonado-Torres (2018), um projeto hegemônico de sociedade centrado a uma concepção branco-europeia de vida, que invisibiliza uma pluralidade de projetos de sociedade, suas cosmovisões e métodos de interpretação do mundo. A lógica deste projeto hegemônico de poder moderno é o que Quijano (2014) denominou de colonialidade do poder ou o enraizamento do projeto hegemônico branco ocidental e seus dispositivos de poder que atualizam racionalidades coloniais no contemporâneo.

A própria concepção de humanidade está atrelada a este paradigma da ciência moderna e às racionalidades coloniais que ele implica: uma concepção de humano pautado em princípios iluministas franceses que declaram igualdade, liberdade e fraternidade a certos povos e relegam ao esquecimento outros que não se enquadram ao modo de viver branco ocidental. Nesses termos, cabe compreender que as próprias narrativas históricas invisibilizam certas humanidades em detrimento de outras consideradas menos humanas. Como no caso da revolução francesa, que foi eleita como a Revolução moderna que inaugurou os princípios fundamentais do ideário de humanidade, mas este ideário não reviu em sua constituição a escravização dos povos coloniais. E aqui vale trazer como contraponto, uma reflexão proposta por Buck-Morss (2017) acerca das contradições da revolução francesa, que não buscaram desfazer a exploração operada pela empresa dos Estados-nação da Europa em terras coloniais.

Para a autora, os discursos da história oficial entranhados de colonialismos do saber, também invisibilizaram revoluções outras como a Haitiana. Tratou-se de uma revolução que teve início dois anos após a revolução francesa, com o marco de ter sido a primeira liderada por povos negros e alcançado o fim da escravidão no Haiti em 1804 (BUCK-MORSS, 2017). Uma pergunta que fica com base nos questionamentos lançados pela autora é: que tipo de humanidade foi constituída na história moderna e para quem a liberdade passou a ser considerada um princípio em meio a tantas tentativas de apagamentos e silenciamentos ao longo da história?

Como afirma Quijano (2014), a colonialidade apresenta-se como sendo a face da mesma moeda em que foi constituída a modernidade. Como vimos anteriormente, a modernidade teve seu alicerce nos processos de colonização e estende seu projeto de sociedade até os dias atuais por meio da colonialidade do poder que envolve aspectos: políticos, epistêmicos, estéticos e ontológicos. E este projeto de sociedade tem nas categorias étnico-racial, gênero, domínio da natureza, controle do trabalho e hegemonia epistêmica suas

bases para diferenciação e hierarquização da humanidade dos povos colonizados frente aos brancos europeus.

É neste paradigma moderno/colonial, como aponta Guimarães (2017), que a Psicologia constrói seus pressupostos teóricos e metodológicos, tendo como horizonte um modelo de humanidade pretensiosamente universal que deve servir de modelo para o entendimento de outros povos, territórios e modos de viver. Este modelo branco ocidental atua como um modo ideológico ao ignorar dispositivos histórico-sociais de constituição dos sujeitos e coletividades, ao mesmo tempo que dissociam processos subjetivos e psicossociais dos territórios e espaços em que vivem, apresentando-os como pressupostos abstratos possíveis e aplicáveis a qualquer humanidade. Deste modo, impõe um controle normativo ao ditar o que é considerado normal e anormal sob enquadres eurocêntricos.

Em oposição a esta concepção, Fanon (1968) afirmou que esta humanidade que se expressa na metrópole em riqueza, beleza, integridade e inteligência, debatidos em tratados e discursos filosóficos ocidentais e manuais do comportamento humano, encontra outra face nas colônias, pois marcada por violência, morte e exploração, expressa um outro tipo humano que pode e deve ser usurpado para a promoção da riqueza da suposta humanidade ocidental.

Nesses termos, a Psicologia contribuiu à este projeto civilizatório etnocêntrico ao propor, enquanto objeto de suas investigações e orientações, um sujeito psicológico que encontra-se em convergência com a racionalidade eurocêntrica, em um processo de colonização subjetiva que impõe ao outro, dito como diferente, o modelo do dominador na maneira de entender-se e caracterizar-se.

Desmontar esse modelo é uma das tarefas das mais urgentes para descolonizar a própria Psicologia tão funcional a este sistema-mundo capitalista colonial-moderno. É Fanon (1968), dentre outros, quem tem oferecido importantes chaves de leitura para compreendermos como este modelo normativo, que toma o outro enquanto diferença, impõe determinados mecanismos objetivos e subjetivos para que sujeitos e coletividades possam fundarem-se e definirem-se em um processo de homogeneização e controle de si, tendo como referência o homem branco como norma.

Assim, pensar o encontro da Psicologia junto aos territórios dos povos e das comunidades tradicionais apresenta-se como um grande desafio para nossa profissão no Brasil e América Latina, para não operarmos junto a esses segmentos aqueles mecanismos da empresa colonial de dessubjetivação e ressubjetivação a partir dos vetores de hierarquização de raça, gênero, modos de trabalhar e relacionar-se com a natureza, bem como do campo dos saberes. A finalidade de tais mecanismos é sobredeterminar o outro como não

ser e reposicioná-lo sob as máscaras do sistema-mundo dos universais eurocentrados forjados por binarismos e hierarquias que serem a dominação, a exemplo do normal/patológico, civilizado/selvagem, homem/mulher, trabalho produtivo/improdutivo, saber científico/saberes tradicionais, etc (GUIMARÃES, 2017).

Este alerta justifica-se pelo menos por dois aspectos: primeiro, devido à diversidade dos modos de organização, de vida e de expressão das comunidades tradicionais presentes na América Latina e no Brasil, os quais não podem ser reduzidos à aspectos homogeneizantes e universais; segundo, a concepção universalista historicamente enraizada em nossa ciência e profissão quanto a compreensão dos processos de subjetivação, psíquicos e psicossociais.

Por outro lado, diferentes propostas e entradas teórico-metodológicas e interventivas da Psicologia, acompanhado de investidas militantes e alianças junto aos movimentos sociais desde os anos 1970, como a participação em espaços de resistência e luta para o restabelecimento da democracia ao longo do período autocrático de ditadura civil-militar-empresarial brasileira, fez surgir vertentes mais críticas da Psicologia. Estas têm indicado alternativas ao modelo dominante de ciência e profissão ou mesmo apontado para a necessidade de reconstrução teórica da própria Psicologia (YAMAMOTO, 1987).

Lacerda Jr. (2013) sumariou algumas das principais correntes teóricas que poderiam constituir o espectro de um amplo campo de conhecimentos, denominados mais recentemente de “Psicologia Crítica no Brasil”, a saber: a Psicanálise com suas leituras envolvendo o sujeito e a cultura (e algumas delas inter cruzadas com o marxismo); as Teses Marxianas e o campo de leituras teóricas (ainda que dispersas) que ficou conhecido como marxismo ocidental; a própria Teoria Crítica com base nos autores da Escola de Frankfurt que acabam, muitas vezes, relacionados aquilo que se chamou de marxismo ocidental; a Psicologia Soviética com os estudos de Vygotsky, Leontiev e Luria; o Construcionismo Social; a Psicologia da Libertação; os Estudos Foucaultianos; e as Críticas Pós-modernas e Pós-estruturalistas.

Como podemos perceber, mesmo essas abordagens críticas são, em sua grande maioria, exógenas à nossa realidade nacional e continental, mesmo que adaptadas, reconfiguradas ou até modificadas por pesquisadores e profissionais em função de nossos contextos. Isso indica um cenário bem nítido da nossa ciência: precisamos produzir saberes a partir dos povos e para os povos e comunidades tradicionais. Tal esforço, certamente que cabe diálogos, muito embora, precisamos estar atentos para a não reprodução de colonialismos epistêmicos, mesmo que disfarçados de diálogos interdisciplinares ou mesmo “transdisciplinares”. Isso significa dizer que a Psicologia brasileira, diante das demandas e

conhecimentos dos povos e comunidades tradicionais, é interpelada a rever não somente sua construção científica clássica, mas também o modo de se realizar como psicologia crítica. O eurocentrismo da Psicologia também tem forte presença na “Psicologia Crítica do Brasil”

Além disso, o autor apontou ainda outros espaços de atuação e investimento da profissão que contribuíram para emergência e desenvolvimento de questionamentos, não apenas sobre o alcance da Psicologia em direção às camadas mais populares e subalternas da população, mas para qual direção social, intencionalidade e relações de poder constituem seu saber-fazer profissional. Trata-se das políticas públicas e defesa dos direitos sociais e humanos; da vivência e intervenções de psicólogas(os) em comunidades vulnerabilizadas e instituições voltadas para públicos vulnerabilizados; da participação no movimento de luta antimanicomial e os avanços nos processos de reforma sanitária e psiquiátrica brasileiras. Além disso, cabe registrar a própria história de constituição da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO) que reuniu pesquisadores, docentes, profissionais, estudantes e militantes propondo críticas teóricas, revisões ou redefinições das correntes tradicionais e hegemônicas da Psicologia (LACERDA JR., 2013).

Por outro lado, conforme sinalizamos na introdução deste documento, foi por meio da presença da profissão nos movimentos das reformas sanitárias e psiquiátricas na década de 1970, culminando com o estabelecimento do Sistema Único de Saúde (1990), a efetivação das políticas de saúde mental pós-aprovação da Lei da Reforma Psiquiátrica Brasileira (2001), e a constituição do Sistema Único da Assistência Social (2005), que se observou com maior força o deslocamento da nossa categoria profissional para outros espaços e territórios urbanos periféricos e realidades rurais do país.

A luta pela garantia de direitos promovida por movimentos sociais e pela sociedade civil organizada resultou no fortalecimento das políticas públicas e maior investimento para expansão de serviços e programas, os quais não ficaram concentrados nos grandes centros urbanos, mas foram estendidos aos interiores do país em cidades de menor porte populacional. Esta propagação de equipamentos de políticas públicas aos interiores, com a instalação de serviços da atenção básica em saúde, saúde mental e assistência social, fez com que a Psicologia invertesse ao longo dos anos 2000 seu cenário de atuação. Isso possibilitou a profissão um maior aprofundamento do encontro tanto com a realidade de grupos populacionais que vivem em contextos rurais quanto com os povos e comunidades tradicionais nas periferias das cidades e áreas rurais (MACEDO; DIMENSTEIN, 2011; SILVA; MACEDO; 2017, 2019).

Outro elemento importante que lançou a Psicologia ao encontro com diferentes realidades periféricas do interior do país e populações subalternizadas foi a presença e o fomento de cursos de graduação em cidades de médio, médio-pequeno e pequeno portes populacionais, tanto pelo processo de interiorização das universidades públicas federais, quanto de instituições privadas. De acordo com Macedo e cols. (2018a), dos 562 cursos de Psicologia presentes no Brasil, 354 (63%) funcionam nos municípios do interior, sendo 39 em localidades de pequeno porte (até 49.999 hab.), 70 em médio pequeno porte (50 mil a 99.999 hab.), 140 em médio porte (100 mil a 299.999 hab.), 52 em médio grande porte (300 mil a 499.999 hab.) e 53 em grande porte (maior que 500 mil hab.). Atrelado a isso, em outro estudo que tratou sobre o perfil do estudante de Psicologia no Brasil, Macedo e cols. (2018b) indicou uma maior diversificação deste em termos da condição socioeconômica, raça e etnia, espécie de “popularização” do estudante que tem ingressado nos cursos de Psicologia no Brasil.

Nesse sentido, tomamos esse conjunto de entradas e acontecimentos históricos como importantes dispositivos para produzir deslocamentos em nossa ciência e profissão, deixando-a mais porosa ao encontro de outras configurações sociais nas cidades e territórios rurais, com modos de vida diversos e plurais. Nesses deslocamentos de cenários e territorialidades na formação e na profissão – resguardada as possibilidades de interface, os limites e as diferenças entre certos campos teóricos da nossa ciência –, temos observado maior penetrabilidade nos debates da própria Psicanálise, da Psicologia Social, da Psicologia Social Comunitária, da Psicologia Sócio Histórica, da Psicologia da Libertação, da Psicologia Latino-americana, da Psicologia Institucional, da Psicologia Política e da Psicologia Educacional na acolhida de discussões acerca da crítica feminista e de estudos de gênero, estudos sobre o racismo e teoria interseccional relacionados a sistemas de opressão e dominação. Porém, o fortalecimento desse debate, precisa ser encarado em sua radicalidade na perspectiva de colocar em questão as bases epistemológicas e ético-políticas da própria Psicologia.

Recorremos novamente a Guimarães (2017) para reforçar que, apesar da grandeza de tais perspectivas psicológicas, é preciso tomá-las como ponto de partida e não de chegada ou reafirmação de suas bases epistemológicas. A descolonização do saber e do poder pela Psicologia torna-se condição *sine qua non* para profissionais, estudantes, docentes e pesquisadoras(es) da Psicologia inseridas(os) nas realidades e territórios em que vivem os povos e comunidades tradicionais. Como exemplo, no âmbito da produção do conhecimento em Psicologia acerca desses povos, os estudos são incipientes, sendo impulsionados em nossa

área após a aprovação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNDPCT), voltando-se basicamente para povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, vazanteiros e caiçaras, centrados em grande medida em campos teóricos das chamadas Psicologias Críticas (CARVALHO; MACEDO, 2018).

Desta feita, mas agora inspirados numa expressão benjaminiana, é preciso escovar à contrapelo o processo de construção do sistema-mundo com base no pensamento colonial-moderno, que constitui nossas referências e sistemas simbólicos, epistêmicos e visões de mundo. A Psicologia, mesmo tendo avançado em suas vertentes críticas, muitas delas têm suas bases fundadas em ontologias racionalistas da modernidade, cujas perspectivas epistemológicas, embora críticas, estão orientadas por determinadas verdades eurocêntricas, não alcançando assim a complexidade dos cotidianos dos povos e das comunidades tradicionais.

Para tanto, é preciso buscar norteadores teóricos que foram subalternizados e silenciados ou construí-los para além de uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo do saber (CARBONIERI, 2016). Sabemos o quanto a pluralidade de visões de mundo e de vida com suas realidades históricas diversas, não reduzíveis a uma só matriz de conhecimento e poder, produzem diferentes racionalidades orientadoras de conhecimentos e organização social, política e econômica de grupos, coletividades e populações. Assim sendo, tem surgido nas últimas décadas uma série de discussões e debates de diferentes localidades e fronteiras do globo, denominados de estudos pós-coloniais, subalternos, da descolonização e decoloniais, que buscam problematizar o eurocentrismo na visão de mundo, desconstruir a matriz colonial na produção do conhecimento e nos modos de representar o sujeito e grupos sociais.

Os estudos pós-coloniais surgem na década de 1970, mediante as produções literárias e acadêmicas de escritores/as de origem asiática e africana, que buscam construir um discurso contra hegemônico as concepções eurocêntricas e coloniais enraizadas nas produções de conhecimento e nas visões de mundo vigentes na sociedade, a fim de produzir novas narrativas, a partir da ótica do colonizado e não do colonizador, que denunciem as diferentes formas de opressão e dominação dos povos colonizados, tomando como referência os acontecimentos dados nas ex-colônias inglesas da Ásia e francesas da África do Norte. Tais estudos contam com contribuições de teóricos como Franz Fanon, Edward Said, Stuart Hall, Albert Memmi, Aimé Césaire e do Grupo de Estudos Subalternos fundado pelo indiano Ranajit Guha e com influências de autores pós-modernos e pós-estruturais como Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard (ROSEVICS, 2017). Outro conjunto importante de estudos é o chamado pensamento social crítico latinoamericano onde se

destacam autores que se dedicaram ao tema da libertação e da descolonização. São alguns deles: José Carlos Mariátegui (Peru), Orlando Fals Borda (Colômbia), Paulo Freire (Brasil), Ignacio Martín Baró (El Salvador), Pablo Gonzales Casanova (México), Enrique Dussel (Argentina/México), Bolívar Echeverría (Equador /México) e Silvia Rivera Cuscanqui (Bolívia). Já os estudos decoloniais surgem na década de 1990, com a criação do Grupo Modernidade/Colonialidade, no intuito de oferecer (re)leituras sócio-históricas das relações de colonialidade vigentes na sociedade latino-americana mesmo após o fim da colonização, redirecionando a crítica pós-colonial na América Latina, tomando como referência as particularidades étnicas, econômicas, sociais e culturais do próprio continente. De modo que tal perspectiva defende uma decolonialidade epistêmica, teórica e política das ciências sociais na América Latina no século XXI e têm como principais autores Walter Dignolo, Anibal Quijano, Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres e Arturo Escobar, dentre outros (BALLESTRIN, 2003).

Diante deste rico cenário, como esse debate de crítica às epistemologias eurocêntricas tem chegado à Psicologia de modo a construir outros referentes aos métodos, práticas e teorias que conhecemos em nossa ciência e profissão? Como tal debate tem propiciado novas abordagens que desconstruam as bases modernas de uma humanidade universal e que correspondam à diversidade e heterogeneidade dos modos de viver, criar e produzir dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil?

Ainda que tenhamos aportes teóricos eurocêntricos críticos que indiquem importantes operadores conceituais-metodológicos, que auxiliem em análises contra as formas de opressão no mundo; ou, por outra perspectiva, que tenhamos aportes que afirmam a diferença e processos de alterização ao reportar análises sobre as relações de poder e verdade que constituem sujeitos e coletividades. Como operar tais perspectivas sem cair na invisibilidade dos colonialismos e subalternização da própria diferença a partir do saber, do poder e/ou do ser? Até quando continuaremos a reproduzir a colonialidade do saber mantenedora do *status quo* entre centro e periferia na produção do conhecimento em Psicologia?

Compartilhamos esses questionamentos, pois imaginamos que têm mobilizado pesquisadores, profissionais e estudantes. O convite é para trilharmos por caminhos para, quem sabe, reescrever e indicar a pertinência de desenvolvermos uma outra Psicologia.

É possível propor um giro decolonial na Psicologia que contemple a pluralidade da vida humana?

Para dialogar com essa pergunta, entendemos que é urgente afirmar alguns princípios e posturas ético-políticos e ontoepistemológicas para orientar a profissão junto aos povos e comunidades tradicionais: a) as cosmovisões e seus sistemas simbólicos; b) o território e a produção de subjetividades; c) práticas comunitárias e o entendimento do Bem Viver enquanto alternativas descolonizadoras.

- ***Conhecer a multiplicidade das cosmovisões e interfaces com os sistemas simbólicos que conformam os povos e comunidades tradicionais***

Para aproximar-se da tradicionalidade e dos territórios desses povos é fundamental o conhecer a historicidade, as cosmovisões, os sistemas simbólicos e suas múltiplas determinações.

Um aspecto que deve ser levado em consideração para reposicionar a Psicologia diante dos povos e comunidades tradicionais no Brasil é a pluralidade de cosmovisões que os atravessam. Tais cosmovisões não se centram na produção da vida apenas orientadas pelas racionalidades humanas. Pelo contrário, atribuem dimensões subjetivas a outros entes não humanos, como: os rios, as montanhas, as florestas, os animais, as pedras, as folhas, as ervas, os espíritos antepassados e presentes, incluindo as entidades espirituais. Isso é o que costumamos ouvir das vivências junto a essas pessoas: histórias de relações entre pessoas, desta com os ambientes e destas com os seres abstratos. Portanto, é preciso trazer isso à baila nas nossas elaborações teóricas, rompendo com o menosprezo da ciência que considera como credices e superstições, ou até mesmo fanatismo religioso e manifestações de forças inferiores.

Podemos destacar algumas dimensões que estão presentes nessas perspectivas: concepções filosóficas e espirituais a partir de uma ética do convívio entre distintos seres em distintas formas de “ação” e de “vontade” sobre o mundo; manejo técnico do mundo a partir de modelos não apartados de cultura e natureza; e modos de relação com a diferença, sobre, a princípio, acerca da duração e da finitude da vida (morte e pós-morte) e outras ontologias, cosmogonias e sentidos para existência dos indivíduo e das coletividades.

