

ORGANIZADOR

Wesley Henrique Alves da Rocha

DESCOLONIZANDO a PSICOLOGIA

CONTRIBUIÇÕES PARA UMA PRÁTICA POPULAR



ORGANIZADOR

Wesley Henrique Alves da Rocha

DESCOLONIZANDO a PSICOLOGIA

CONTRIBUIÇÕES PARA UMA PRÁTICA POPULAR



 pimenta
cultural
SÃO PAULO
2020

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2020 os autores e as autoras.

Copyright da edição © 2020 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons: Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - CC BY-NC (CC BY-NC-ND). Os termos desta licença estão disponíveis em: <<https://creativecommons.org/licenses/>>. Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural. O conteúdo publicado é de inteira responsabilidade dos autores, não representando a posição oficial da Pimenta Cultural.

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Doutores e Doutoradas

Airton Carlos Batistela
Universidade Católica do Paraná, Brasil

Alaim Souza Neto
Universidade do Estado de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Regina Müller Germani
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Alexandre Antonio Timbana
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Alexandre Silva Santos Filho
Universidade Federal de Goiás, Brasil

Aline Daiane Nunes Mascarenhas
Universidade Estadual da Bahia, Brasil

Aline Pires de Moraes
Universidade do Estado de Mato Grosso, Brasil

Aline Wendpap Nunes de Siqueira
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Ana Carolina Machado Ferrari
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Andre Luiz Alvarenga de Souza
Emill Brunner World University, Estados Unidos

Andreza Regina Lopes da Silva
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Antonio Henrique Coutelo de Moraes
Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Arthur Vianna Ferreira
Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Bárbara Amaral da Silva
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Beatriz Braga Bezerra
Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Bernadette Beber
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Breno de Oliveira Ferreira
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Carla Wanessa Caffagni
Universidade de São Paulo, Brasil

Carlos Adriano Martins
Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Caroline Chioquetta Lorensen
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Cláudia Samuel Kessler
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Daniel Nascimento e Silva
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Daniela Susana Segre Guertzenstein
Universidade de São Paulo, Brasil

Danielle Aparecida Nascimento dos Santos
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Delton Aparecido Felipe
Universidade Estadual de Maringá, Brasil

Dorame de Miranda Carvalho
Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Doris Roncarelli
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Elena Maria Mallmann
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Emanoel Cesar Pires Assis
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Erika Viviane Costa Vieira
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil

Everly Pegoraro
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Fábio Santos de Andrade
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil



Fauston Negreiros
Universidade Federal do Ceará, Brasil

Fernando Barcellos Razuck
Universidade de Brasília, Brasil

Francisca de Assiz Carvalho
Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Gabriela da Cunha Barbosa Saldanha
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Gabrielle da Silva Forster
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Guilherme do Val Toledo Prado
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Hebert Elias Lobo Sosa
Universidad de Los Andes, Venezuela

Helciclever Barros da Silva Vitoriano
*Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais
Anísio Teixeira, Brasil*

Helen de Oliveira Faria
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Heloisa Candello
IBM e University of Brighton, Inglaterra

Heloisa Juncklaus Preis Moraes
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil

Ismael Montero Fernández,
Universidade Federal de Roraima, Brasil

Jeronimo Becker Flores
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil

Jorge Eschriqui Vieira Pinto
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Jorge Luis de Oliveira Pinto Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

José Luis Giovanoni Fornos Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil

Josué Antunes de Macêdo
Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Júlia Carolina da Costa Santos
Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Julia Lourenço Costa
Universidade de São Paulo, Brasil

Juliana de Oliveira Vicentini
Universidade de São Paulo, Brasil

Juliana Tiburcio Silveira-Fossaluzza
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Julierme Sebastião Moraes Souza
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Karlla Christine Araújo Souza
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Laionel Vieira da Silva
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Leandro Fabricio Campelo
Universidade de São Paulo, Brasil

Leonardo Jose Leite da Rocha Vaz
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Leonardo Pinheiro Mozdzenski
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Lidia Oliveira
Universidade de Aveiro, Portugal

Luan Gomes dos Santos de Oliveira
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Luciano Carlos Mendes Freitas Filho
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Lucila Romano Tragtenberg
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Lucimara Rett
Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

Marceli Cherchiglia Aquino
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Marcia Raika Silva Lima
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Marcos Uzel Pereira da Silva
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Marcus Fernando da Silva Praxedes
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil

Margareth de Souza Freitas Thomopoulos
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Maria Angelica Penatti Pipitone
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Maria Cristina Giorgi
*Centro Federal de Educação Tecnológica
Celso Suckow da Fonseca, Brasil*

Maria de Fátima Scaffo
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Maria Isabel Imbroni
Universidade de São Paulo, Brasil

Maria Luzia da Silva Santana
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Maria Sandra Montenegro Silva Leão
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Michele Marcelo Silva Bortolai
Universidade de São Paulo, Brasil

Miguel Rodrigues Netto
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Neli Maria Mengalli
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Patricia Biegging
Universidade de São Paulo, Brasil

Patrícia Helena dos Santos Carneiro
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil



Patrícia Oliveira
Universidade de Aveiro, Portugal

Patrícia Mara de Carvalho Costa Leite
Universidade Federal de São João del-Rei, Brasil

Paulo Augusto Tamanini
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Priscilla Stuart da Silva
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Radamés Mesquita Rogério
Universidade Federal do Ceará, Brasil

Ramofly Bicalho Dos Santos
Universidade de Campinas, Brasil

Ramon Taniguchi Piretti Brandao
Universidade Federal de Goiás, Brasil

Rarielle Rodrigues Lima
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Raul Inácio Busarello
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Renatto Cesar Marcondes
Universidade de São Paulo, Brasil

Ricardo Luiz de Bittencourt
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Rita Oliveira
Universidade de Aveiro, Portugal

Robson Teles Gomes
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Rodiney Marcelo Braga dos Santos
Universidade Federal de Roraima, Brasil

Rodrigo Amancio de Assis
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Rodrigo Sarruge Molina
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Rosane de Fatima Antunes Obregon
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Sebastião Silva Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Simone Alves de Carvalho
Universidade de São Paulo, Brasil

Stela Maris Vaucher Farias
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tadeu João Ribeiro Baptista
Universidade Federal de Goiás, Brasil

Tania Micheline Miorando
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tarcisio Vanzin
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Thiago Barbosa Soares
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

Thiago Camargo Iwamoto
Universidade de Brasília, Brasil

Thyana Farias Galvão
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Valdir Lamim Guedes Junior
Universidade de São Paulo, Brasil

Valeska Maria Fortes de Oliveira
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Vania Ribas Ulbricht
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Wagner Corsino Enedino
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Wanderson Souza Rabello
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Washington Sales do Monte
Universidade Federal de Sergipe, Brasil

Wellington Furtado Ramos
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Adaylson Wagner Sousa de Vasconcelos
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Adilson Cristiano Habowski
Universidade La Salle - Canoas, Brasil

Adriana Flavia Neu
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Aguimario Pimentel Silva
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Alessandra Dale Giacomini Terra
Universidade Federal Fluminense, Brasil

Alessandra Figueiró Thornton
Universidade Luterana do Brasil, Brasil

Alessandro Pinto Ribeiro
Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil

Alexandre João Appio
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil



Aline Corso
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Aline Marques Marino
Centro Universitário Salesiano de São Paulo, Brasil

Aline Patricia Campos de Tolentino Lima
Centro Universitário Moura Lacerda, Brasil

Ana Emidia Sousa Rocha
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Ana Iara Silva Deus
Universidade de Passo Fundo, Brasil

Ana Julia Bonzanini Bernardi
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Ana Rosa Gonçalves De Paula Guimarães
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

André Gobbo
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Andressa Antonio de Oliveira
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Andressa Wiebusch
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Angela Maria Farah
Universidade de São Paulo, Brasil

Anísio Batista Pereira
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Anne Karynne da Silva Barbosa
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Antônia de Jesus Alves dos Santos
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Antonio Edson Alves da Silva
Universidade Estadual do Ceará, Brasil

Ariane Maria Peronio Maria Fortes
Universidade de Passo Fundo, Brasil

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Bianca Gabriely Ferreira Silva
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Bianka de Abreu Severo
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Bruna Donato Reche
Universidade Estadual de Londrina, Brasil

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Camila Amaral Pereira
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Carlos Eduardo Damian Leite
Universidade de São Paulo, Brasil

Carlos Jordan Lapa Alves
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Carolina Fontana da Silva
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Carolina Fragoço Gonçalves
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Cássio Michel dos Santos Camargo
Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Faced, Brasil

Cecilia Machado Henriques
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Cintia Morales Camillo
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Claudia Dourado de Salces
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Cleonice de Fátima Martins
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Cristiane Silva Fontes
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Cristiano das Neves Vilela
Universidade Federal de Sergipe, Brasil

Daniele Cristine Rodrigues
Universidade de São Paulo, Brasil

Daniella de Jesus Lima
Universidade Tiradentes, Brasil

Dayara Rosa Silva Vieira
Universidade Federal de Goiás, Brasil

Dayse Rodrigues dos Santos
Universidade Federal de Goiás, Brasil

Dayse Sampaio Lopes Borges
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Deborah Susane Sampaio Sousa Lima
Universidade Tuiuti do Paraná, Brasil

Diego Pizarro
Instituto Federal de Brasília, Brasil

Diogo Luiz Lima Augusto
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil

Ederson Silveira
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Elaine Santana de Souza
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Eleonora das Neves Simões
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Elias Theodoro Mateus
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Elisiene Borges Leal
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Elizabeth de Paula Pacheco
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil



Elizânia Sousa do Nascimento
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Elton Simomukay
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Elvira Rodrigues de Santana
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Emanuella Silveira Vasconcelos
Universidade Estadual de Roraima, Brasil

Érika Catarina de Melo Alves
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Everton Boff
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Fabiana Aparecida Vilaça
Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Fabiano Antonio Melo
Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Fabírcia Lopes Pinheiro
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Fabrício Nascimento da Cruz
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Francisco Geová Goveia Silva Júnior
Universidade Potiguar, Brasil