A Psicologia ancorada ao paradigma moderno é limitada quanto ao diálogo dos efeitos psicossociais ou mesmo na identificação de vetores de subjetivação presentes na relação entre estes povos e os outros entes não humanos aos quais eles estão conectados e relacionados (FERNANDES; CALEGARE, 2018; GALINDO; MILIOLI, 2017). Compreender como estas comunidades se conectam a estes outros entes é base inicial para o

entendimento das relações que esses grupos produzem com seu território e suas vidas. Afinal, as explicações dos fenômenos cotidianos não estão centradas na vida humana individualizada, mas na composição de entendimentos dos sujeitos na relação com seus coletivos, com a natureza e com a espiritualidade.

Como afirma Krenak (2019), para a lógica desenvolvimentista, a natureza, o território e a terra são entendidos como recursos para a produção do progresso civilizatório ocidental. Já para os povos e comunidades tradicionais a natureza expressa-se como: seus parentes, seus ancestrais, pessoas, entes espirituais, extensão de seus corpos e de seu grupo. A natureza como ente, pessoa e extensão do grupo, não pode ser negociada ou apropriada por alguém, afinal ela é parte de um lugar específico de construções coletivas, de relações intersubjetivas entre os sujeitos, a natureza e seus elementos espirituais. Superar o paradigma moderno e compreender que, para estes povos, a subjetividade não é um atributo apenas dos humanos, passa a ser um desafio requerido à Psicologia.

Investir em tais concepções de modo a pensar acerca dos sistemas simbólicos e cosmovisões sem hierarquizá-los, é imprescindível para que se “promova a construção de saberes outros que desloquem desde as fronteiras do conhecimento, o pensamento (ou a racionalidade) do sistema epistemológico eurocêntrico, não porque ele é totalmente inválido, mas porque não dá conta da multiplicidade do que somos” (GUIMARÃES, 2017, p. 265).

Como exemplo, podemos trazer a vivência de Fernandes e Calegare (2018) junto aos povos Tukano do alto rio Negro, no Amazonas, para quem os ambientes são povoados por seres humanos invisíveis, que são sempre consultados para dar-lhes permissão de entrar nesses espaços ou para fornecer-lhes conhecimentos de como viver em harmonia entre eles e com o cosmo. Aliás, essa “licença” pedida a alguém abstrato, antes de adentrar em algum ambiente, tal como rio ou floresta, é prática cotidiana difundida não só entre povos e comunidades tradicionais amazônicas, como entre muitas pessoas da sociedade geral nessa região. Assim, de fato é um grande desafio à Psicologia produzir uma ciência que alcance a realidade vivida por esses povos, pois não temos categorias para pensá-los. Nesse sentido, é importante saber dialogar, acolher e agregar conceitos e categorias próprias ao conhecimento dos povos. As formulações, hipóteses e saberes sedimentados dos povos e comunidades tradicionais sobre os diferentes aspectos da realidade são contribuições fundamentais para psicologia e demais ciências.

Essas distintas perspectivas da realidade são contribuições fundamentais na elaboração de caminhos para os dilemas civilizatórios contemporâneos. Mais do que operarem um conhecimento próprio e local, as formulações e saberes dos povos e

comunidades tradicionais apresentam possibilidades para toda sociedade brasileira, latino-americana e planetária.

- ***O reconhecimento do território na produção de subjetividades dos povos e comunidades tradicionais.***

Atualmente a categoria território não é de todo estranha à Psicologia; porém, foi tomada na profissão sob o crivo das políticas públicas, notadamente pela saúde e assistência social, que apesar da insistência dos seus princípios e pela própria produção acadêmico-científica sobre o tema, ainda vemos a aproximação das profissões acerca desta categoria reduzida ao aspecto geográfico e espacial, em vez de também pensada sob o investimento subjetivo, social, simbólico, afetivo e cultural que atravessa os lugares em que vivem as populações.

A aproximação da Psicologia acerca da categoria território carrega marcas hegemonicamente urbanas. Sabemos que os povos e comunidades tradicionais não estão situados apenas nos contextos rurais. Porém, mesmo em realidades urbanas, diante da complexidade de fatores que constitui as cidades, é preciso colocar em questão que recortes espaciais e modos de vida urbano/urbanidades a Psicologia brasileira investiu ao longo da sua história. Assim, que outros modos de vida e subjetividades deixou passar?

Cabe questionar que urbanidade é esta que afirmam que a Psicologia fundamentou seus estudos. De acordo com Silva (2017), a Psicologia apresenta-se como uma ciência que se pressupõe urbana, mas que indica dificuldades, tanto na realidade urbana quanto na rural, de realizar uma análise dos processos subjetivos na relação com seus territórios. A autora afirma que a Psicologia produziu ao longo do tempo um conhecimento desterritorializado, ancorado por pressupostos de uma subjetividade abstrata e universalizada, que operada por uma racionalidade moderna que busca homogeneizar os processos subjetivos a um único parâmetro de ser e existir. Mesmo na realidade urbana, dita como horizonte de trabalho da Psicologia, foi negado a diversidade de estratos que compõem o território das cidades, suas bordas e marginalidades.

Com base nessa problematização é que podemos derivar a idéia de que a Psicologia se constituiu historicamente sob a análise de fenômenos psíquicos ou até mesmo de produções subjetivas sem encarná-las nos territórios e espaços cotidianos, fomentando um conhecimento, por vezes, alheio à realidade dos acontecimentos históricos, dos territórios e dos espaços-tempos da vida social. Assim, a autora defende que precisamos compreender a

subjetividade configurada no espaço segundo os estratos de tempo que o atravessam, seu uso e relações com a vida e dinâmica socioambiental, pela participação das pessoas em sua constituição, tudo isso segundo a heterogeneidade dos grupos sociais nas mais diversas dimensões (SILVA, 2017).

Tais limitações aos mesmo tempo ontoepistemológicas e, por conseguinte, teórico-metodológicas, certamente que levam a um enviesamento das análises e compreensões da profissão acerca dos povos e comunidades tradicionais que vivem tanto em áreas urbanas quanto em contextos rurais, sob o viés de teorias eurocentradas. A hegemonia do modelo de urbanidade propaga compreensões dicotômicas que de forma antagônica segmentam as produções do campo e da cidade, ou quando permitem seu encontro é para submeter a primeira à lógica da segunda. Na opinião de Tassara e Ardans-Bonifácio (2008), este processo de colonização do urbano ao rural adentra ao projeto civilizatório moderno, que tem na urbanidade seu modelo de sociedade e propaga um modo de produção econômica e cultural que arbitrariamente se apresenta como regra as outras formas de existência, no caso para as comunidades rurais e tradicionais.

Para Carneiro (2012), em desacordo com os estudos da Sociologia Rural clássica, que amparada em um discurso desenvolvimentista previam a diluição dos contextos rurais com o avanço da urbanização, o que acontece no momento atual é a reconfiguração do território rural na relação com outros elementos como: os tecnológicos, o acesso aos direitos e a mobilidade entre a cidade e o campo que faz emergir uma outra caracterização do rural. Um rural não apenas atrelado ao trabalho agrícola, mas permeado por outras práticas, atividades, relações que desmistificam o território do campo como local distante, isolado e atrasado. Para Silva (2017), estas cisões nos levam a formações normativas que impedem de pensar tais territórios como *continuums*, pelos quais campo e cidade ou rural e urbano não se reduzem um ao outro, mas se atravessam em suas especificidades e produzem subjetividades encarnadas no espaço. Isso significa que é importante considerar os processos de subjetivação que se combinam nos espaços do campo e da cidade, articulando ruralidades e urbanidades forjadas num contexto geográfico, histórico, ideológico e político que marcam a relação rural-urbano no Brasil. É sob este aspecto que Calegare (2017) insiste na necessidade de pensar a partir de categorias como urbanidades e ruralidades (ou florestalidades), pois há peculiaridades na qualidade dos processos em cada urbano e rural que precisam ser consideradas pelos profissionais de Psicologia ao atuarem nesses campos.

A complexidade e os múltiplos atravessamentos e determinações que constituem os contextos rurais e urbanos, resguardadas suas particularidades, diferenças e intersecções, não

podem ser ignorados pela Psicologia. Atentar para tais aspectos implica considerar a co-constituição entre sujeito e território, tomando um e outro como encarnados por diferentes dinâmicas sócio espaciais, tramas históricas e relações de força macro e micropolíticas, as quais produzem subjetividades, modos de vida e sociabilidades. Além disso, supõe também olhar para as fronteiras, para aquilo que está nas margens e que rivalizam contra a produção hegemônica dos modos dominantes de ocupação e vida urbana. A presença dos povos e comunidades tradicionais em áreas urbanas ou periurbanas das capitais e grandes centros urbanos no país, a exemplo de inúmeras comunidades indígenas, populações quilombolas, povos de terreiro, pescadoras(es) artesanais, dentre outros, faz com que os territórios onde vivem sejam alvos de disputas e interesses econômicos. Isso resulta em conflitos fundiários, ordens de remoções ou desapropriações por pressão do setor imobiliário, da construção civil e de outros setores da economia que pressionam o Estado por infraestrutura para escoamento de produção ou por acesso a recursos naturais. Ou ainda por conflito cultural e de intolerância étnico-racial e religiosa, a exemplo dos atos de violência e perseguições aos povos de terreiro, envolvendo assassinatos e destruição de santuários.

Nos contextos rurais, os conflitos agrários e socioambientais em decorrência da grilagem e invasão de terras, a expansão desenfreada do agronegócio na produção da soja, da cana-de-açúcar, do eucalipto e da pecuária, acompanhado das ações das mineradoras e projetos de infraestrutura (rodovias, hidrelétricas, barragens), têm pressionado os territórios dos povos e comunidades tradicionais. Isso tem gerado perseguições, ameaças, violência e morte de dirigentes sindicais rurais, religiosos e lideranças (CPT, 2018).

Mas há outros tipos de violência que atingem os povos e as comunidades tradicionais que não podem passar despercebidas nessa discussão. Trata-se da prática do racismo institucional, fruto de racismo estrutural que orienta a formação social brasileira presente nas instituições e serviços das políticas públicas, ao hierarquizar e estabelecer oportunidades diferenciadas para o acesso a direitos em razão da raça (ALMEIDA, 2018). Há também a própria violência contra as mulheres trabalhadoras rurais, que vivem no campo, na floresta, extrativistas, agricultoras, catadoras de coco babaçu, seringueiras, pescadoras, marisqueiras, dentre muitas outras, ou que vivem nos contextos urbanos e são vítimas de violência. Muitos estudos indicam que mulheres que vivem em contextos rurais, e/ou em comunidades tradicionais, são ainda mais submetidas a agressões físicas, sexuais e psicológicas, se comparado ao meio urbano (VASQUEZ, 2009). Neste caso, qualquer ação que objetive erradicar essas formas de violência e outras mais, precisam considerar as múltiplas dimensões que se inter cruzam, tendo a territorialidade como ponto de partida, pois é onde se expressa

tais determinações, inclusive quanto ao acesso aos serviços. O isolamento e a baixa oferta de serviços e ações das políticas públicas e de promoção da equidade, realidade de muitos povos e comunidades tradicionais no país, acabam por ajudar na reprodução dos índices de violência contra as mulheres e a impunidade dos agressores (BRASIL, 2011).

Por tudo isso, nossa profissão precisa avançar no entendimento de território de modo a considerar esse conjunto de elementos em suas complexidades quer seja em áreas urbanas, periurbanas e rurais. Desta feita, é importante estabelecermos ligações entre a relação desses povos com seus territórios de vida, de modo a reconhecer e fortalecer juntamente com esses povos e os movimentos sociais do campo e da cidade a luta pelo direito ao território, à reforma agrária, ao reconhecimento identitário de povos tradicionais, ao direito à expressão religiosa de matrizes afro e indígenas e a luta por direitos coletivos.

Mas não podemos ignorar o quanto esses debates acabam situados como periféricos e pouco presentes na Psicologia; portanto, precisam ganhar mais corporeidade enquanto dimensão ontoepistemológica e teórico-metodológica na profissão. Como afirma Belarmino et. al (2016), o direito à terra deve ser um debate que a Psicologia tem que encampar para pensar as condições de saúde e saúde mental das pessoas do campo. No caso dos povos e comunidades tradicionais, além do direito à terra as discussões sobre raça e etnia também se apresentam como base para compreender os modos de viver, as violências e os enfrentamentos cotidianos experienciados por estas comunidades para manter suas tradições e suas formas de vida.

Estas duas categorias (terra e raça-etnia), a depender da lente teórico-analítica, podem até ser analisadas separadamente, porém, é fundamental considerar que elas caminham juntas nas estratégias de dominação de uma elite nacional que carrega consigo a concentração da terra e, por meio de uma ideologia racista, impõe sua crença, estética e moral como símbolo do civilismo para que todos devam seguir para serem integrados ao Estado brasileiro e serem considerados humanos e tenham seus direitos reconhecidos (FERNANDES, 2016). A integração destas duas categorias à dominação pode ser observada na afirmação de Martins (2009, p.66) sobre a posse da terra no regime das sesmarias: “[...] só podia tornar-se senhor de terras quem fosse branco e livre, e até uma certa época católico. Havia uma interdição racial e religiosa no acesso à terra”. Este regime branco cristão dos senhores detentores de propriedades perpetuou-se com a Lei de Terras de 1850, como a primeira legislação fundiária que legalizava a aquisição da propriedade por meio de sua compra e venda. Esta lei atuava como uma estratégia perversa que impossibilitava a negros, índios e brancos pobres o acesso à terra.

O direito à terra para os povos e comunidades tradicionais passou a ser um direito básico, conforme Constituição Federal de 1988 e Decreto n.º 6.040/2007, que deve ser garantido para que os mesmos tenham acesso aos seus territórios, pois a terra para estes grupos não significa uma propriedade ou recurso de exploração, mas o seu próprio viver e sentido na relação com seu grupo e com seu mundo. O modo com que os povos e as comunidades tradicionais organizam sua vida social questiona a ordem do capital e as racionalidades da colonialidade, já que a terra não se apresenta como propriedade individual, mas como território coletivo, de uso comum, de produção de relações e experiências coletivas em forma de trabalhos comunitários. A terra é vivida como natureza integrada à vida humana, como uma relação indissociável da experiência no mundo, que serve aos povos como modo de interpretar e compreender os acontecimentos que os cercam. Para os povos tradicionais, a terra como território está para além de uma propriedade mercantilizada, é espaço investido de desejo e afeto, o qual não pode ser substituído por outra terra qualquer, já que sobre ela são construídos ritos, mitos, ciclos de trabalho, saberes cotidianos, tradições e ancestralidades (DIEGUES, 2008).

Assim, no entendimento da importância da terra, do território e dos processos coletivos cotidianos, na relação com as cosmovisões e as tradições dos povos tradicionais, que a luta destes povos estão para além do direito humano enquanto uma categoria que assegura os direitos individuais. Os projetos de sociedade propostos pelas comunidades tradicionais atribuem à natureza a produção de suas formas coletivas de vida e esta ganha uma importância central para as suas existências. A natureza é experienciada como uma entidade com vida própria e os entes ligados a ela guiam práticas, decisões e interpretações destas comunidades. Como aponta Quijano (2014), longe do discurso desenvolvimentista do capitalismo global, as comunidades tradicionais produzem seus modos de vida de forma localizada junto à natureza e seus entes. Portanto, para manterem-se vivos em suas tradições, seus ritos e seus modos de organização sociais e políticas, o direito à natureza apresenta-se como luta que deve ser encampada por estes grupos. A natureza, os rios, as montanhas, as florestas, os desertos, adquirem atributos pessoais, como espaços coletivos da experiência, como referimos anteriormente, que devem ser garantidos como sujeito jurídico, portanto, de direito, para além do humano.

Este debate é o que Santos e Chauí (2014) vão chamar de direitos humanos contra hegemônicos. Direitos emergentes dos territórios marginalizados do mundo global que querem assegurar como sujeitos jurídicos a natureza e as formas coletivas de trabalho e uso do território. Para os povos e comunidades tradicionais a luta por direitos está para além da

lógica colonialista moderna, que compreende que o único sujeito assegurado de direitos é o humano em sua forma individualizada. O que as comunidades tradicionais apresentam são outros projetos comunitários e coletivos para vida social, que entendem que os processos de emancipação estão para além do indivíduo humano, restringir a garantia dos direitos a esta determinada concepção de humano é segregar os sujeitos de seus coletivos e da natureza que os produz e os faz viver.

Em suma, o conceito de território auxilia a pensar uma Psicologia que não busca cindir a vida e as realidades das comunidades, ao contrário permite a produção de alianças, de práticas cooperativas que buscam no entendimento das sinergias presentes no território pensar e repensar sua atuação. Como afirma Santos (2005), o território como conceito puro é uma herança abstrata da geografia moderna; é a forma de uso do território que determina suas relações, atividades e significações. O território deve ser compreendido no modo como ele é apropriado pelos sujeitos, como uma prática que traduz para seu espaço, sentidos e significados.

Como referimos no início deste tópico, esta questão do espaço na formação da subjetividade não se apresenta como uma problemática recente para a Psicologia (SILVA, 2017). O que é reposicionado é o modo como nossa ciência e profissão vai compreender este espaço agora como espaço vivo e de movimento, manuseado e usado pelos agentes que nele estão inseridos. Assim, o território é o espaço usado, apropriado que sustenta o cotidiano e suas relações de classe, gênero, raça/etnia, geração, religiosidade, sexualidade, que são atravessadas por hierarquias de poder que fazem dele um lugar de disputa. Disputas que vão forjar as relações entre os variados grupos sociais que ocupam o território e os sujeitos que são atravessados por estas relações constituintes da vida social. Portanto, o território é feito de disputas e conflitos que abarcam uma complexidade de dimensões: econômicas, políticas, históricas, ecológicas, simbólicas, afetivas, que não podem ser reduzidas a um destes elementos. As disputas estabelecidas no território é o que permite seus movimentos, tensões, continuidades e subversões, já que é nele que os sujeitos e seus coletivos concorrem para que seus valores, crenças, recursos e projetos de sociedade sejam visibilizados e garantidos (SANTOS, 2005).

O território não se apresenta como lugar estanque e produzido apenas por continuidades, mas por uma imersão de relações sobrepostas que busca consolidar seus projetos políticos ou romper lógicas de reprodução da vida que impedem outras propostas de vida e existência se expressar. Estes espaços de sobreposição entre grupos e sujeitos ao território é o que podemos definir como territorialidades, ou seja, os modos diversos com que

os grupos e sujeitos manuseiam o espaço e expressam suas formas de apropriação que possibilitam continuidades, construções e invenções dos modos de viver (SILVA, 2017). Portanto, o território é constituído por uma variedade de territorialidades que podem definir fronteiras, compartilhar espaços e mesmo borrar os limites postos no lugar, inclusive entre os povos e comunidades tradicionais.

Esta variedade de territorialidades em disputa é o que Haesbaert (2004) define como multiterritorialidades, que promovem encaixes, formam hierarquias e relações de poder que condicionam suas expressões cotidianas. No caso das comunidades tradicionais, seus territórios são definidos por territorialidades do: agronegócio e da agroindústria que angariam o espaço nas comunidades em busca de lucro; as territorialidades do Estado com suas obras públicas, ou suas políticas de conservação, que marginalizam as comunidades; e as próprias políticas públicas, que por meio de suas disposições político-jurídicas, alteram a forma com que as comunidades tradicionais concebem o seu território.

As ações do Estado nos territórios tradicionais, por meio de grandes obras, bem como, pelas políticas públicas não se desenvolvem apenas por meio da reprodução de seus objetivos institucionalizados. Se concretizam a partir de uma série de intervenções nos mais distintos âmbitos da vida dos povos, frequentemente, modificando completamente seus modos de vida e trazendo inúmeros impactos negativos irreversíveis do ponto de vista da reprodução social e do meio ambiente. São empreendimentos que trazem muitas contradições, restrições e violência a esses povos. Instauram-se, assim, campos de disputa, usos diversos de seus instrumentos e equipamentos aos variados atores sociais, grupos e instituições presentes neste território, que por meio destes instrumentos reinventam, reproduzem e/ou atualizam sua realidade. Estas várias sinergias e territorialidades em confronto são intensificadas quando as comunidades se organizam na luta pela garantia de seus direitos, e promovem processos de desterritorialização sobre seu próprio chão, ou melhor dizendo, como afirma Haesbaert (2004), processos de reterritorialização. O autor propõe a desconstrução do conceito de desterritorialização, como um mito que serve para legitimar o mundo global sem barreiras, fluído em consonância com a fluidez do capital financeiro. Para além da desterritorialização, que descaracteriza os territórios, a reterritorialização é a reapropriação do lugar, tanto simbólica, quanto materialmente por sujeitos, grupos e coletivos, que destituídos de seus territórios, produzem sobre o lugar em que estão, ou a que irão, novas ordenações simbólicas, subjetivas e materiais.

A Psicologia e, particularmente, as(os) psicólogas(os) que atuam junto os povos e comunidades tradicionais precisam, portanto, estarem atentas(os) a esse conjunto de

dinâmicas territoriais e os processos de subjetivação aí implícitos, de modo a: contribuir para a permanência dos seus modos de vida; resistir frente às tentativas de burocratizar seu viver e atentar sobre suas vidas; e fortalecer suas estratégias e formas de reescrever sua história e reapropriar-se de suas terras por meio de suas memórias, narrativas, expressões culturais, atividades de trabalho e participação política junto às políticas e as estruturas do Estado.

▪ ***O Bem Viver enquanto alternativas descolonizadoras.***

O conjunto dos povos tem desenvolvido muitas estratégias e formas de organização para o enfrentamento da colonialidade. Nos mais diferentes âmbitos de sua existência social, os povos latino-americanos têm tecido, a partir de suas bases, possibilidades alternativas de vida. São práticas pessoais, comunitárias e coletivas que vão concretizando outro sentido histórico para além da colonialidade. Esse sentido histórico descolonizado tem sido nomeado de Bem Viver.

O debate sobre quais os caminhos possíveis para o conjunto de povos do Brasil e da América Latina tem sido cada vez mais intenso. A construção de uma forma alternativa nas relações sociais e com o meio ambiente na produção e reprodução da vida tem sido uma preocupação constante em diferentes espaços, fóruns, comunidades, movimentos sociais, entidades e espaços de governo. A partir do acúmulo desses inúmeras práticas e ideias, tem ganhado cada vez mais força o conceito do Bem Viver.

Esse termo vem sendo resgatado pelo equatoriano Alberto Acosta, a partir do conceito de origem *kíchua*, *sumak kawsay*, em que *sumak* significa belo, bonito, precioso, excelente; e *kawsay* significa vida (ACOSTA, 2016). Assim, na tradução ao espanhol e ao português se adotou Bem Viver. Explicaremos posteriormente a que esse conceito se refere, mas adiantamos que: “o Bem Viver é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza” (ACOSTA, 2016, p. 24). Representa, portanto, uma alternativa vinda dos povos e comunidades invisibilizados, marginalizados, excluídos ou até mesmo dizimados no processo colonial, que indicam outras formas de organização social, práticas políticas, desenvolvimento e modo de vida baseados em direitos humanos e direitos da natureza de modo integrado.

Assim, entendemos que conhecer as principais linhas e consensos em torno dessa noção seja muito importante para as(os) psicólogas(os) que atuam com povos e comunidades tradicionais, pois representam uma alternativa genuína ao modelo colonial e expressa-se como modo de vida nas comunidades.

O Bem Viver é um pensamento que tem uma presença central do pensamento indígena. Ao longo de suas histórias, povos indígenas de todo continente foram desenvolvendo modos de vida e noções ético-filosóficas de um ideal de vida em comum. Exemplos conhecidos dessas tradições são os termos os *sumak kawsay* (em kichua) e *suma qamañ* (em aymara), desenvolvidos pelos povos do altiplano em países como Equador, Peru e Bolívia. Para os povos guarani, esse ideal de vida é chamado *tekoa porã*. No caso africano, tem sido bastante difundido o termo vindo da filosofia africana *ubuntu*, que significa “eu sou porque nós somos”.

Essas diferentes tradições e modos de expressar seu ideal de vida carregam em comum a proposta de uma relação integralizadora do ser humano com a natureza. A dimensão ecológica da realidade aponta para o caráter indivisível da natureza, na qual os seres humanos são parte dessas relações e onde a espiritualidade ancestral dá significado ao mundo. Os animais, as plantas e demais elementos da natureza participam de um cosmos vivo, onde a consciência e conhecimento do mundo não é exclusividade humana. É um cosmos habitado por perspectivas vindas de múltiplas presenças, uma comunidade de muitos seres, visíveis e invisíveis. Bem Viver é saber co-habitar o mundo com diferentes seres e com eles tecer junto a realidade comum.

Outro aspecto importante defendido por essas tradições é o caráter comunitário do Bem Viver. A comunidade e o conjunto de relações entre os seres humanos deve ser pautada por uma ética de igualitarismo e divisão equânime da riqueza socialmente produzida por todos. Deve haver, portanto, um senso de complementaridade e de uso compartilhado dos bens produzidos. A visão comunitária do Bem Viver também indica que a comunidade deve ser soberana na decisão dos seus próprios caminhos e na intervenção sobre os recursos que ela utiliza para reprodução de sua vida social. Qualquer obra ou processo de transformação nos ecossistemas nas quais comunidades estão inseridas devem passar pela avaliação e aprovação da comunidade, sempre respeitando suas formas próprias de gestão coletiva da vida comum.

Dito isso, podemos afirmar que o Bem Viver é uma noção complexa e heterogênea, formada por uma diversidade de pensamentos e experiências sociais de muitos grupos. De maneira inicial, é possível dizer que o termo Bem Viver se refere a um sentido histórico para o viver humano e não humano que confronta diretamente a noção de desenvolvimento na sociedade capitalista. Segundo a visão eurocêntrica sobre o termo, desenvolvimento seria sinônimo de crescimento econômico baseado no lucro, como ideia de progresso linear e perpétuo, em uma perspectiva antropocêntrica com separação radical entre humano

(capacidade de explorar) e natureza (recursos a serem extraídos). O Bem Viver é, antes de mais nada, um conjunto de práticas, conceitos e concepções que sintetizam propostas alternativas a essa noção de desenvolvimento. Nesse sentido, podemos afirmar que é uma proposta alternativa ao projeto de colonialidade e, portanto, é um projeto de descolonização da sociedade moderna. Há muitas formas de se conceber o que é Bem Viver, são muitas as linhas de pensamento e fontes que o compõem. É possível localizar alguns aspectos históricos, ético-filosóficos e de práticas sociais que ajudam a compreender a multiplicidade do Bem Viver.

As raízes do pensamento do Bem Viver estão localizadas nas tradições das utopias latino-americanas. O pensamento e a prática das utopias latino-americanas remontam ainda ao período inicial da colonização, onde um dos significados da concepção de Novo Mundo era de sentido utópico de um mundo idealizado, de possível paraíso ou de terra sem males a ser alcançada. Nesse sentido, foi paradigmática a experiência das missões jesuíticas junto aos povos guaranis na região sul do continente latino-americano durante todo Século XVII. A tradição utópica latino-americana também esteve presente na vida de líderes políticos e idealizadores de uma América Unida em torno dos mesmos valores. Simon Bolívar (1783-1830) foi um deles. Líder militar e político que lutou pela independência de diversos países, defendendo a ideia utópica de uma América Latina unificada em uma grande federação de nações soberanas. Outro grandioso líder que defendeu a formação de uma grande unidade de nações no mundo ibero-americano foi o cubano José Martí (1853-1895), considerado o grande herói da independência de Cuba, defendia a criação utópica de *Nuestra América*, uma união continental formada pela síntese dos povos constituintes da América Latina.

A tradição utópica latino-americana também é formada pela religiosidade messiânica presente em diversos movimentos ao longo da história, como a revolta de Canudos e do Contestado, as duas maiores experiências messiânicas do Brasil. A presença de uma liderança carismática e profética e a busca por um mundo utópico – mundo sem pecados, uma nova Jerusalém – onde todos vivam em condição de igualdade caracterizam o messianismo brasileiro. Por fim, a tradição utópica latino-americana tem uma contribuição fundamental da Teologia da Libertação. A partir do movimento contra a opressão e pela libertação dos povos e da opção pelos pobres, a Teologia da Libertação é um movimento religioso contemporânea que reatualiza a tradição utópica latino-americana através do diálogo entre diferentes tradições cristãs e não cristãs com o pensamento utópico de tradição marxista. O Bem Viver, enquanto um pensamento e uma práxis utópica, é atravessado de maneira central por esses elementos da tradição utópica da América Latina.

Um último aspecto a ser ressaltado é o caráter político organizativo do Bem Viver. As propostas de Bem Viver são construções históricas desenvolvidas a partir das organizações comunitárias, movimentos sociais e populares de distintos países e territórios. São propostas em movimento, realizadas por diferentes atores. Movimentos sociais indígenas de inúmeras localidades têm construído a proposta de Bem Viver em diálogo com outros movimentos de luta por terra, pelo fim do racismo, da homofobia, do patriarcalismo e pela garantia dos direitos humanos. A luta histórica de diferentes movimentos de trabalhadores, a organização de partidos e sindicatos na cidade e no campo, os movimentos ambientais e ecológicos, assim como iniciativas na área do conhecimento acadêmico, são forças sociais que também contribuem para a formulação do Bem Viver. É no contexto de uma sociedade plural e democrática que se torna possível aos povos indígenas desenvolverem suas perspectivas próprias de mundo.

O Bem Viver pode trazer uma dimensão macropolítica de política de Estado. Exemplo disso são as constituições do Equador (de 2008) e da Bolívia (de 2009), que trazem os conceitos andinos de Bem Viver para o centro de suas elaborações. A partir das cosmovisões andinas, as cartas de leis aprovadas defendem a reciprocidade e complementaridade com os direitos da natureza, que se elevam ao patamar dos direitos humanos. Elementos naturais – como a água – deixam de ser considerados recursos e passam a ser tratado como fonte da vida e sujeito de direitos. A essa amplitude das leis que busca incluir a visão utópica do Bem Viver, Acosta (2016), um dos principais formuladores das políticas de Estado do Equador, traduz como: capacidade de imaginar outros mundos.

Em suma, o Bem Viver se caracteriza como uma proposta de um projeto civilizatório descolonizado para os povos no Brasil e América Latina. Podemos dizer que no horizonte do Bem Viver encontramos a possibilidade de uma sociedade alternativa ao capitalismo, não-exploradora dos recursos naturais, não racista e não sexista. Uma sociedade plural onde a memória histórica dos povos em suas diferentes trajetórias, perspectivas de mundo e tradições ancestrais estão presentes e em constante diálogo. E onde a relação entre humano (cultura/sociedade) e natureza (meio ambiente/ ecossistemas) se constitui a partir de epistemologias, espiritualidades e concepções de mundo muito diversas.

Como nos sintetiza Quijano (2012), o Bem Viver será uma realização efetiva quando práticas democráticas forem efetivas, revelando um outro modo de existência social, com horizontes históricos de sentido próprios, radicalmente alternativos à colonialidade eurocentrada.

Objetivamos neste segundo eixo propor novos referentes ético-políticos, ontoepistemológicos para a profissão de forma que suas concepções teórico-metodológicas tornem-se mais sintonizadas com os modos de vida, a relação com o território e a luta por direitos dos povos e comunidades tradicionais no Brasil e na América Latina. Para tanto, reconhecer os limites dos conhecimentos da Psicologia para a atuação junto a esses povos passa ser um primeiro passo para refazê-la, ao encontro das tradições, conhecimentos e modos de viver dessas comunidades. Estes limites são apontados como possibilidades de invenção de práticas que tenham na justaposição e trânsito de saberes e métodos para construção de conhecimentos conjuntos, sem recair no risco de novos colonialismos. Como afirma Cusicanqui (2015), a justaposição de saberes pode ser entendida como uma prática descolonizadora que não objetiva aglutinar, ou homogeneizar os conhecimentos que se apresentam dispostos na realidade das comunidades no encontro com os saberes técnico científicos. Propõem que estas realidades possam co-habitar espaços, conjugar formas que ora incorporam, ora negam e subvertem as lógicas coloniais às necessidades dos povos tradicionais.

Justapor saberes é construir uma proposta de mundo na qual a diversidade de conhecimentos e modos de interpretar a realidade possam conviver e produzir novas formas e vidas, sem a instauração da racionalidade colonizadora que para existir deve anular ou subjugar os saberes de outros grupos (GROSFOGUEL, 2016). Assim, a justaposição de saberes não busca o sincretismo, mas a ética do existir em composição com o outro, sem anular suas diferenças e potências. Por isso entende-se como uma orientação decolonial no sentido de almejar a construção dos conhecimentos em convivência e alianças (GUIMARÃES, 2017).

A justaposição de saberes agencia um plano de contradições e conflitos, que fogem ao desejo de um globalismo homogeneizante de fusão linear das diferenças, e expressam-se como tentativa de grupos e comunidades traduzirem para o seu território práticas que co-habitam, por vezes, de formas dissonantes, experiências locais e conhecimentos e expressões simbólicas globais.

Nossa aposta ético-política é que atentar para as cosmovisões e seus sistemas simbólicos, o território e a produção de subjetividades; as práticas comunitárias e o entendimento do Bem Viver enquanto alternativas descolonizadoras, tais aspectos podem nos

dar pistas importantes não apenas para fazer a crítica à Psicologia, mas, principalmente, decolonizar nossa ciência e profissão.

VERSÃO CONSULTA PÚBLICA

EIXO 3: Indicações ao exercício da(o) psicóloga(o) ou elementos para a atuação junto às comunidades tradicionais

Diante da dinâmica histórica e posição de resistência dos povos e comunidades tradicionais no passado e no presente, com a expansão capitalista e seu modo próprio de conhecimento do mundo e suas epistemes, torna-se necessário ao exercício e atuação profissionais das(os) psicólogas(os) ações compromissadas ético-politicamente com as especificidades dos povos e comunidades tradicionais, que culmina na realização da ciência e da profissão aliada a estas realidades. Alianças estas que promovam uma Psicologia que seja construída nas comunidades e não para as comunidades, mais em ações de acompanhamentos psicossociais do que de intervenções psicológicas.

Para tanto, apresentamos um apanhado de proposições, posturas, ferramentas teórico-técnicas e entradas possíveis de como podemos fortalecer tais alianças entre a(o) psicóloga(o) e os povos e comunidades tradicionais no Brasil e na América-Latina.

Compromissos ético-políticos para uma atuação profissional

Nós queremos o território para nascer, viver, germinar e morrer

Dona Dijé⁷

As(os) profissionais de Psicologia, cujo Código de Ética pauta a valorização e afirmação do direito à autonomia e à diversidade de estilos de vida individuais e coletivos, precisam considerar tal direito aos povos e às comunidades tradicionais. Considerar a história das organizações de suas comunas; insurreições e conjuras; agências de cuidar de si; da manutenção de sua cultura e saberes; dos recursos de autovalorização e de criação de instância de pertencimento; de assunção e de reconhecimento de si mesmo, promoção de solidariedade, saúde, espiritualidade e religiosidade, são condições importantes para firmar nossas alianças ético-políticas com esses povos.

Para este compromisso cabe a(o)s profissionais revisitar a Psicologia e suas raízes históricas como ciência e profissão, conforme alertamos no eixo anterior. Nesse sentido não

⁷ Mulher, negra e quilombola foi uma das fundadoras Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB). Tomou posse no Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais em 2018, mas, infelizmente, veio a falecer três dias depois na sua Comunidade Quilombola de Monte Alegre, no estado do Maranhão (CNDH, 2018).

podemos jamais esquecer que é sabido que “[...] a Psicologia brasileira se posicionou como cúmplice do racismo contra os povos indígenas e negros, tendo produzido conhecimento que o legitimasse, validando cientificamente estereótipos infundados por meio de teorias eurocêntricas discriminatórias, inclusive por tomar por padrão uma realidade que não contempla a diversidade brasileira” (CFP, 2017, p. 75).

A avaliação de que a Psicologia se mantém ainda conivente com a perpetuação desse olhar pode significar uma mudança na formação profissional. Quando, em 2002, a Comissão Nacional de Direitos Humanos lança a campanha *O Preconceito Racial Humilha, A Humilhação Social Faz Sofrer* (CFP, 2017) e o CFP publica a Resolução nº18/2002, que estabelece normas de atuação para as(os) psicólogas(os) em relação ao preconceito e à discriminação racial, temos, na nossa categoria, o compromisso da formação do psicólogo sensível às questões dos grupos sociais não-brancos (negros, indígenas e populações tradicionais).

As(os) psicólogas(os) precisam se compromissar em fazer conexão do seu trabalho com as comunidades tradicionais, por exemplo aquelas de terreiro de Candomblé, Umbanda, Batuque, Jurema, Terecô, Casas de Xangô, Tambor de Mina, Xambá, Reinados, Congadas, Marujadas, Caboclinhos, Quilombolas, Indígenas, Extrativistas, Ribeirinhas, dentre outras elencadas no Eixo I deste documento. Tais comunidades sustentam e revitalizam seus saberes tradicionais por meio de seus ancestrais e antepassados, como por exemplo os minkise, orixás, voduns (divindades dos povos de tradição Bantu, Yorubá e Jeje, respectivamente, cultuadas nos terreiros afro-brasileiros), os encantados da Jurema, caboclos (ameríndios), entidades, benzedeadas/os, erveiras/os, raizeiras/os, parteiras. Esses constituem espaços e agências de cuidar de si, das coletividades e do território.

Firmar um compromisso ético-político na Psicologia nessa direção é um passo importante para que a atuação da ciência e profissão traga importante contribuição à emancipação, desenvolvimento e fortalecimento desses setores historicamente marginalizados, excluídos, submetidos à invisibilidade, alvos do racismo epistêmico, submetidos à violência e ameaçados de extermínio. O alerta de Ciro Xavier Martins, caçara, ex-morador da Cachoeira do Guilherme, Iguape, atualmente morador do Guaraú, Peruíbe, de que “Hoje nossa cultura está acabando. Estamos sendo enterrados vivos culturalmente” (VERSOLATO & GOMES, 2016, p. 34) e de muitos outros representantes de povos e comunidades tradicionais no Brasil e na América Latina foi dado. Precisamos, portanto, aprender com os povos e comunidades tradicionais para frutificar o diálogo e o trânsito entre os saberes a fim de revisitar nossas referências teórico-práticas para criar outras, e assim

firmar essas importantes alianças e fazer ecoar seus modos de existência e organização, bem como participar e apoiar suas lutas em defesa dos territórios, da biodiversidade e do patrimônio cultural dos nossos povos.

O que são e onde estão os saberes tradicionais?

São vastos os saberes dos povos e comunidades tradicionais. Mas o que são os conhecimentos tradicionais? Em termos jurídico-normativo, o inciso II do artigo 2º da Lei n.º 13.123/2015 os define como: “[...] informação ou prática de população indígena, comunidade tradicional ou agricultor tradicional sobre as propriedades ou usos diretos ou indiretos associada ao patrimônio genético” (BRASIL, 2015b). Entretanto, tais saberes vão muito além do uso associado a recursos genéticos de espécies vegetais, animais, microbianas ou espécies de outra natureza. E são detidos por muitos outros segmentos além dos citados na Lei n.º 13.123/2015. Como defendem Diegues e Arruda (2001, p. 31), trata-se do

[...] conjunto de saberes e saber-fazer a respeito do mundo natural e sobrenatural, transmitido oralmente, de geração em geração (...) há uma interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social. (...) não há uma classificação dualista, uma linha divisória rígida entre o ‘natural’ e o ‘social’, mas sim um *continuum* entre ambos.

Em quais locais as pessoas que os detêm estão? Conforme o reconhecimento do Ministério da Justiça e Cidadania, da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, e da Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, tais tradições se apresentam em todo o país, com forte ligação territorial: em casas, “terreiros”, “roças”, “barracões”, “reinados”, “irmandades”, comunidades rurais e urbanas de todos os tipos, onde são vivenciados valores de organização coletiva e tradições (BRASIL, 2016).

As(os) psicólogas(os) podem encontrar as comunidades tradicionais nos bairros periféricos de grandes cidades, em bairros de cidades pequenas e na área rural. Estes territórios podem ser habitados por empregadas domésticas, lavadeiras, babás, garis, pequenas(os) comerciantes, artesãs(os), operárias(os), lavradores, camponeses, pescadores, pajés, desempregadas(os), mulheres e homens da periferia social e política das cidades e do campo. Não obstante, se considerarmos o avanço que houve das lutas pelo direito à cidade, acompanhado da ampliação e interiorização das políticas públicas na reorganização dos fluxos entre a cidade e o campo, a exemplo da melhora do nível de escolaridade dos sujeitos, percebe-se que uma maior presença de representantes desses territórios, apesar de ainda pequena, adentrou às escolas formais, técnicas e universidades, o que já representa uma

legitimidade de discurso próprio desses povos. Tal presença tem produzido encontros potentes com aquelas(es) que portam conhecimentos sobre a vida e o mundo, o ser e o viver coletivamente e em inter-relação com o outro imanente e transcendente, contemplados, simultaneamente, em suas práticas cotidianas, religiosas, espirituais e no trabalho, produzindo assim novos territórios entre os saberes e alianças com os povos e as comunidades tradicionais pelo país.

Conforme já dito, para pensar a atuação da Psicologia nestes territórios é fundamental entender as cosmovisões que orientam os modos de vida desses povos, que não se expressam em um tempo linear na ligação com um passado cronológico dado, mas como ancestralidade, enquanto uma categoria viva das experiências coletivas compartilhadas por seus antepassados. Assim, convém à realização da ciência e profissão das(os) psicólogas(os) conhecerem a história viva desses povos na formação do que é o Brasil: suas agências, seus saberes e seus embates sociais, a fim de que possam conhecer também suas questões, sofrimentos e demandas, e ainda seus modos de cuidar de si e dos outros, da coletividade, dos afetos, da religiosidade, em suma, suas necessidades. Necessidades estas que podem exigir variados modos de ação das(os) psicólogas(os) que não se restrinjam a uma instrumentalização individual das subjetividades, mas a produção de ações singulares e coletivas capazes de construção de alianças entre as práticas e os saberes envolvidos: na organização e afirmação dos conhecimentos comunitários; nos enfrentamentos políticos para a garantia de direitos; no reconhecimento e manutenção de seus modos de vida.

Entre a Psicologia e os Saberes Tradicionais

Com o objetivo de uma atuação sensível e ética junto às comunidades tradicionais, as(os) psicólogas(os) devem deslocar seu fazer enraizado em uma racionalidade instrumental tecnicista centrada no indivíduo, para ações que vislumbram as experiências coletivas e as singularidades de saberes que se expressam no cotidiano destas comunidades. Para tal atuação, as(os) psicólogas(os) devem reconhecer as limitações da Psicologia diante da diversidade de conhecimentos e modos de compreensão do mundo presentes nas comunidades tradicionais; e sobre estas limitações promover alianças capazes de inventar fazeres que são produzidos a partir das experiências com e nas comunidades. O reconhecimento do limite da Psicologia produz alternativas ao encontro com os saberes tradicionais, não para manuseá-los às suas técnicas, mas para a promoção de uma heterogênesse formativa de conhecimentos baseados na alteridade (GUATTARI, 1981). Para

a construção deste processo formativo é necessário visibilizar os dispositivos de poder que encontram-se em jogo e que afirmam uma assimetria de recursos entre as(os) especialistas psicólogas(os) e os moradores e mestres populares.

A diversidade de cosmovisões que norteiam a vida das comunidades apresenta-se como um delineador das práticas possíveis a serem construídas pela Psicologia que deve reconhecer os valores espirituais, os modos de pensamento, as relações com o território, as tradições dos saberes e as formas de organização social e comunitária, as reivindicações e as lutas empreendidas pelos povos e comunidades tradicionais. Conforme os estudos de Roger Bastide e de outros, a exemplo de Eduardo Viveiros de Castro, resguardadas as diferenças entre esses autores, esses povos têm, no sagrado, uma sofisticada e rica concepção de ser humano e de mundo. Tais concepções são expressas em compreensões/saberes que podem ser reunidos naquilo que alguns autores, como Boaventura Sousa Santos, têm chamado mais recentemente de epistemologias plurais, que comportam uma heterogeneidade de formulações, entradas teóricas, elaborações, saberes tácitos, experiências, métodos mestiços e comunidades de interlocução pelo campo da oralidade, que possibilitam singulares formas de acessar à realidade. Como exemplo dessa pluralidade epistêmica podemos citar aquilo que Bastide (1985, p. 24) chamou de “epistemologia afro-brasileira”, com uma “filosofia e uma concepção do homem”, ou uma “concepção alargada do ser”. Uma certa filosofia e ontologia dos povos africanos já foram inclusive descritas por diversos autores (TEMPELS, 1965; KAGAME, 1956; RAMOSE, 1999; NOGUERA, 2012). Ou a partir do que Viveiros de Castro (1996) chama de perspectivismo ameríndio, particularmente, presentes nas cosmologias amazônicas, que entende a realidade baseada no modo como determinados seres (humanos, animais e espíritos) veem-se a si mesmos e aos outros seres do mundo, as relações com o corpo, com os mitos, com os rituais e relações entre vida e morte.

É importante, portanto, que a prática das(os) psicólogas(os) levarem em conta, por exemplo, que para as pessoas que participam das comunidades tradicionais a natureza é plena de sentido, constitui agência ou subjetividade, “[...] o mundo é habilitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 115). Os vegetais, folhas, as raízes, as sementes, os animais e minerais, como o ferro e as pedras, para curandeiros e para mães e pais de santo contém poderes, são capazes de agir no mundo, e, por isso, são chamados de espíritos, ancestrais, energias, guias, forças, encantados, caboclos, entidades, minkisi, voduns e orixás.

Makota Valdina Pinto, do terreiro Tanuri Junsara, em Salvador, nos diz que o ancestral é tudo aquilo que vem desde antes das mulheres e dos homens. O mar e todas as águas, os lagos e cachoeiras, o fogo do fundo da terra que nos mantém aquecido; o arco-íris como presença da beleza e da abundância da natureza; a mata com seus mistério e as folhas que curam; a terra como a força ancestral que nutre tudo o que vive e permite a cura e a renovação; a beleza e a astúcia das mulheres, a sedução e a feminilidade; a lama ancestral de onde veio a porção de matéria da vida; a energia que é o princípio de tudo que existe, o caminho e o começar que reside nas encruzilhadas. Eis os sentidos da nossa ancestralidade.

As(os) psicólogas(os) que cuidam das pessoas pertencentes aos povos e comunidades tradicionais precisam se aproximar da experiência da formação da pessoa ou subjetivação dessas pessoas, das narrativas do sagrado e dos ancestrais, que são índices dos saberes tradicionais. Os saberes tradicionais têm como principal característica a forma de transmissão pela oralidade, no encontro cotidiano entre o mais velho e o mais novo, na forma da circulação comunitária do saber, na rede dos antepassados, na afirmação da ancestralidade e da comunidade, tal como Hampaté-Bâ (2010) observa na tradição africana. E tal como podemos observar na tradição ameríndia, na cultura popular, nas tradições familiares.

Assim, ao conviver com os povos e comunidades tradicionais podemos ter acesso a um mundo de vida diferente, que exige que nos despojemos de nossos preceitos prévios para lidar com outras formas de conceber a realidade. É importante reconhecer, portanto, que estamos adentrando em uma comunidade com uma visão própria de mundo, de ser humano e de relações sociais. Uma comunidade com seus conflitos e hierarquias, sua cosmovisão, suas práticas de cuidado, de saúde, de ensinança. Nossa prática, nesse entremeio, se dá em diálogo com todas estas expressões e suas maneiras de viver, suas dores e atravessamentos, seus anseios e suas potências de libertação.

Atuações da(os) psicóloga(o) com os povos tradicionais: dispositivos, serviços e programas

A atuação das(os) psicólogas(os) com povos e comunidades tradicionais podem acontecer em diversos âmbitos, contextos e espaços. Vimos no Eixo 1 que desde os anos 1960 foram formuladas leis direcionadas a esses segmentos, com especial direcionamento às políticas públicas relativas à conservação da natureza, da cultura, da alimentação e da agricultura, promoção da Saúde e oferta da Educação. Porém, como visto no Eixo 2, foi nas últimas décadas que a expansão de políticas públicas aos interiores ganhou corpo, com

destaque para a saúde e assistência social, políticas públicas as quais se enquadram a figura das(os) psicólogas(os), impulsionando um processo de interiorização da profissão as cidades de pequeno e médio portes, o que estreitou a prática da Psicologia em contextos rurais e aos territórios tradicionais, quer sejam em áreas urbanas, periurbanas e rurais.

Alinhado a compreensão das comunidades de que: natureza e cultura, mente e corpo, o psicológico e o espiritual são inseparáveis, é que a prática no campo da ciência e profissão da Psicologia nos diversos espaços de atuação, quer seja nos dispositivos de saúde, da assistência social, no âmbito das escolas e das políticas de educação, empresas, trabalho, sistema prisional, unidades de conservação da natureza, projetos relacionados à agricultura e soberania alimentar (por exemplo, ligados à agricultura familiar, à agroecologia), ou relacionado ao uso de plantas medicinais, precisam ser orientadas por legislações avançadas e já instituídas pelas políticas públicas e aberta as singularidades que conformam os territórios, os modos de vida e as visões de mundo dos povos e comunidades tradicionais.

No caso do SUS, com a Lei n.º 8.080/1990, que estabelece uma nova concepção de saúde, compreendida em sua processualidade e multideterminada por condicionantes e marcadores sociais, econômicos e ambientais, atravessados por fatores como: “alimentação, a moradia, o saneamento básico, o meio ambiente, o trabalho, a renda, a educação, o transporte, o lazer e o acesso aos bens e serviços essenciais” (BRASIL, 1990, p. 22), mas também de gênero, sexualidade, raça e etnia, classe, geracionalidade, dentre outros. Isto, acompanhado da definição que as ações de saúde “se destinam a garantir às pessoas e à coletividade condições de bem-estar físico, mental e social” (BRASIL, 1990, p. 22). Tais indicativos, já apontavam, à época, importantes horizontes para o desenvolvimento dos trabalhos das(os) psicólogas(os) junto aos povos e às comunidades tradicionais, de modo a articular tais entendimentos com a coalescência entre o material, o psicológico e do espiritual, desses grupos sociais.

Mas certamente que foi com o estabelecimento de políticas de promoção de equidade em saúde para os chamados “grupos vulneráveis” (população negra, população LGBT, população em situação de rua, povo cigano, povos de terreiro, população do sistema prisional, povos do campo, das florestas e das águas, dentre outros) que tais ações ganharam mais força aproximando e ampliando a compreensão da nossa categoria profissional acerca desses grupos populacionais.

Nesse sentido, tivemos a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN), que é estratégica para a superação do racismo e promoção da equidade em saúde da população negra (BRASIL, 2007), configurando-se como um norteador ético-político e

técnico-operativo importante para o trabalho das(os) psicólogas(os) com esse grupo populacional e, por extensão, para os povos e comunidades tradicionais. O texto da PNSIPN indica os inúmeros condicionantes sociais dos agravos à saúde da população negra, trazendo os números que visibiliza como os negros estão mais propensos aos riscos de morte, doenças e suicídio. As iniquidades decorrentes do estado contínuo de exposição a um projeto colonial de extermínio a que estão submetidos, marcam insidiosamente saúde física e mental e modelam as experiências de “nascer, viver, adoecer e morrer” da população negra no Brasil (BRASIL, 2007, p. 30). A PNSIPN fomenta a visão integral da pessoa negra, compreendendo o impacto do racismo em seu cotidiano, em suas variadas expressões, desde as formas estruturais às práticas institucionais. O reconhecimento dos saberes e práticas populares de saúde, sobretudo os saberes de matrizes africanas, oferece visibilidade à importância da memória e da ancestralidade, no contexto do cuidar da saúde nestes territórios e fortalecer a luta política, como elementos de resistência ao racismo vivido.

Nesse sentido, destaca-se, a importância de reconhecer por quais sistemas simbólicos os processos de adoecimento “físico” e “psíquico” são entendidos nas comunidades e povos de terreiro, por exemplo, quais forças participam dos processos de adoecimento e sofrimento advindos do desequilíbrio entre o sujeito e os mundos que o cercam, além de considerar os efeitos diante da violência e tentativas de aniquilamento ou de desraizamento da identidade cultural afro-brasileira nos povos de terreiro e na própria saúde da população negra (ALVES; SEMINOTTI, 2009).

A Política Nacional de Saúde dos Povos do Campo, das Florestas e das Águas (PNSIPCFA) foi fundamental para aprofundar as ações de saúde para os povos e comunidades tradicionais no Brasil, reconhecendo suas especificidades de gênero, geração, raça/cor, etnia, orientação sexual, religiosa, reconhecendo e valorizando os saberes e as práticas tradicionais de saúde destas populações. Além disso, visa fortalecer o acesso desses povos aos serviços de saúde, a redução de riscos e agravos em saúde decorrentes dos processos de trabalho, exposição a situações de violência, o uso de tecnologias agrícolas, bem como melhorar indicadores e promover mecanismos e processos de educação permanente das equipes de saúde da família e dos profissionais de saúde dos demais serviços de saúde, articulando com as ações de educação popular, na perspectiva de promover a integração de saberes e práticas de cuidado das populações do campo, das florestas e das águas (BRASIL, 2013a).

De forma mais específica também chama atenção a Política de Educação Popular em Saúde (PNEPS-SUS) que contribui com a participação popular, com a gestão participativa,

com o controle social, o cuidado, a formação e as práticas educativas em saúde, com foco na promoção do diálogo e troca entre práticas e saberes populares e técnico-científicos no âmbito do SUS; com o reconhecimento e valorização das culturas populares; com o incentivo do protagonismo popular no enfrentamento dos determinantes e condicionantes sociais de saúde; com o apoio a sistematização, a produção de conhecimentos e o compartilhamento das experiências originárias do saber, da cultura e das tradições populares que atuam na dimensão do cuidado, da formação e da participação popular em saúde; dentre outros (BRASIL, 2013b).

Foram aprovadas ainda outras políticas que dialogam com a diversidade de elementos que atravessam as realidades dos povos e comunidade tradicionais no Brasil como a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares em Saúde e a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos.

Esse conjunto de políticas têm contribuído enormemente para a ampliação do cuidado para as populações do campo, das florestas e das águas. Sabe-se, com base na literatura, que as práticas de saúde registradas como mais frequentes voltadas em termos de cuidado comunitário e familiar para estas populações estão relacionadas: ao uso de plantas medicinais utilizadas para o tratamento de diversos comprometimentos em saúde; a prática de ritos religiosos, a devoção a santos e as rezas, na melhoria da saúde de modo geral, além da prática das parteiras com o fortalecimento de uma rede de apoio para a continuidade do cuidado com a mãe e o bebê nas primeiras semanas de vida; o desenvolvimento de ações preventivas com cuidados com a alimentação, de produção agroecológica e livre de agrotóxicos; e a prevenção a acidentes de trabalho, como o uso de calçados e roupas adequados para andar no mato e na roça e para exposição ao sol (RUCKERT; CUNHA; MODENA, 2018).

Ressalta-se ainda que a cultura do cuidado popular bastante presente nessas populações constitui-se como importante e potente ferramenta de fortalecimento dos laços de solidariedade, apoio e suporte social e luta por direitos, pois envolve a valorização de saberes e costumes, a integração e a socialização dos saberes entre as gerações, apesar da perda do interesse dos mais jovens para o aprendizado dessas práticas culturais, o que precisa ser valorizado, além do destaque da participação das mulheres nas transmissão dessas práticas, mas também por constituírem espaços de companheirismo, diálogo e formação de cidadania, com troca de experiências de vida e fortalecimento da luta política (RUCKERT; CUNHA; MODENA, 2018).

Nesses termos, é importante integrar as ações dos serviços de saúde a tais práticas, aproximando-se de suas concepções e valores para fortalecer o diálogo e alianças com as

práticas de saúde ofertadas pelas(os) profissionais, contribuindo para um melhor acompanhamento das necessidades de saúde dessas populações e participação dos sujeitos e da comunidade no cuidado em saúde.

Uma perspectiva que vem sendo desenvolvida nas pesquisas e ações em comunidades tradicionais voltadas para a saúde, que afirma tais alianças e integração de saberes, é a abordagem da saúde e direitos humanos. A noção de saúde baseada em direitos humanos torna-se um aporte teórico relevante para pensar as vidas e os processos de saúde/cuidado presentes nas comunidades tradicionais. Já que são comunidades que vivem em seu processo histórico uma exclusão sistemática e a negligência de seus direitos básicos, enquanto coletivos que apresentam especificidades e singularidades no modo de viver e existir (FERNANDES; SANTOS, 2019).

De acordo com Gruskin e Tarantola (2012), a noção de saúde e direitos humanos traz consigo uma perspectiva política que concebe o usuário como cidadão e a saúde como campo do cuidado embebida de direitos que devem ser garantidos aos sujeitos na sua experiência de vida. A busca pela igualdade de direitos para as comunidades tradicionais está permeada pelas suas vivências cotidianas, as quais são experienciadas de formas diversas a depender dos determinantes sociais que os constituem, como: seu local de nascimento, grupo social a qual pertencem, o gênero e a raça/etnia que os configuram sócio historicamente. Neste sentido, os processos de saúde/doença baseados nos direitos humanos são constituídos, avaliados e monitorados por meio das dimensões de vulnerabilidade vivenciada por indivíduos, coletivos e comunidades.

Um método utilizado para pesquisas e atuações em saúde e direitos humanos é o uso dos itinerários terapêuticos enquanto uma ferramenta capaz de compreender as trajetórias de cuidado presentes nas comunidades tradicionais, na relação de seus moradores com os equipamentos formais de saúde e as práticas cotidianas de cuidado presentes nas comunidades (FERNANDES; SANTOS, 2019). Os itinerários terapêuticos possibilitam analisar os percursos de cuidado vivenciados pelos moradores das comunidades tradicionais em busca de resolução em seus agravos de saúde. Junto a estes percursos são visibilizados as dificuldades e negligências de acesso ao direito a saúde, bem como, as formas cotidianas de lidar com estas faltas e violências. Portanto, os itinerários terapêuticos permitem vislumbrar as dimensões de vulnerabilidade vivida pelas comunidades e as formas potenciais de resolução destes agravos, quando possíveis, nestes territórios. Assim, auxilia tanto a produzir relatórios técnicos na promoção e garantia de direitos, quanto mapear os dispositivos

coletivos e singulares de saúde presentes no cotidiano do território, os quais podem ser ativados e intensificados nas relações de aliança entre profissionais e população.

Na perspectiva da interação das(os) psicólogas(os) com o território e com as comunidades foco, entendemos que esses(as) profissionais não precisam se desvincular de suas origens, sejam elas religiosas ou mesmo socioeconômicas. Contudo, é importante a postura ética de tal profissional para que não incorra em atitudes proselitistas, de desqualificação ou banalização de manifestações físicas ou psíquicas fomentadas pela própria comunidade tradicional em função de seus credos ou práticas religiosas. Sabemos por meio de experiências, que em alguns casos, tais credos e práticas religiosas dão de algum modo contorno e estabilidade não só aos seres humanos, mas também ordenam as próprias comunidades de forma salutar.

Ainda no âmbito do SUS, também destacamos que mais recentemente foi aprovado um guia de orientações pelo Ministério da Saúde acerca do Cuidado à Saúde do Povo Cigano, alertando para as particularidades desse povo em termos da moradia em situação itinerante ou em núcleos familiares sedentarizados, devido a questões relacionadas ao saneamento, ao acesso a água, alertando para aspectos mais específicos de cuidados direcionados à saúde da mulher, do homem, sempre considerando as especificidades da etnia dos povos ciganos, sua cultura e religiosidade. Ademais, é importante realizar rodas de conversa e atividades em grupo para ações de promoção da saúde e prevenção de agravos em saúde em separado, no caso dos sexos, para evitar constrangimentos diante dos assuntos abordados. Outro aspecto é a valorização e conservação e transmissão dos saberes tradicionais do uso das ervas e plantas medicinais por parte das mulheres, sendo importante incluí-las em ações de promoção da cultura e de respeito ao costumes da comunidade em diálogo com os cuidados em saúde (BRASIL, 2016).

Além da necessidade de conhecer tais políticas no âmbito da saúde até mesmo para melhor orientar as ações junto aos povos e comunidades tradicionais, ressalta-se que no âmbito do Sistema Único de Assistência Social (SUAS) também configura-se como uma importante política que oferece ações de proteção social e acompanhamento socioassistencial aos povos e comunidades tradicionais no Brasil. Dos 8.292 CRAS implantados no país, há o registro de pelo menos 682 serviços que contam com povos indígenas em seus territórios, 1.022 serviços que contam com comunidades quilombolas em seus territórios; 667 serviços que contam com população ribeirinha, 283 serviços com povos de matriz africana, 564 com povos ciganos, etc. Há também as equipes volantes que totalizam 1.254, em 1.083 municípios, em que é comum encontrarmos as(os) profissionais da Psicologia juntamente

com as(os) Assistentes Sociais, atuando em conjunto com os povos e comunidades tradicionais nos seus itinerários de oferta de ações de proteção social (BRASIL, 2019).

Desta feita, é importante no âmbito dos serviços socioassistenciais e no trabalho social junto a estas populações no âmbito do SUAS, a(o) profissional da Psicologia ter como principal balizador de sua atuação a proteção e a promoção dos modos de criar, fazer e viver que caracterizam os povos e comunidades tradicionais no Brasil. Neste caso, toda intervenção deve ser resultado de um processo de diálogo e negociação que resulte na criação de alternativas onde o acesso às ações das políticas públicas não venham a ferir a integridade do direito à autodeterminação e modo de vida destas populações. Cabe, portanto, nos mais diversos âmbitos dos serviços do SUAS, considerar que:

1. O trabalho social deve ultrapassar a noção de família e alcançar a coletividade, e deve ser permeado pela observação cuidadosa do território e realidade social local.
2. A vigilância socioassistencial faça o diagnóstico socioterritorial considerando a presença dos Povos e Comunidades Tradicionais. Deve-se ler a respeito, buscar conhecer quem são esses povos e as principais características socioculturais: modo de vida, organização social e política, tradições e cultura, principais formas de sustento e economia, quais são suas visões de mundo, laços de confiança e solidariedade, os significados de família, relações familiares e redes de parentesco, seus valores éticos e morais.
3. É relevante que a gestão faça articulação com a rede de proteção social local no que se refere aos direitos de cidadania, em especial com órgãos governamentais como FUNAI e INCRA (que possuem coordenações locais), Defensorias Públicas, Cartórios, e entidades não governamentais de defesa de direitos, Conselhos Locais, e Ministério Público Federal (conforme determina o artigo 129, inciso V, da Constituição Federal) em caso de se deparar com assuntos que requerem intervenção judicial para garantia de direitos.
4. A Proteção Social Básica pode também usar os dados do Cadastro Único para Programas Sociais a fim de obter informações iniciais sobre a presença de famílias de Povos e Comunidades Tradicionais no território. A partir desses dados é possível saber quais as principais características socioeconômicas das famílias já cadastradas. Isso permitirá dar um atendimento mais próximo e personalizado.
5. Importante ainda verificar se há famílias de povos e comunidades em situação de pobreza e extrema pobreza, no município em que atendem, a fim de inscrevê-las no Cadastro Único para que se tornem visíveis aos programas e políticas sociais que o utilizam.
6. Os CRAS podem incentivar as manifestações culturais típicas dos povos tradicionais, propor rodas de conversa sobre o tema, promover ações, como dinâmicas e palestras, voltadas às especificidades dos PCT, dentre outros. É importante ressaltar que as atividades não devem estereotipar as tradições culturais. E muito menos reduzir a compreensão desses povos à festas e rituais.
7. As ações podem ser de caráter individual ou coletivo, devendo ser executadas de acordo com a cultura e os interesses de cada povo. A Assistência Social não pode inferir e deduzir como, onde e de que forma devem viver os povos tradicionais.
8. O princípio norteador do atendimento às famílias oriundas dos Povos e Comunidades Tradicionais é o respeito à identidade étnica e a autodeterminação, respeito às tradições e manifestações culturais, às formas próprias de organização social, às formas de cuidados com as crianças, às

formas de sustento e economia, respeito a religiosidade e a situação de itinerância, quando for o caso. (BRASIL, 2019, p. 14-16).

Mas a ação no âmbito das políticas públicas voltadas aos povos e comunidades tradicionais não se resumem ao SUS e ao SUAS. Tem-se ainda a oportunidade de ajudar gestores de unidades de conservação, segundo o Sistema Nacional de Unidades de Conservação, a realizar levantamentos socioambientais e formalizar planos de manejo, estimular a participação genuína de moradores nos conselhos gestores, contribuir na formação de alianças entre povos e organizações, propiciar desenvolvimento de estratégias de etnozoneamento e educação ambiental.

Além das políticas públicas, as(os) psicólogas(os) podem atuar em programas e projetos de organizações da sociedade civil (ONGs, OSCIPs, movimentos sociais ou coletivos organizados, relacionados às causas dos povos e comunidades tradicionais. Por exemplo, participação em ONGs voltadas à atuação em comunidades ribeirinhas amazônicas, em associações indígenas, em movimentos de trabalhadores sem-terra, em coletivos de agricultores rurais que produzem alimentos orgânicos sob os paradigmas da Agroecologia, entre muitas outras possibilidades. Nesses campos que podemos chamar de não tradicionais à Psicologia, as(os) psicólogas(os), são convidadas(os) a desenvolver conhecimentos de atuação direta junto a esses públicos e temáticas que não aprenderam durante sua formação.

Entretanto, para a atuação das(os) psicólogas(os) sinalizamos alguns princípios e preocupações para uma abordagem ético-política e teórico-prática mais sintonizada com os povos e as comunidades tradicionais, como:

1. Respeitar a consciência de sua identidade étnica; o direito à identidade étnica e pertencimento cultural, linguístico e territorial;
2. Planejamento e execução de ações com a participação do povo e comunidades tradicionais;
3. Não empregar nenhuma forma de força ou de coerção que viole os direitos humanos e as liberdades fundamentais dos povos interessados;
4. Reconhecer e proteger os valores e práticas sociais, culturais, religiosos e espirituais próprios;
5. Respeitar a integridade dos valores, práticas e instituições desses povos;
6. Consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;
7. Assegurar o suporte necessário para que seus costumes sejam conservados;
8. Reconhecer o pertencimento e a relação desses povos com o território, os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam;
9. Garantir a participação voluntária de membros dos povos interessados em programas de formação profissional de aplicação geral, e também nas instâncias de Controle Social, como os Conselhos de Assistência Social
10. Os povos tradicionais têm direito, sem qualquer discriminação, à melhoria de suas condições econômicas e sociais, especialmente nas áreas da educação,

emprego, capacitação e reconversão profissionais, habitação, saneamento, saúde e seguridade social” (BRASIL, 2019, p. 13-14).

Um outro campo de trabalho importante para a Psicologia é na produção de pareceres, laudos, relatórios para averiguar o conjunto de efeitos psicossociais que uma comunidade passa após determinados eventos. Processos de violência política e do Estado, acontecimentos de emergência e desastres, protocolos para realização de tratados e acordos internacionais de consulta prévia, grandes obras, deslocamentos e migração forçados, impedimento de reprodução da vida social e demais eventos que causem transformações bruscas na vida das comunidades podem ser objeto do trabalho de profissionais da Psicologia. Como exemplo, no ano de 2015 e 2016 foram realizados dois pareceres técnicos para averiguação dos efeitos psicossociais sobre a violência política da ditadura militar contra os povos Krenak de Minas Gerais e contra os povos Xavante do Mato Grosso. Inseridos em ações públicas contra o crime de genocídio pelo Estado Brasileiro, esses documentos apontam para a pertinência do trabalho da Psicologia em contexto de violação de direitos humanos coletivos. Além disso, explicitam uma faceta ainda pouco visibilizada da violência contra essas populações: a dimensão psicossocial e os sofrimentos psicopolíticos ocasionados por situações de dominação, exploração e exclusão a partir de marcadores sociais e históricos engendram esses povos (classe, raça e etnia, gênero, sexualidade, localização regional, geracionalidade, etc).

Singularizações e possibilidades de atuação da(o) psicóloga(o) com os povos e comunidades tradicionais

Embora não existam políticas específicas que salvaguardam a atuação ou a formação do profissional de Psicologia no que tange aos povos e comunidades tradicionais, as possibilidades de atuação das(os) psicólogas(os) podem se dar por diversos campos: na saúde, na assistência social, no campo do trabalho com o fortalecimento de práticas e saberes ecologicamente sustentáveis como a agroecologia, no âmbito da educação e das políticas ambientais, no campo da elaboração e gestão de políticas públicas, de gestão territorial e ambiental, na esfera dos direitos humanos e dispositivo de proteção contra a violência e o racismo de Estado, intolerância religiosa e étnica, com a negligência de direitos e a invisibilização de seus modos de vida.

Lidar com este universo amplo de questões que fogem da identidade estandardizada exige que se rompa com uma concepção individualizante do seu saber-fazer profissional, que

vem sendo questionada e desconstruída desde o final dos anos 1980, com o processo de redemocratização do país e reorientação da profissão para o campo das políticas públicas e luta pela garantia de direitos, orientada por compromissos ético-políticos que dialoguem com as necessidades da grande maioria da população brasileira em suas especificidades e diversidade.

Este deslocamento da prática das(os) psicólogas(os) do individual para os processos coletivos de produção dos sujeitos e subjetividades é um desafio que encontra raízes na própria formação em Psicologia e na história da nossa profissão no país, que mesmo com os avanços com os debates proporcionados pelas perspectivas críticas em nossa ciência e profissão, indicadas no Eixo 2 deste documento, ainda assim carrega em suas bases epistemológicas e teórico-metodológicas concepções universalistas e abstratas de sujeito e sobre o psiquismo. Tais concepções, em grande medida estrangeiristas, não refletem a realidade social e política que vive a sociedade brasileira. Como efeito, convivemos com processos formativos distantes dos territórios e contextos nos quais se atua e se forma profissionais.

Há algumas experiências de disciplinas e cursos que apresentam discussões voltadas aos contextos rurais, quilombolas, indígenas e tradicionais. Porém, estas são experiências pontuais, de cursos que encontram-se em territórios com dinâmicas de cidades de pequeno e médio porte, que estão em contato direto com as comunidades e movimentos sociais camponeses. Este descolamento da formação aos contextos sociais nos quais as universidades e faculdades encontram-se, apresenta-se, portanto, como um dos desafios para a construção de ações e práticas profissionais qualificadas junto aos povos e comunidades tradicionais no país.

Para que as(os) psicólogas(os) ampliem seu arcabouço teórico-metodológico e técnico-operativo para atuar junto a esses novos cenários que envolvem os povos e as comunidades tradicionais, é importante que invistam mais fortemente em diálogos e trânsito entre as áreas do seu domínio de saber (desenvolvimento e aprendizagem, social, comunitária, processos grupais e institucionais, movimentos sociais e ações coletivas, ambiental, relações étnico-raciais, saúde), mas também há necessidade transitar por entre disciplinas, numa prática multidisciplinar baseada na inter e/ou transdisciplinaridade, junto aos profissionais de outras áreas, que trabalham diretamente com os povos e comunidades tradicionais, a saber: biólogos e engenheiros florestais (relacionados à comunidades em unidades de conservação da natureza), engenheiros de pesca (relacionados aos pescadores artesanais), aos antropólogos (relacionados aos povos indígenas), aos juristas (ligados à

defesa de muitos povos e comunidades), às assistentes sociais (relacionadas às comunidades periféricas), aos agrônomos (relacionados aos produtores rurais), aos educadores (relacionados às práticas educativas para muitas comunidades), entre muitos outros profissionais das mais distintas áreas que lidam com esses públicos. Além disso, estes deslocamentos exigem esforços ainda maiores na direção de produzir novos trânsitos e hibridizações junto as epistemes e visões de mundo dos próprios povos e comunidades tradicionais. Porém, este empreendimento exige sensibilidade e crítica para que nossa ciência e profissão desloquem-se a partir do que se apresenta no território e revejam as intenções, os meios e os modos com que as(os) profissionais orientam suas práticas junto a esses povos.

De forma geral, a relação da Psicologia com os territórios e as comunidades pode ser compreendida, por vezes, no encontro entre dois mundos: de um lado a racionalidade moderna/colonial com seus pressupostos universais de mundo e sujeito; do outro os conhecimentos tradicionais, ritos, crenças e valores de variadas comunidades que apresentam um histórico de luta e resistência, com formas próprias de compreender e viver. O desafio apresenta-se em como promover este encontro sem que a violência epistêmica, estética, política e ética seja a racionalidade que impera nestas relações, de subjugação de uma pluralidade de projetos de sociedade à compreensão moderna/colonial de vida. Ao contrário, promover práticas de aliança, de co-habitação de saberes e métodos capazes de transformar os atores sociais envolvidos na afirmação das alteridades em jogo. A alternativa almejada não é o simples abandono da Psicologia e muito menos a negação ou sujeição dos modos de vida tradicionais, mas sim a produção de práticas possíveis que promovam justaposições, alianças, entre os saberes transformando e ampliando a capacidade de compreensão do mundo e da vida dos agentes sociais envolvidos.

Para Cusicanqui (2015), o confronto entre estes mundos pode produzir práticas descolonizadoras capazes de afirmar uma justaposição de saberes que não aglutinam, ou homogeneízam estas realidades conjugadas, mas produz um jogo de tensões capazes de inventar seu agir e seu pensar. Esta justaposição de saberes não deve ser confundida com sincretismo homogêneo, mas enquanto processo que apresenta rupturas e encontros entre estas realidades diversas. Justapor saberes é construir uma proposta de mundo na qual outros mundos e vidas possam coabitar e conviver, sem a violência epistêmica e estética da subjugação de um saber sobre o outro.

Este modo de operação por justaposições apresenta-se nas práticas populares de saúde presentes no cotidiano de comunidades tradicionais do país, as quais não se realizam de forma estanque e linear, elas podem estar associadas e integralizadas junto a outros modos de

cuidado e saberes técnico-científicos. A reza realizada que se vincula a uma determinada erva e a um determinado santo, entidade; fazer orações ao tomar o medicamento para que o remédio faça maior efeito; ir ao rezador e buscar os exames médicos para lidar com o corpo e a mente; seguir a orientação de um vizinho e familiar e ao mesmo tempo seguir as recomendações médicas. Não é apenas um chá que está sendo bebido de forma funcional, mas para além desta necessidade está se realizando a prática de uma crença associada às produções técnico-científicas da saúde, aglutinando valores e epistemologias à compreensão e interpretação dos problemas enfrentados.

De forma oposta, o modo de vida moderno/colonial busca estratificar a ação humana em variados elementos de controle disciplinares que atravessam a experiência do sujeito, que passa a ser segmentado em dimensões: econômicas, sociais, culturais, psicológicas, biológicas, entre outras. Tais estratificações atuam no impedimento da integração do sujeito sobre sua própria vida, seu território e seu mundo.

Situar-se nesse campo a partir de tais preocupações e hibridizações aponta para uma perspectiva de ciência e profissão que nos coloca que a atuação junto aos povos e comunidades tradicionais não pode estar ancorada por uma abordagem exclusivamente médica, psicológica e individualizante de sua saúde física, nem de sua saúde mental, ou mesmo da redução de aspectos que são sociais e coletivos, inclusive ancestrais, a questões individuais e racionalizantes. Nossa ciência e nossa profissão necessitam de uma reestruturação de mundo. Daí a importância de nos “libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial” (FANON, 2008, p. 44) que ainda persiste na atuação psicológica, e adotar uma perspectiva descolonizada na qual a saúde e a organização política-comunitária está diretamente relacionada ao território, aos modos de vida, às tradições e à espiritualidade desses povos.

Mesmo o ato de escuta e acolhimento, tão reconhecidos pela lógica disciplinar que permeia nossa ciência e profissão, devem ser tomados enquanto dispositivos que produzem múltiplas entradas, ao mesmo tempo que implica um fazer que acompanha diversos processos subjetivos que ocorrem nas ações coletivas que acontecem no cotidiano das comunidades, a exemplo das associações comunitárias, coletivos de mulheres, conselhos locais de saúde e assistência social, reuniões em casas religiosas, reuniões ampliadas entre lideranças comunitárias, encontro de movimentos sociais etc. Isto acaba por ampliar os espaços e possibilidades de atuação das(os) psicólogas(os) junto aos povos e comunidades tradicionais a partir de equipamentos institucionais públicos e/ou privados, organizações não governamentais (ONGs), nas próprias comunidades tradicionais de terreiro, congada, xambá,

associações comunitárias, espaços de convivência marcados por encontros cotidianos nas comunidades, como a casa de farinha, mercados, sombras de cajueiros, dentre outros.

Deste modo, as práticas podem contemplar olhares singulares aos moradores, apoiadas por um trabalho de escuta sensível e postura ético-política de acolhida, acompanhada de atividades de grupo, grupos focais, teatro do oprimido, esquizodramas, grupos operativos e práticas integradas aos saberes populares inseridas na própria cultura e cotidiano dos povos e comunidades tradicionais.

Quanto o trabalho de escuta e acolhimento que, claro, também têm sua importância, porém, não sob o crivo da normalização social, estes ganham novos sentidos e intenções a partir do trabalho com dispositivos coletivos que permitem, por meio do fortalecimento das lutas políticas e participação comunitária, para que as(os) psicólogas(os) possam apoiar possíveis situações de sofrimento, medos e ansiedades experienciados pelos povos e comunidades tradicionais, compreendendo-os a partir do quadro de injustiças sociais e políticas a que estão submetidos.

Estas situações de sofrimentos psicopolíticos exigem uma leitura política dos processos de dominação imersos nas relações de violência sofrida. A desigualdade política vivida à longa data, que passa de geração a geração, enraizada no cotidiano, impede o oprimido de reconhecer-se como sujeito de direitos. Os direitos são convertidos em favores prestados por seus antagonistas, que buscam silenciá-los na tentativa de manutenção da opressão e das desigualdades. Este desejo da quietude do outro, pode ser caracterizado, como afirma Gonçalves Filho (2007), como humilhação política. Definida não mais como privações econômicas e culturais diretas, mas impedimentos de ações políticas, de disputas e diálogos na vida social, gerados pela subjugação do oprimido e de seu grupo de pertencimento, caracterizados como sub-humanos, inferiores, e por isso incapazes do exercício político. Estas angústias quando tentam ser elaboradas de forma solitária, sem a companhia de outros iguais que compartilham deste sofrimento, levam a soluções precárias como a narcotização, a medicalização e a culpabilização pelo desconforto de humilhação vivida. Como afirma Gonçalves Filho (2007), esta humilhação é política, traz em suas entrelinhas processos históricos de impedimentos de humanidade do grupo, classe, gênero, raça e etnia de pertencimento do humilhado, os quais exigem fortalecimento coletivo para elaboração destes sofrimentos políticos partilhados cotidianamente pelas comunidades.

Por esta perspectiva, a ação profissional das(os) psicólogas(os) ganha contornos de um trabalho colaborativo centrado nas necessidades da comunidade e do território, inclusive, na consideração da integralidade da atenção e dos determinantes e determinações da saúde,

do bem-estar, do trabalho, das lutas coletivas, das práticas culturais e espirituais, da agricultura, da manutenção da língua, entre muitas outras dimensões da vida comunitária.

Diante do caminho percorrido até aqui elencamos alguns elementos necessários para a atuação da(o) psicóloga(o) junto às comunidades tradicionais:

- Conhecer o processo histórico, socioeconômico e religioso das comunidades tradicionais no Brasil, e mais especificamente a cosmovisão das comunidades tradicionais; perceber que a realidade nacional se pauta em ignorar a historicidade das comunidades tradicionais e insiste em marginalizar e desqualificar seus saberes;
- Assumir a multiplicidade das comunidades tradicionais existentes no território brasileiro e reconhecer suas particularidades regionais, ressaltando as competências e identificando as limitações que os territórios as impõem. É preciso considerar que tal multiplicidade implica diretamente nas possibilidades de subjetivação dessas comunidades e seus pertencentes, ainda que a relação com o território onde se localizam as comunidades implica diretamente no modo de ser e viver de seu povo.
- Aproximação e entrada nas comunidades onde vai atuar, a partir das políticas públicas de saúde, educação, trabalho, segurança, lazer, cultura etc.
- Assumir postura colaborativa e de diálogo com a comunidade, seus participantes e lideranças, numa perspectiva intersetorial e interprofissional, valorizando os saberes da comunidade, inclusive em seu sentido mediúnico;
- A profissional da Psicologia não deve se ater apenas a escuta qualificada e o acolhimento, mas sim uma postura de implicação com a realidade na qual está inserida, na participação em um trabalho colaborativo centrado nas necessidades da comunidade, que facilite processos coletivos de desenvolvimento e fortalecimento da comunidade.
- Buscar aportes legais e éticos para a atuação das(os) psicólogas(os) nas comunidades tradicionais que regulam a atuação dos mesmos, de forma nítida, implicando-os de forma legal as responsabilidades éticas de suas qualificações para atuação em espaços comunitários tradicionais.

Ademais existem experiências que nos informam de que há disposições de adeptos de comunidades tradicionais com formação em Psicologia, que buscam usar de sua formação para desenvolver novas formas de intervenção nas próprias comunidades. Isso, a fim de amenizar conflitos institucionais e superar condições de opressão e desacordos existentes entre os moradores, dentro e fora de suas comunidades, como exposto a seguir.

O Centro Espírita São Sebastião (CESS) / Inzo Tabaladê ria Nkosi, uma comunidade de terreiro, com mais de oitenta anos de fundação e que tem em suas práticas religiosas a Umbanda, o Reinado e o Candomblé de Angola da raiz da Goméia (religião afro-brasileira de tradição dissidente do grupo etnolinguístico africano bantu), situado na cidade de Belo Horizonte, em Minas Gerais, pode ser tomada como exemplo para o exposto acima. O CESS, como é chamado essa comunidade de terreiro, a partir da proposta de seu dirigente, que tem formação em Psicologia e especialização em Psicanálise e Direito Público, sendo ainda, mestre e doutorando, com a temática afro religiosa, em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

Tatetu dia Nkisi Yalêmi (cargo: Pai de Santo; nome religioso: não autorizada a tradução), usa o espaço físico da comunidade para as práticas litúrgicas das tradições citadas, como as sessões públicas e comunitárias de Umbanda, onde as pessoas com ou sem vínculo religioso são acolhidas e orientadas espiritual, bem como operacionalmente em suas mazelas, a saber. As feitura de santo e graduações no Candomblé de Angola, rituais iniciáticos como o *muzénza uá dinga* (o primeiro ritual iniciático), como forma de confirmação de pertencimento, e afirmação de identidades da tradição religiosa afro-brasileira e progressão de construção de conhecimento, por meio de ritos específicos como o *kituminu kia mivu sambuadi* (ritual de sétimo ano), o qual autoriza os ensinamentos dos oráculos assim como as práticas litúrgicas específicas à tradição de forma individual e comunitária. Assim como os festejos do Reinado, nos quais outros grupos e seus adeptos afro religiosos como os marujos, caboclinhos e moçambiqueiros interagem mutuamente com o propósito de louvar seus sagrados. O que fundamenta e permeia estas manifestações tradicionais são os ensinamentos pela oralidade, o culto aos ancestrais e aos antepassados, por meio de saberes transversais promovidos pela cultura da vida cotidiana em comunidade. (SANTOS, 2015a.).

Ademais o CESS tem um projeto chamado “O saber-se Bantu”, o qual usa espaços físicos de sua comunidade de terreiro também para a atenção psicossocial por meio da promoção de processos grupais para trabalhar relações interpessoais; contação de histórias no intuito de provocar reflexões acerca das realidades cotidianas dos afro-religiosos e

seminários temáticos que abordam questões sócio-culturais e religiosas (SANTOS, 2015b.). Essas ações vão no encontro com a proposta de promover bem-estar pessoal e coletivo, a autoestima, o reconhecimento e afirmação identitária afro-religiosa, ou seja, tecendo realidades comuns. Essas práticas que partem da adesão do CESS à filosofia da subsaariana ubuntu – eu sou o porquê nós somos (RAMOSE, 1999), provê processos coletivos de organização e orientação da comunidade e da pessoa humana, àqueles e àquelas que o procuram. Isto, numa perspectiva de produzir um ambiente salutar à promoção de sentido para seus frequentadores e afins, via ações descolonizadoras.

Neste sentido, o projeto do CESS, por meio de seu mundo, a comunidade de terreiro em consonância com o projeto “O Saber-se Bantu”, busca criar uma lógica de reconhecimento e valorização dos saberes tradicionais, tendo como referência o outro, o imanente e/ou transcendente, como fonte de orientação existencial. Valoriza o jeito de ser e de viver, possível a sua comunidade e de os que a tangenciam, de forma a promover uma possibilidade de sentido, não para além do religioso ou do cientificista psicológico, mas na justaposição destes conhecimentos e outros saberes que se fazem ou se façam presentes e abertos ao seu projeto, numa proposta transversal de construção de sentidos existenciais, por meio de processos diversos.

Os processos de trabalho são oferecidas por convidados externos como docentes e discentes do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, além de Discentes do curso de Antropologia da Universidade Católica de Minas Gerais. Da mesma forma, o CESS aproveita a formação de seus adeptos, dos quais podemos citar as áreas da Psicologia, Pedagogia, Comunicação, Antropologia e Direito, como também dos saberes técnicos de administração, e manutenção dos mestres da cultura popular religiosa como as *Makotas*, os *Tatas Kambondos* (auxiliares femininos e masculinos, respectivamente, no sacerdócio do Candomblé de Angola), as costureiras, os caixeiros, os capitães, as rainhas, os dançantes, as cozinheiras e outros, visto que sem estes últimos saberes a comunidade do CESS, como outras de mesmo caráter, não funcionam.

Os colaboradores comungam da ideia de construção transversal de conhecimento pela proposta do CESS em prol da promoção da dignidade humana por meio da prática religiosa (ALMEIDA, 2016). Ademais, que essa proposta, ao trazer e o fazer diálogos com as práticas psicológicas, ajuda a orientar a vida cotidiana, pessoal e comunitária de seus afins, adeptos religiosos ou não. Práticas como essas promovem a afirmação identitária, resgata autoestima e estimula o empoderamento das comunidades tradicionais (SANTOS, 2015b.)

Neste sentido, experiência acima sinaliza às(aos) psicólogas(os) que entender e privilegiar os saberes e o diálogo, a partir das especificidades território e comunidades tradicionais e suas culturas, deva ser um dispositivo a ser considerado como facilitador de subjetivação singular e coletiva. Com efeito, a construção dos saberes deve se dar de forma transversal, a fim de valorizar o campo (as comunidades tradicionais), as fontes (o histórico e as realidades dessas comunidades) e seus agentes, seres humanos (Almeida, 2016).

Além disso, é sabido que as comunidades tradicionais, em sua maioria, têm em suas crenças espirituais e práticas religiosas o ponto angular de toda uma dinâmica existencial. Contudo, “[...] a religião não é um seguro para uma vida tranquila, para ausência máxima de conflitos ou quaisquer outros objetivos psico-higiênicos.” (FRANKL, 2010, p. 71). Neste sentido, a religião e sua prática convocam seus adeptos a um posicionamento diante a vida. No caso das comunidades tradicionais, esse posicionamento se dá numa dinâmica e lógica de interdependência direta e cíclica, uma participação vital, na qual o retorno aos ensinamentos ancestrais e suas bases é contínuo e determinante para todos os seus membros.

Segundo Altuna (1985), o ciclo vital é a participação interativa entre os seres humanos africanos, marcada pelas competências religiosas, sociais e culturais que dizem respeito diretamente ao bem-estar. Nessa concepção Oliveira (2003) corrobora afirmando que, o morrer e o viver se completam na dinâmica do existir físico e espiritual, e a aceitação destes pontos propicia o equilíbrio para esses povos.

Entender a lógica cíclica e de participação vital e contínua de uma comunidade tradicional é de suma importância para as(os) psicólogas(os) que queiram atuar nesses campos. Essas lógicas orientam a existências comunitárias múltiplas como as de terreiros, as xamânicas, as congadas, comunidades quilombolas, ribeirinhas. Neste sentido, o reconhecimento da religião, seu papel e sua importância para a comunidade é fundamental. Segundo Oliveira (2007, p. 5) “toda ordem social, a vida comunitária e as instituições fundamentam-se nessa corrente vital que permite a união de dois mundos. Por isso é necessário cuidar, defender, realizar rituais, pois esta é a primeira obrigação ética tanto do indivíduo como do grupo”. A partir disso, podemos pensar a religião com um ponto de partida na qual é possível elencar dispositivos favoráveis à atuação da Psicologia no campo das comunidades tradicionais, pois a religião apresenta-se como um dos elementos orientadores das comunidades e de sua vida cotidiana.

Vivenciar e experienciar o devocional com o outro, o antepassado e com o próximo acarreta, produz e propicia, por meio do compromisso, o encontro de sentido existencial. Encontro favorecido pela tradição e pela memória, que viabilizam respostas às diversas perguntas relacionadas à cidadania, à moralidade, à espiritualidade, à sociabilidade e à autoestima,

elementos essenciais à promoção da vida saudável (SANTOS, 2015, p. 34).

Nesse sentido, a religiosidade nas comunidades tradicionais assume um papel de produtora de sentido não só religioso, mas existencial com sentidos significados diversos atribuídos a realidade e suas experiências. Por vezes, numa totalidade muito particular que os informa e forma quem são, e a que vieram neste mundo imanente, em que estar em relação com o transcendente potencializa a saúde psicofísica de forma ampla. As aproximações entre a Psicologia e os povos e comunidades tradicionais devem, portanto, promover espaços de encontro capazes de afirmar os modos de vida, valores, crenças, a espiritualidade e a religiosidade como elementos que orientam o cotidiano destas comunidades. É nesta relação de um encontro entre conhecimentos que a prática da Psicologia pode trilhar seus caminhos em alianças com os moradores, lideranças, mestres religiosos, mestres populares de saúde. A relação com as comunidades produz aprendizados as(os) psicólogas(os), promove formações potenciais à criação de outras psicologias atentas à diversidade de cosmovisões e de projetos de sociedade.

Por fim, neste horizonte de trabalho, cabe pontuarmos entre as alianças da Psicologia com os conhecimentos e os modos de vida dos povos e comunidades tradicionais alguns alertas acerca de metodologias de trabalho e pesquisa nas comunidades. De acordo com Dantas et al. (2016, p. 165), pesquisar e trabalhar com as comunidades rurais e tradicionais apresentam alguns desafios:

- Desmistificar a polaridade existente entre a cidade e o campo e compreender a relação destes territórios como continuidades que expressam contradições e tensionamentos.
- Visibilizar a situação de negligência de direitos e desigualdades vividas nas comunidades tradicionais, principalmente no que concerne ao acesso aos dispositivos das políticas públicas. Pensar ações que tornem visíveis estas situações para a promoção de estratégias que busquem mitigar as iniquidades vividas pelos moradores das comunidades.
- Considerar as especificidades e singularidades políticas expressas nas comunidades tradicionais, como grupos organizados que têm como princípios a luta pela terra, o reconhecimento de seu modo de vida e a garantia de direitos básicos para convivência e permanência em seu território. Assim, "é imprescindível reconhecer os efeitos

políticos e subjetivos deflagrados mediante a inserção dos trabalhadores nesses espaços de luta”.

- A configuração espaço-territorial da realidade das comunidades que se encontram distantes e em lugares de difícil acesso, que devem ser consideradas para que as ações e pesquisas possam se tornar executáveis. Isto foi o que Calegare, Higuchi e Forsberg (2013) chamaram das externalidades que impactam nas pesquisas e nas ações que os profissionais pretendem produzir junto às comunidades. Ou seja, considerar a configuração espaço-territorial para o desenvolvimento do trabalho: a distância, o clima, épocas de chuva ou estiagem severas, cálculo de mantimentos para o trabalho de campo; acessibilidade e os empecilhos geofísicos; dificuldade de encontro com os profissionais que trabalham no território.

Diante de tais desafios deve-se pensar estratégias que recriem métodos e práticas que estejam conectadas ao território e suas expressões. É o espaço usado e vivido que vai determinar o desenvolvimento, ou não, das ações em campo. O encontro com o território torna-se nodal para o possível desenvolvimento das pesquisas e ações, as quais não devem ser restringidas a uma única área de conhecimento, mas como já é desenvolvido na área da saúde, buscar metodologias que se complementam e propor estudos e ações interdisciplinares, com possibilidades de diálogos com as chamadas epistemologias plurais. Projetos individuais dificilmente angariam muitos recursos financeiros. Já os trabalhos encampados em coletivos e com mais de uma área permitem maiores recursos, levando-se em conta as dificuldades das ações devido às externalidades dos territórios e suas implicações na atuação junto às comunidades. Há o entendimento de que tentar compreender a realidade das comunidades tradicionais apenas por uma disciplina é restringir a complexidade de elementos que compõem os fenômenos destes territórios. Portanto, as práticas e estudos interdisciplinares apresentam-se como alternativas financeiras e metodológicas para o trabalho junto a esses segmentos (CALEGARE; HIGUCHI; FORSBERG, 2013).

Para além de um diálogo entre as áreas disciplinares, a atuação e investigação deve priorizar metodologias ativas que vão ao encontro do cotidiano das comunidades, que possibilitem as mediações entre os saberes na construção de conhecimentos coparticipativos. Assim, deve-se pensar em instrumentos metodológicos que propõem o diálogo e permita a vivência de experimentação do território na qual a psicóloga vai se inserir.

Para esse trabalho colaborativo e participativo junto às comunidades, podemos dispor de uma série de instrumentos e recursos: formulário socioeconômico; diário de campo; observação participante; entrevistas semiestruturadas; grupos focais; reuniões comunitárias (com respeito às hierarquias comunitárias e ao coletivismo) e técnicas de abordagem grupal (as "dinâmicas de grupo"); visitas domiciliares (para se envolver nas relações e redes comunitárias); participação nas atividades cotidianas e incentivo às práticas já existentes (produtivas, culturais, religiosas, etc.); mapas cognitivos com elaboração de croqui de uso social; cartografias socioafetivas, registro fotográfico; reuniões de equipe (CALEGARE; HIGUCHI; FORSBERG, 2013). Aliado a estes instrumentos já elencados, possibilitar espaços de elaboração criativa de outros instrumentos e métodos capazes de aproximação com o território e de gerar o diálogo, a aliança e a produção coletivas entre os agentes da pesquisa ou da ação, a exemplo das experiências em educação popular em saúde.

Juntamente com a interdisciplinaridade e o diálogo de conhecimentos com a comunidade – justaposição de saberes – é fundamental conhecer o contexto sócio-político em qual está inserida a comunidade. A história do território, os diferentes interesses que se confrontam e se articulam e o lugar do território e da comunidade no contexto regional e macrorregional. As políticas públicas, a possibilidade de projetos, a capacidade de se organizar com outras comunidades, e o acesso às riquezas produzidas passam invariavelmente pelas dinâmicas sócio políticas mais abrangentes.

Outro elemento importante é não priorizar a permeabilidade técnica e metodológica da ação, ou da pesquisa, apenas no momento da construção do método, mas construir um processo participativo de alianças que perpassam a formulação da proposta, análises coletivas e produção de alternativas frente ao território. A análise na coletividade é um bom momento de aprendizagem conjunta e discussões capazes de refletir a realidade vivente entre os agentes envolvidos.

Em suma, poderíamos mencionar muitas outras áreas da Psicologia e áreas afins, que possuem ricos referenciais e que cabe às(os) psicólogas(os) buscarem. Entretanto, como bastante discutido no Eixo 2 deste documento, precisamos também desenvolver novos referentes teóricos e metodológicos decoloniais, isto é, baseadas nas epistemologias desses segmentos sociais. Na verdade, esse é o nosso grande desafio posto pelo contato com esses povos e suas visões de mundo.

Na verdade, o grande desafio é romper com um modelo de saber catedrático que preza por uma visão psicologizante que privilegia o psiquismo mediante a outros vetores determinantes da vida. É preciso assumir uma postura aberta de comunicação com os atores

sociais envolvidos, a fim de possibilitar a construção de vários saberes, esses provindos dos próprios territórios e dialogando com eles de forma transversal, mais humana e menos tecnocientífica. Ou seja, o fazer psicológico deve ser pensado a partir das realidades vivenciais dos territórios e suas comunidades tradicionais de forma singular, a fim de que se contribua para a promoção da autonomia desses atores. Neste sentido, é necessário que haja, por parte das(os) profissionais de Psicologia, um manejo responsável, respeitoso e salutar no que tange às realidades socioculturais dos territórios e comunidades tradicionais e seus membros. (SANTOS, 2015a.)

Com efeito, busca-se superar o reducionismo, contribuindo com uma visão do ser humano mais completa, de um ser livre e responsável, que constrói a sua história e se posiciona diante dos condicionamentos psicossociais. Essa proposta, via Psicologia enquanto aliada, não se limita, mas abrange todas as áreas da atividade humana e busca resgatar aquilo que é especificamente do ser humano, sua liberdade para além das circunstâncias, sua responsabilidade perante algo ou alguém, afim de possibilitar a autotranscendência. Ou seja, ser dirigido para além de si, aberto a encontrar sentido em diversas situações da vida (FRANKL, 2010).

Diante do exposto, cabe a Psicologia revisitatar seus saberes, métodos e aportes teóricos diante das demandas, necessidades e questões apontadas pelos povos e comunidades tradicionais, tendo no território o espaço transversal e transdisciplinar de seu fazer e agir. Bem como, promover pesquisas, discutindo as soluções possíveis e viáveis para o desenvolvimento de uma consciência transformadora, a qual rompa com as armadilhas do paradigma universalista de atuações e abordagens psicológicas, por meio de ações empíricas a partir da realidade vivente e cotidiana das comunidades tradicionais.

Neste sentido, as Psicologias e seus operadores devem lançar mão de novas ecologias de saberes que incluem diferentes concepções de tempo, espaço e culturas tradicionais. E dessa forma, tentar maximizar as possibilidades de esperança, ressignificar o futuro, contemplar a heterogeneidade e apontar para pluralidade de sentido do mundo contemporâneo fortalecendo o Bem Viver dos povos (SANTOS, 2008).

EIXO 4: Possíveis horizontes, posições de resistência e articulação política

Diante de uma conjuntura de desmonte

Os povos e comunidades tradicionais no Brasil viveram um processo lento e constante, em termos de reconhecimento e de conquista de direitos, principalmente nas últimas décadas, a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988. Tais direitos foram concretizados no acesso às políticas públicas, aos recursos públicos e no reconhecimento de territórios e das diferentes culturas e modos de existir, como resultado também de um novo protagonismo político de seus diversos grupos e de uma importante e eficaz construção de alianças com diversos segmentos da sociedade brasileira.

Apesar do Estado brasileiro possuir setores sempre muito refratários às demandas e propostas dos povos e comunidades tradicionais, é importante reconhecer que estes conquistaram muitos espaços de interlocução, de representação e de incidência política ao longo dos últimos anos, junto ao poder executivo, junto a órgãos públicos e ministérios, como também junto aos poderes legislativo e judiciário. Este processo se deu em paralelo ao processo vivido pelos povos indígenas e pelas comunidades quilombolas, configurando, pela primeira vez na nossa história, um reconhecimento, pelo Estado e pela sociedade brasileira, da nossa rica sociodiversidade, responsável maior pela nossa também rica biodiversidade. E da igualmente rica sociodiversidade composta por povos e comunidades sujeitos de direitos constitucionais, tanto com relação aos seus territórios como com relação às suas culturas e modos próprios de viver, conviver e de se reproduzir socialmente.

Ocorre que, durante os últimos anos, vivemos um forte retrocesso político e institucional, que implicou em redução de políticas públicas e de recursos públicos para os segmentos mais vulneráveis da sociedade, na redução dos espaços de representação e de controle social e de redução significativa da interlocução do Estado brasileiro com os povos e comunidades tradicionais. Tal retrocesso ficou ainda mais intenso a partir da posse do atual presidente da República, defensor de uma agenda política, econômica e social declaradamente oposta àquela defendida pelos povos indígenas, comunidades quilombolas e povos e comunidades tradicionais.

Neste sentido, tem sido reduzido a esses povos e comunidades o reconhecimento territorial, o acesso às políticas públicas e aos recursos públicos. Como também tem sido fragilizada a sua representação política assim como a sua força no controle social, o que

significa uma infração cada vez maior, por parte do Estado brasileiro, das determinações estabelecidas pela Constituição, assim como pela Convenção 169 da OIT.

Debates necessários

A experiência histórica e as conquistas alcançadas pelos povos e comunidades tradicionais colocaram em destaque a importância desses povos para a sociedade brasileira e para o destino enquanto nação que pretendemos construir, como legado para as futuras gerações, principalmente no que tange à proteção da natureza, da biodiversidade e das práticas culturais, bases para a formação de uma sociedade. Tais povos e comunidades, a partir de seus valores e das suas produções sociais, questionam uma série de pilares da sociedade brasileira, como o discurso desenvolvimentista, que defende a exploração dos recursos de forma inconsequente; bem como propõem pilares alternativos, extremamente significativos para o nosso processo civilizatório, como outros modos de relação com a terra, com a natureza e com o território.

Os povos e comunidades tradicionais, do ponto de vista da Psicologia e de outras áreas do conhecimento, refletem acerca da construção e reconstrução de um projeto igualitário de sociedade, estimulam debates relevantes com relação aos seguintes temas, entre outros:

- a) Territorialidade, pessoa e comunidade;
- b) Cultura, religiosidade e ancestralidade;
- c) Relação comunidade e natureza;
- d) Papel das gerações na transmissão, preservação e transformação da cultura;
- e) Identidade, história e território;
- f) Saúde, doença, família e integração social;
- g) Conhecimento científico e saberes e fazeres tradicionais;
- h) Estado democrático, políticas públicas e estratégias de participação social.

Tais debates nos provocam a revisitar nossos conceitos com relação ao humano e às relações humanas, pois partem de diferentes: modos de ser e estar no mundo; formas de se relacionar com o território e com a natureza; formas de viver a comunidade, a história e a cultura; maneiras de se imaginar o futuro e a sua construção. As culturas e os modos de ser dos povos e comunidades tradicionais são expressões significativas e diferenciadas da construção coletiva da nossa sociedade e, a partir dessa legitimidade, temos a possibilidade

de rever, relativizar e questionar conceitos e proposições da Psicologia, no que esta possui de determinantes culturais e ideológicos alicerçados em sociedades e culturas muito diferentes das nossas. Este questionamento é base fundamental para se pensar uma ciência e uma profissão comprometidas com a realidade social e política de nossos povos e comunidades, uma Psicologia que pense o seu fazer e seus conhecimentos com base nestas outras cosmovisões e culturas, que se fazem presentes na sociedade brasileira e na América Latina, mas são invisibilizadas por discursos colonizadores que apontam estes modos de viver como atrasados e proscritos no tempo.

Visibilidade à diversidade de povos e modos de ser e estar no mundo

É fundamental que a atuação das(os) profissionais da Psicologia junto aos povos e comunidades tradicionais seja realizada dentro de uma ótica e de uma lógica de aliança social e política. Psicólogas e psicólogos buscam atuar junto a esses segmentos por considerarem que estes são, além de portadores de direitos, sujeitos políticos possuidores de um patrimônio cultural e de propostas de valores e de modos de existência relevantes para o nosso processo civilizatório.

Dentro de tais marcos, diferentes profissionais da Psicologia buscam atuar nos territórios tradicionais, fortalecendo e dando visibilidade a diversas comunidades em luta por seus direitos, em busca de reconhecimento e respeito. São comunidades que reivindicam acesso às políticas públicas diferenciadas e assumindo o protagonismo político no controle social do Estado, nas diferentes áreas com as quais se relaciona, como exige a Convenção 169 da OIT e outros instrumentos nacionais e internacionais citados ao longo deste documento.

Se tais práticas, localizadas em termos territoriais, de apoio a povos e comunidades tradicionais específicas são importantes, igualmente importante é o apoio, o fortalecimento e a visibilidade das redes existentes de povos tradicionais em termos regionais, estaduais e nacionais. Isso porque em tais redes se constrói o protagonismo político necessário à abertura do Estado para a interlocução e para a construção de políticas públicas diferenciadas para estes povos. As trocas de experiências, o acúmulo político e a visibilidade coletiva alcançada no âmbito de tais redes de povos tradicionais contribuem muito para a autoestima de tais povos, assim como para potencializar sua força transformadora e democratizante do Estado e da sociedade brasileira.

A contribuição dos povos e comunidades tradicionais à democracia brasileira se dá, principalmente, pelo fato destes proporem que a diversidade étnico-cultural, alicerçada nos diferentes territórios, seja considerada um valor para o nosso país e para a construção do nosso futuro. A existência de diferentes modos de ser e estar no mundo, de diferentes cosmovisões e culturas, a presença de diferentes povos e comunidades autônomas no contexto de uma mesma sociedade e Estado, configuram um enriquecimento do nosso patrimônio sociocultural e político, assim como da nossa concepção de democracia, bem como a proteção da nossa natureza e da biodiversidade que nela vive.

Repensar a atuação profissional a partir dos fazeres e saberes tradicionais

A atuação profissional das(os) psicólogas(os) junto às comunidades tradicionais deve se pautar, fundamentalmente, pelo vínculo e pela relação de confiança com essas comunidades. Trata-se da busca por uma inserção plena da(o) profissional no cotidiano, na história e na construção do futuro das comunidades, nestes territórios e ao lado de participantes destas determinadas culturas. A partir de tal vínculo e de tal inserção, a(o) profissional poderá buscar o papel da sua prática e da sua elaboração teórica, como contribuições específicas àquela comunidade. Importante aqui assinalar a pertinência do diálogo das(os) profissionais da Psicologia com profissionais de diferentes ramos da ciência e dos sabedores tradicionais, numa mesma perspectiva de contribuição multidisciplinar, mutuamente questionadora e enriquecedora, o que pode permitir diferentes olhares para o contexto da comunidade, sua trajetória e situação atual.

O mais importante, contudo, é o diálogo e a interação horizontal permanentes, da(o) profissional da Psicologia, a partir da sua prática e de seus referenciais teóricos, com os saberes e fazeres tradicionais das comunidades nas quais está inserida(o). Tais saberes e fazeres constituem o universo simbólico e subjetivo no qual a atuação profissional incide, de maneira dialógica e com impactos mútuos. O tensionamento e a justaposição entre conhecimentos de diferentes origens culturais será tanto mais rico e produtivo quanto mais fundado no respeito à alteridade, e quanto mais esta for experimentada como trilhas possíveis para a parceria e a complementaridade.

Empoderamento dos povos e comunidades tradicionais, um projeto de sociedade e um projeto de Psicologia

Os povos indígenas se caracterizam por serem milenares, por nunca terem constituído estados nem classes sociais e por, em diferentes culturas, buscarem o equilíbrio interno da comunidade e, desta, com o entorno ambiental. As comunidades quilombolas se caracterizam por serem centenárias, por terem nascido da resistência e da negação da escravidão e pela construção de territórios livres, baseados na inclusão e na igualdade. Os povos e comunidades tradicionais se caracterizam por sua ancestralidade e história de tradições construídas em tempos imemoriais ou recentes, por estarem baseados em territórios coletivos e específicos, por serem portadores de uma identidade cultural e de um conhecimento próprio acerca da natureza e do entorno no qual vivem. Todos esses povos e comunidades encarnam projetos de sociedade marcados pela igualdade, pela diversidade, pela autonomia, pela sustentabilidade e pela gestão coletiva da vida social, do território e da construção do futuro.

É papel dos processos democráticos, assim como de uma Psicologia brasileira e socialmente comprometida, fortalecer, empoderar e dar visibilidade a esta ampla rede de povos, culturas, subjetividades, modos de ser, viver e estar no mundo. Este conjunto diverso de povos e culturas fazem o contraponto à sociedade hegemônica hoje, no mundo e no Brasil, marcada pela negação da alteridade e da diversidade, pelo empobrecimento da subjetividade, pela divisão, exploração, exclusão, desigualdade, pela destruição sistemática de corpos e mentes, assim como pela devastação da natureza e dos territórios para fins de lucro, segundo a lógica neoliberal permeada por colonialismos contemporâneos.

A partir das articulações e ações desde a micropolítica de resistência até os movimentos e enfrentamentos da macropolítica, adquire relevância a práxis profissional e cidadã das psicólogas e psicólogos junto a esses povos e comunidades, na busca comum de uma sociedade baseada no Bem Viver.

A construção de uma outra psicologia

Deste projeto de sociedade igualitário e com raízes nos povos e comunidades tradicionais, pode nascer também um projeto de Psicologia com raízes nacionais, com ele articulado. Uma nova Psicologia pode ser construída, a partir das culturas e subjetividades territorializadas, ancoradas em saberes e fazeres tradicionais. Uma nova Psicologia que se constitua como tributária de projetos de existência, de modos de ser e estar no mundo orientados pela busca de uma vida humana subjetivamente rica, tanto em termos individuais como coletivos, em novas ecologias que compreendam a natureza, o humano, o território e a espiritualidade de forma integrada na experiência do viver.

Uma nova Psicologia pode ser elaborada, tendo também como espaços de produção teórica as escolas, as universidades, os espaços públicos, as políticas públicas, as redes sociais e as mídias alternativas. Ou seja, onde se debate o país, diretamente com seus povos e suas comunidades trazendo e expondo suas demandas e propostas, suas contradições e conflitos, suas potencialidades e seus limites.

Nestes espaços de diálogo entre conceitos e práticas estabelecidas da Psicologia com saberes e fazeres tradicionais, podem surgir novas propostas teóricas e novas propostas metodológicas e práticas profissionais, resultando na construção coletiva de uma nova ciência e de uma nova profissão, orientadas pela prática das alianças, pela horizontalidade dos saberes e pela produção da autonomia das vidas humanas e dos territórios.

VERSÃO CONSULTA PÚBLICA

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Trad. Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia literária; Elefante, 2016.

ADOUE, S. B. Os ataques contra os povos indígenas e o novo padrão de dominação. 2009. Disponível em: <<https://jornalggn.com.br/questao-indigena/os-ataques-contra-os-povos-indigenas-e-o-novo-padrao-de-dominacao-por-silvia-beatriz-adoue/>>. Acesso em: 18 de ago. 2019.

AGIER, M. Introdução. In: UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. **Seminário As formas sociais, culturais e políticas da identidade negra**. Programa de Estudos do Negro na Bahia. Caderno Centro de Recursos Humanos (CRH). Suplemento, p. 5-16. Bahia: UFBA, 1991.

ALIMONDA H. (2011) - La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana. En: Alimonda, H.(org) **La Naturaleza colonizada**, CLACSO, Buenos Aires: CLACSO, 2011.

ALMEIDA, A. H. N. Somos Bantu: Multiplicidades, ancestralidade e agência no Centro Espírita São Sebastião. 2019. 161f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – **Universidade Federal de Minas Gerais**, Belo Horizonte, 2019.

ALMEIDA, S. L. O que é racismo estrutural? Belo Horizonte, MG: Letramento, 2018

ALMEIDA, A. W. B. Identidades, territórios e movimentos sociais na Pan-Amazônia. In: MARIN, R. E. A.; _____ (Orgs.). **Populações tradicionais: questões de terra na Pan-Amazônia**. Belém: UNAMAZ, 2006.

_____. Apresentação. In: SHIRAIISHI NETO, J. (Org.). **Direito dos povos e das comunidades tradicionais do Brasil**: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA, 2007. p.09-17.

_____. **Antropologia dos arquivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8; FUA, 2008a.

_____. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2008b.

_____. (Org.). **Conhecimento tradicional e biodiversidade**: normas vigentes e propostas. 2. ed. Manaus: UEA Edições, 2010.

ALMEIDA, M. W. B.; CUNHA, M. C. Global Environmental Changes and Traditional Populations. In: HOGAN, D. J.; TOLMASQUIM, M. T. (Orgs.). **Human Dimension of Global Environmental Changes: Brazilian Perspectives**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Ciência, 2001. p. 79-98.

_____; REZENDE, R. S. Uma nota sobre comunidades tradicionais e unidades de conservação. **RURIS**, vol. 7, n. 2, p. 185-195, 2013.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura Tradicional Banto**. Luanda: Edital do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

ARRUDA, R. S. V. 'Populações Tradicionais' e a proteção dos recursos naturais em Unidades de Conservação. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE UNIDADES DE CONSERVAÇÃO, I, 1997, Curitiba. **Anais**. Curitiba: CBUC, 1997. p.262-276.

BARRETO FILHO, H. T. Notas para uma história social das áreas de proteção integral no Brasil. In: RICARDO, F. (org.). **Terras indígenas & unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p.53-63.

_____. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (Orgs.). **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Fapesp, Annablume, 2006. p.109-144.

BASTIDE, R. As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira, 1985 [1960].

BELLO, Ângela A. **Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica**. Bauru: Edusc, 1998.

BELLO, Ângela A. **A fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião**. Bauru: Edusc, 2004.

BORRINI-FEYERABEND, G.; KOTHARI, A.; OVIEDO, G. **Indigenous and local communities and protected areas: towards equity and enhanced conservation**. Gland, Cambridge: IUCN 2004.

BRASIL. Lei 8.080 de 19 de Setembro de 1990. Dispõe das condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, organização e o funcionamento dos serviços correspondentes. 1990.

_____. Lei nº 10.216, de 6 de abril de 2001. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental.

_____. **Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais**. 2004. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 16 jul. 2019.

_____. Reforma Psiquiátrica e política de saúde mental no Brasil. Documento apresentado à Conferência Regional de Reforma dos Serviços de Saúde Mental: 15 anos depois de Caracas. Brasília: 2005.

_____. Decreto 6.040, de 2007. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm.

_____. Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Política Nacional de Saúde Integral da População Negra - PNSIPN. Brasília, 2007.

_____. **Plano Nacional de Promoção das Cadeias de Produtos da Sociobiodiversidade.** 2009. Disponível em: <http://www.mda.gov.br/sitemda/sites/sitemda/files/user_arquivos_64/PLANO_NACIONAL_DA_SOCIOBIODIVERSIDADE-_julho-2009.pdf>. Acesso em: 25 jul., 2019.

_____. **SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza:** Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000; Decreto nº 4.340, de 22 de agosto de 2002; Decreto nº 5.746, de 5 de abril de 2006. Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas: Decreto nº 5.758, de 13 de abril de 2006. Brasília: MMA/SBF, 2011.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. **Política nacional de saúde integral das populações do campo, das florestas e das águas.** 2013a. Disponível em <http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_populacoes_campo.pdf>. Acesso em 31 ago. 2019.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. **Política de Educação Popular em Saúde.** 2013b. Disponível em <http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/caderno_educacao_popular_saude_p1.pdf>. Acesso em 31 ago. 2019.

_____. Ministério Público Federal. **Territórios de povos e comunidades tradicionais e as unidades de conservação de proteção integral:** alternativas para o asseguramento de direitos socioambientais. Brasília: MPF, 2014.

_____. **I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais.** 2015. Disponível em: <<http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/PDF%20-%20I%20Encontro%20Nacional%20de%20Comunidades%20Tradicionais.pdf>>. Acesso em: 16 jul, 2019.

_____. Lei nº 13123 de 20 de maio de 2015. **Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição Federal, o Artigo 1, a alínea j do Artigo 8, a alínea c do Artigo 10, o Artigo 15 e os §§ 3º e 4º do Artigo 16 da Convenção sobre Diversidade Biológica, promulgada pelo Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998; dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade; revoga a Medida Provisória nº 2.186-16, de 23 de agosto de 2001; e dá outras providências.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113123.htm>. Acesso em: 17 jul. 2019.

_____. **Cartilha: Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.** Organizada por: Ministério da Justiça e Cidadania; Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. 2016.

_____. Ministério da Saúde. (2017). **Política nacional de saúde integral da população negra: Uma política do SUS** (3a ed.). Brasília, DF: o autor.

_____. Conselho Nacional dos Direitos Humanos. **Povos livres, territórios em luta - relatório sobre os direitos dos povos e comunidades tradicionais.** 2018. Disponível em:

<<https://www.mdh.gov.br/informacao-ao-cidadao/participacao-social/conselho-nacional-de-direitos-humanos-cndh/relatorios>>. Acesso em: 16 jul., 2019.

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. n-1: São Paulo, 2017.

CALEGARE, Marcelo Gustavo Aguilar; HIGUCHI, Maria Inês Gasparetto & FORSBERG, Sylvia Souza. Desafios metodológicos ao estudo de comunidades ribeirinhas amazônicas. **Psicol. Soc.** [online]. 2013, vol.25, n.3, pp.571-580.

CALEGARE, Marcelo Gustavo Aguila & HIGUCHI, Maria Inês Gasparetto. **Nos interiores da Amazônia: leituras psicossociais**. Curitiba: CRV, 2016.

CALEGARE, M. G. A. Rumo a uma abordagem psicossocial da florestalidade (ruralidade) amazônica. In: RASERA, E. F.; PEREIRA, M. S.; GALINDO, D. (Orgs.). **Democracia participativa, estado e laicidade: Psicologia Social e enfrentamentos em tempos de exceção**. Porto Alegre: Abrapso Editora, 2017. p. 285-300.

CARBONIERI, D. Pós-colonialidade e decolonialidade: rumos e trânsitos. **Revista Labirinto**, v. 24, n. 1, pp. 280-300, 2016. Disponível em <<http://www.periodicos.unir.br/index.php/LABIRINTO/article/view/1746/1620>>. Acesso em 31 ago. 2019.

CARVALHO, A. V.; MACEDO, J. P. Povos e comunidades tradicionais: revisão sistemática da produção de conhecimento em psicologia. **Psicol. teor. prat.**, São Paulo, v. 20, n. 3, p. 198-215, dez. 2018. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-36872018000300009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 31 ago. 2019.

CHAVES, M. P. S. R.; LIRA, T. M. Modo de vida ribeirinho: a relação homem-natureza sob o prisma da cultura. In: FRAXE, T. J. P.; WITKOSKI, A. C.; PEREIRA, H. S. (Orgs.). **Amazonia: cultura material e imaterial**. v.1. São Paulo: Annablume; Manaus: FUA, 2011. p.107-128.

COMISSÃO DA PASTORAL DA TERRA. Conflitos no campo no Brasil em 2018. Goiânia, GO: CPT, 2018.

CONSELHO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS. **Povos livres, territórios em luta** - relatório sobre os direitos dos povos e comunidades tradicionais. 2018. Disponível em: <<http://www.dedihc.pr.gov.br/arquivos/File/2018/RELATRIOSOBREOSDIREITOSDOSPOVOSECOMUNIDADESTRADICIONAISv2.pdf>>. Acesso em: 16 jul. 2019.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA - CFP. (2002). **Resolução nº18**. Brasília, DF: Recuperado de https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2002/12/resolucao2002_18.PDF.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA - CFP. **Código de ética profissional do psicólogo**. Brasília, DF: o autor. Recuperado de <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf>, 2005.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Relações Raciais: Referências Técnicas para atuação de psicólogos/os**. Brasília: CFP, 2017.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO – CRP-SP. (2014). **Laicidade e psicologia: Posicionamento do sistema conselhos de psicologia para a questão da psicologia, religião e espiritualidade.** São Paulo, SP: o autor. Recuperado de http://www.crpssp.org.br/portal/midia/fiquedeolho_ver.aspx?id=758.

CUSICANQUI, S.R. **Oprimidos pero no vencidos.** Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980. La Paz: La mirada salvaje, 1984.

CUSICANQUI, S. R. **Sociología de la imagen: ensayos.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Límón, 2015.

DANTAS, Candida Maria Bezerra; DIMENSTEIN, Magda; LEITE, Jáder Ferreira & TORQUATO. A pesquisa em contextos rurais: desafios éticos e metodológicos para a psicologia. **Psicologia & Sociedade**, 30, 2018.

DELEUZE, G. GUATTARI, F. **O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia.** São Paulo: 34, 2010.

DIEGUES, C. A. S. **O mito moderno da natureza intocada.** 6. ed., rev. e ampl. São Paulo: HUCITEC: NUPUAUB-USP, 2008.

DIEGUES, A. C. (2000). Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil.

DIMENSTEIN, Magda, LEITE, Jáder, MACEDO, João Paulo & DANTAS, Candida (Orgs.). **Condições de vida e saúde mental em contextos rurais.** São Paulo: Intermeios: Brasília: CNPq; Natal: UFRN; Teresina: UFPI; PAPEPI, 2016.

DOURADO, S. B.; ALMEIDA, A. W. B.; MARIN, R. E. A. (Orgs.). **Patrimônio cultural: identidade coletiva e reivindicação.** Manaus: UEA Edições; PPGSA/PPGAS-UFAM, 2013.

DUPRAT, D. (Org.) **Pareceres jurídicos - direitos dos povos e das comunidades tradicionais.** Manaus: UEA, 2007.

DUDLEY, N. (org.). **Guidelines for Applying Protected Area Management Categories.** Gland: IUCN, 2008.

FANON, F., **Os condenados da Terra.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A. 1968

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador, BA: Ed. UFBA. 2008.

FERNANDES, F. O. P.; CALEGARE, M. G. A. Psicologia e povos indígenas: breves apontamentos sobre as produções em psicologia e a constituição da pessoa Yepa Mahsã. In: CALEGARE, M. G. A.; ALBUQUERQUE, R. **Processos psicossociais na Amazônia: reflexões sobre raça, etnia, saúde mental e educação.** Manaus: EDUA; Embu das Artes, SP: ALEXA, 2018. p. 87-104.

FERNANDES, Saulo Luders e SANTOS, Alessandro de Oliveira. Itinerários Terapêuticos e Formas de Cuidado em um Quilombo do Agreste Alagoano (p.38-52). **Psicologia: Ciência e Profissão** v. 39 (n.spe). 2019.

FERNANDES, Saulo Luders. **Itinerários terapêuticos e política pública de saúde em uma comunidade quilombola do agreste de Alagoas, Brasil.** Tese de doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

FERRAZ, I. T.; DOMINGUES, E. A Psicologia Brasileira e os Povos Indígenas: Atualização do Estado da Arte. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 36, n. 3, p. 682-695, set. 2016. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932016000300682&lng=en&nrm=iso. Acesso em 31 ago. 2019.

FRANKL, Viktor E. **Psicoterapia e sentido da vida.** Tradução de Alípio Maia de Castro. 2. ed. São Paulo: Quadrante, 2010.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GALINDO, D. e MILIOLI, D. Para esquecer futuros salvíficos, e permanecer com o problema. In: Rasera, Emerson Fernando; Pereira, Maristela de Souza & Galindo, Dolores. **Democracia participativa, estado e laicidade: psicologia social e enfrentamentos em tempos de exceção.** pp. 246-262. São Paulo: ABRAPSO, 2017.

GONÇALVES FILHO, J. M. Humilhação social: humilhação política. In: Souza, B. P. (org.). **Orientação à queixa escolar.** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo e os quatro genocídios/epitomicídios do longo séc. XVI. **Sociedade e Estado** vol 31. Brasília 2016

GRUSKIN, S. & TARANTOLA, D. Um panorama sobre saúde e direitos humanos. In Paiva, V.; Ayres, J. R. & Buchalla, C. M. (Orgs.) **Vulnerabilidade e direitos humanos – prevenção e promoção de saúde: da doença à cidadania.** (p.23-42). Curitiba: Juruá, 2012.

GUATTARI, F. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo.** São Paulo: Brasiliense, 1981.

GUIMARÃES, R. S.. Por uma Psicologia decolonial: (des) localizando conceitos. In: In: Rasera, E.; Pereira, M. S. & Galindo, D. **Democracia participativa, estado e laicidade: psicologia social e enfrentamentos em tempos de exceção.** pp. 263-276. São Paulo: ABRAPSO, 2017.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização. Dos fins dos territórios à multiterritorialidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAMPATÉ-BÂ, A. A tradição viva, capítulo 8. pp. 167-212. Em: Ki-Zerbo, J. **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África.** Brasília: UNESCO, 2010.

HOBSBAWN, E. Introdução: a invenção das tradições. In: _____; RANGER, T. **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 9-23.

IBGE (2017) **Instituto brasileiro de Geografia e Estatística.** População chega a 205,5 milhões, com menos brancos e mais pardos e pretos. 24/11/2017 e atualizado em 12/02/2019. <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de->

[noticias/noticias/18282-populacao-chega-a-205-5-milhoes-com-menos-brancos-e-mais-pardos-e-pretos](#)). Acesso em 21/05/2019.

ILO. **C169 - Indigenous and Tribal Peoples Convention**. 1989. Disponível em: <http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169>. Acesso em: 16 jul. 2019.

IUCN. **International Union for the protection of nature**. Brussel: IUCN, 1948.

_____. **Twelfth general assembly: proceedings**. Morge: IUCN, 1976.

KAGAME, A. A percepção empírica do tempo e concepção da história do pensamento Bantu. In: Ricoeur, Paul. **As culturas e o tempo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1975.

KAGAME, A. **La Philosophie Bantu Compareé**. Tese de doutorado apresentada na Gregorian Pontifical University, Rome, 1956. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/KAGLPB-3>>. Acesso em: 01 jun. 2019.

KANT, I. **Resposta à questão O que é o esclarecimento?** *Cognitio*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 145-154, 2012.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LACERDA JUNIOR, F. (2013). Capitalismo dependente e a Psicologia no Brasil: das alternativas à Psicologia Crítica. **Teoría y crítica de la Psicología**, n. 3, p. 216-263. Disponível em <<http://www.teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/110>>. Acesso em 31 ago. 2019.

LEITE, J. F.; MACEDO, J. P.; DIMENSTEIN, M.; DANTAS, C. A formação em Psicologia para a atuação em contextos rurais. In J. F. Leite, M. Dimenstein (Orgs.), **Psicologia e contextos rurais**. Natal: EDUFRN, 2013, pp. 27-55.

LEITE, Jader Ferreira & DIMENSTEIN, Magda. (orgs.). **Psicologia e contextos rurais**. Rio grande do Norte: EDUFRN, 2013.

LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico 2002/2003**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

LUGONES, M. **Colonialidad y genero**. Tabula Rasa, Colômbia, 2008.

MACEDO, J. P. et al. Formação em Psicologia e oligopolização do ensino superior no Brasil. **Estud. psicol. (Natal)**, Natal, v. 23, n. 1, p. 46-56, mar. 2018a. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2018000100006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 31 ago. 2019.

MACEDO, J. P. et al. A "popularização" do perfil dos estudantes de Psicologia no Brasil. **Arq. bras. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 70, n. 2, p. 81-95, 2018b. Disponível em

<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672018000200007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 31 ago. 2019.

MACEDO, J. P.; & DIMENSTEIN, M. Expansão e interiorização da psicologia: reorganização dos saberes e poderes na atualidade. **Psicologia: ciência profissão**, 31(2), 296-313, 2011.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: Bernanrdino-Costa, Joaze; Maldonado-Torres, Nelson & Grosfoguel, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiapórico**. (27-54). Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

MARTINS, E.; SANTOS, A. O; COLOSSO, M. Relações étnico-raciais e psicologia: publicações em periódicos da SciELO e Lilacs. **Psicol. teor. prat.**, São Paulo, v.15, n. 3, p.118-133, dez. 2013. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-36872013000300009&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 31 ago. 2019.

MARTINS, J. S. **Exclusão e a nova desigualdade**. São Paulo: Paulus, 2009.

MARTINS, L. M. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, G.; ARBAX, M. (Orgs.) **Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2002, p. 69-91.

MEDEIROS, R.; IRVING, M. A.; GARAY, I. Áreas Protegidas no Brasil: interpretando o contexto histórico para pensar a inclusão social. In: IRVING, M. A. (Org.). **Áreas protegidas e inclusão social: construindo novos significados**. Rio de Janeiro: Fundação Bio-Rio, 2006. p.15-40.

MINAYO, M. C. de S. e SOUZA, E. R. **Violência e saúde como um campo de interdisciplinar de ação coletiva**. História, Ciências e Saúde – Manguinhos, IV (3) 1998.

MUNANGA, K. **Negritude: usos e sentidos**. São Paulo: Ática, 1986.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista, 2012. In: **Revista da ABPN**. Disponível em:< <http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/358>> Acesso em: 20 jun. 2019.

OLIVEIRA, I. D. Saúde e doença na cosmovisão bantu. Goiânia: **Fragmentos de cultura**. v. 13. . p. 155-160, 2003

OLIVEIRA, I. D. Religião: força propulsora das comunidades afro-brasileiras. **Revista de Teologia e Ciências da Religião**, Pernambuco, Ano 6, n. 6, p. 01-14, dez. 2007.

ONU. **Pacto Internacional Direitos Econômicos, Sociais e Culturais**. 1976. Disponível em: <http://www.unfpa.org.br/Arquivos/pacto_internacional.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2019.

_____. **Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável**. 2015. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/pos2015/agenda2030/>>. Acesso em: 16 jul. 2019.

PÁDUA, M. T. J. Do sistema nacional de unidades de conservação. In: MEDEIROS, R.; ARAÚJO, F. F. S. (Org.). **Dez anos de Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza**: lições do passado, realizações presentes e perspectivas para o futuro. p.21-36. Brasília, DF: MMA, 2011.

PAIVA, V.; AYRES, J. R. e BUCHALLA, C. M. **Vulnerabilidade e direitos humanos – prevenção e promoção de saúde: da doença à cidadania**. Curitiba: Juruá, 2012.

PAREDES, J. **Hilando fino desde el feminismo comunitario**. Mexico: Rebozo y Mujeres Creando Comunidad, 2014.

PHILLIPS, A. Turning ideas on their head: the new paradigm for protected areas. **The George Wright Forum**, vol. 20, n. 2, p. 8-32, 2003.

QUIJANO, A. Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. A **Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. CLACSO:Argentina, 2000

_____. **Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina**. In: Revistas de Estudos Avançados da USP, n. 55, 2005

_____. **”Bien vivir”**: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. *Viento Sur*, 2012.

_____. **Colonialidad y modernidad-racionalidad**. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/36091067/Anibal-Quijano-Colonialidade-e-Modernidade-Racionalidade>>. Acessado em 15 mar. 2013.

_____. colonialidad/descolonialidad del poder. En: **Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural**. Buenos Aires : CLACSO. 2014

RAMOSE, Mogobe B. A Filosofia do Ubuntu e Ubuntu como uma filosofia, 1999. Disponível em: <<https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/texto16.pdf>>. Acesso em: 21 jun. 2018.

REIS, J. J. & GOMES, F. dos S. Introdução: Uma história de Liberdade. In: J. J. Reis, & F. dos S. Gomes (Orgs.), **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil (pp. 9-25). São Paulo: Companhia das Letras. 2005.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**: evolução e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIOS A. V. V. Populações tradicionais em áreas protegidas. In: RICARDO, F. (org.). **Terras indígenas & unidades de conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p.78-84.

ROESE, Anete. A busca pelo sentido espiritual e a busca de sentido no mundo contemporâneo. **Revista Horizonte**. Belo Horizonte, v. 11, n.32, p.1605-1636, out./dez. 2013.

ROSEVICS, L. Do pós-colonial à decolonialidade. In G. Carvalho, L. Rosevics (Orgs.). **Diálogos internacionais: reflexões críticas do mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Perse, 2017, pp. 187-193.

ROUÉ, M. Novas perspectivas em etnoecologia: "saberes tradicionais" e gestão dos recursos naturais. In: DIEGUES, A. C. **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: HUCITEC, NUPAUB-USP, p. 67-80, 2000.

RUCKERT, B.; CUNHA, D. M.; MODENA, C. M. Saberes e práticas de cuidado em saúde da população do campo: revisão integrativa da literatura. **Interface (Botucatu)**, Botucatu, v. 22, n. 66, p. 903-914, set. 2018. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32832018000300903&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 31 ago. 2019.

SANTILLI, J. Povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais: a construção de novas categorias jurídicas. In: Ricardo, F. (Org.). **Terras indígenas & unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, p.42-49. 2004.

_____. **Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural**. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2005.

_____. **Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores**. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2009.

SANTOS, A. O. O Enegrecimento da Psicologia: Indicações para a Formação Profissional. **Psicologia: Ciência e Profissão**. v. 39, 157-171. 2019

SANTOS, B. S. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências**, 2008.

SANTOS, B. S. e Chauí, M. **Direitos Humanos, democracia e desenvolvimento**. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, G. M. A Triáde Bantu Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola, e a saúde psicossocial; sob o olhar das Ciências de Religião. In: **I Congresso Lusófono de Ciências das Religiões**. Disponível em: <https://cienciasdasreligoes.ulusofona.pt/i-congresso-lusofono-de-ciencia-das-religoes-de-2015/#>>. Acesso em: 20 mai. 2019. Lisboa: Portugal, 2015a, p. 20-32.

_____. **Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola: uma tríade bantu na promoção da vida responsável**. 173 f. Belo Horizonte, Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2105b.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, M. O retorno do território. **Observatório social da América Latina**. Ano 6 n 16 jun, 2005.

SANTOS, R. J. O 'Étnico' e o 'Exótico': Notas Sobre a Representação Ocidental da Alteridade. **Revista Rosa dos Ventos**, vol. 5, n. 4, p. 635-643, out-dez, 2013.

SEGATO, R. **Gênero e colonialidade**: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial: Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical. E-Cadernos CES, Coimbra 2012.

SHIRAIISHI NETO, J. (Org.). **Direito dos povos e das comunidades tradicionais do Brasil**: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA, 2007.

SILVA, A. P. S. Pesquisa e atuação da psicologia na cidade e no campo: apontamentos e deslocamentos produzidos desde a categoria espaço. In: RASERA, E. F.; PEREIRA, M. S.; GALINDO, D. (Orgs.). **Democracia participativa, estado e laicidade**: psicologia social e enfrentamentos em tempos de exceção. p. 301-314. Porto Alegre: ABRAPSO, 2017.

SILVA, E. R. Da Cultura do Dentro à Etnicidade do Fora: o Devir como Desafio à Psicologia Brasileira. **Psicologia: Ciência e Profissão**, vol. 22, n. 4, p. 46-55, 2002.

SILVA, K. B.; MACEDO, J.P. A concepção de psicólogos sobre o rural nas políticas sociais. **Avances en psicologia latinoamericana**, v. 37, p. 345-360, 2019. Disponível em <<https://revistas.urosario.edu.co/index.php/apl/article/viewFile/5200/7113>>. Acesso em 31 ago. 2019.

SILVA, K. B; MACEDO, J. P. Psicologia e Ruralidades no Brasil: Contribuições para o Debate. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 37, n. 3, p. 815-830, set. 2017. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932017000300815&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 31 de ago. 2019.

TASSARA, E. T. O. & ARDANS-BONIFÁCIO, H. O. Psicologia socioambiental, identidades urbanas e intervenção social. Reflexões sobre as mudanças socioambientais no sistema-mundo (pp. 123-154). In: Tassara, E. T. O. & Rutkowsk, E. W. (orgs.). **Mudanças climáticas e mudanças socioambientais globais: reflexões sobre alternativas de futuro**. São Paulo: UNESCO e IBECC, 2008.

TEMPELS, R. P. P. L philosophie Bantoue. Paris: Présence Africaine, 1965.

UNEP-WCMC; IUCN; NGS. **Protected Planet Report 2018**. Cambridge, UK: UNEP-WCMC; Gland, Switzerland: IUCN; Washington, D.C., USA: NGS, 2018.

UNESCO. **Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural**. 1972. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000133369_por>. Acesso em: 25 jul. 2019.

_____. **Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural**. 2001. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127160>>. Acesso em: 25 jul., 2019.

_____. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**. 2003. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_por>. Acesso em: 25 jul., 2019.

_____. **Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais**. 2005. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000150224>>. Acesso em: 25 jul., 2019.

_____. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. 2007. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000185079>>. Acesso em: 25 jul., 2019.

VASQUEZ, G. C. F. A Psicologia na área rural: os assentamentos da reforma agrária e as mulheres assentadas. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 29, n. 4, p. 856-867, dez. 2009. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932009000400015&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 31 ago. 2019.

VIANNA, L. P. **De invisíveis a protagonistas**: populações tradicionais e unidades de conservação. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2008.

VIEGAS, D. P.; BURIOL, F. **Resistência das comunidades através da tradição**. Manaus, AM: UEA Edições; PNCSA, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, 2(2), pp. 115-144. 1996.

YAMAMOTO, O. H. **A crise e as alternativas da psicologia**. São Paulo: Edicon, 1987.

WASSMANDOR, M.L. Feminismos de/pós coloniais sob rasura: as perspectivas de gênero e patriarcado de Maria Lugones, Rita Segato e Julieta Paredes. **Seminário Internacional Fazendo Gênero**, Anais Eletrônicos, Florianópolis, 2017.

VERSÃO CONSULTA PÚBLICA