Francisco Isaac Dantas de Oliveira
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Francisco Jeimes de Oliveira Paiva
Universidade Estadual do Ceará, Brasil

Gabriella Eldereti Machado
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Gean Breda Queiros
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Germano Ehlert Pollnow
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Glaucio Martins da Silva Bandeira
Universidade Federal Fluminense, Brasil

Graciele Martins Lourenço
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Handherson Leylton Costa Damasceno
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Helena Azevedo Paulo de Almeida
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Heliton Diego Lau
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Hendy Barbosa Santos
Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Inara Antunes Vieira Willerding
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Ivan Farias Barreto
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Jacqueline de Castro Rimá
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Jeane Carla Oliveira de Melo
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

João Eudes Portela de Sousa
Universidade Tuiuti do Paraná, Brasil

João Henriques de Sousa Junior
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Joelson Alves Onofre
Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Juliana da Silva Paiva
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Junior César Ferreira de Castro
Universidade Federal de Goiás, Brasil

Lais Braga Costa
Universidade de Cruz Alta, Brasil

Leia Mayer Eyng
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Manoel Augusto Polastreli Barbosa
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Marcio Bernardino Sirino
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Marcos dos Reis Batista
Universidade Federal do Pará, Brasil

Maria Edith Maroca de Avelar Rivelli de Oliveira
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Michele de Oliveira Sampaio
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Miriam Leite Farias
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Natália de Borba Pugens
Universidade La Salle, Brasil

Patricia Flavia Mota
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Raick de Jesus Souza
Fundação Oswaldo Cruz, Brasil

Railson Pereira Souza
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Rogério Rauber
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Samuel André Pompeo
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Simoni Urnau Bonfiglio
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Tayson Ribeiro Teles
Universidade Federal do Acre, Brasil

Valdemar Valente Júnior
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil



Wallace da Silva Mello
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Wellton da Silva de Fátima
Universidade Federal Fluminense, Brasil

Weyber Rodrigues de Souza
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

Wilder Kleber Fernandes de Santana
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

PARECER E REVISÃO POR PARES

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.



Direção editorial	Patricia Bieging Raul Inácio Busarello
Diretor de sistemas	Marcelo Eyng
Diretor de criação	Raul Inácio Busarello
Assistente de arte	Ligia Andrade Machado
Imagens da capa	Freepik
Editora executiva	Patricia Bieging
Assistente editorial	Peter Valmorbida
Revisão	Autores e organizador
Organizador	Wesley Henrique Alves da Rocha

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D448 Descolonizando a Psicologia: contribuições para uma prática popular. Wesley Henrique Alves da Rocha - organizador. São Paulo: Pimenta Cultural, 2020. 112..

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-5939-046-5 (brochura)
978-65-5939-045-8 (eBook)

1. Psicologia. 2. Memória. 3. Sentidos. 4. Comunidade.
5. Indígenas. I. Rocha, Wesley Henrique Alves da. II. Título.

CDU: 316.6

CDD: 150

DOI: 10.31560/pimentacultural/2020.458

PIMENTA CULTURAL

São Paulo - SP

Telefone: +55 (11) 96766 2200

livro@pimentacultural.com

www.pimentacultural.com



2 0 2 0



SUMÁRIO

Prefácio	13
-----------------------	-----------

Wesley Henrique Alves da Rocha

Capítulo 1

Sentidos do trabalho feminino em uma comunidade quilombola.....	16
--	-----------

Marcus Vinicius Castro Witzak

Sabrina Prado Machado

Capítulo 2

Preservação da memória quilombola e suas significações: por uma escuta decolonial.....	39
---	-----------

Wesley Henrique Alves da Rocha

Capítulo 3

Povos indígenas sob um outro olhar: as produções e contribuições da etnopsicologia	50
---	-----------

Jaqueline Medeiros Silva Calafate

Amanda Figueiredo Falcomer Meneses

Ana Beatriz de Figueiredo Torres

Ana Quezia Ferreira Evangelista

Bruno Porto Soares Oliveira

Mariana Bernardes de Araújo

Mariana Mendes Sbervelheri

Capítulo 4

Vivências decoloniais: pessoas LGBTQ+ em religiões afro-brasileiras	67
--	-----------

Mirelli Aparecida Neves Zimbrão

Cristiane Moreira da Silva

Luiza Mendes Daemon



Capítulo 5

**A vivência como unidade de análise em Psicologia Social:
uma proposta decolonial a partir**

da Psicologia Sócio-Histórica 86

Andersson de Castro Lima

Halaine Cristina Pessoa Bento

Zulmira Áurea Cruz Bomfim

Sobre os autores e as autoras 107

Índice remissivo 110



Muitas fugiam ao me ver...

Muitas fugiam ao me ver
Pensando que eu não percebia
Outras pediam pra ler
Os versos que eu escrevia

Era papel que eu catava
Para custear o meu viver
E no lixo eu encontrava livros para ler
Quantas coisas eu quiz fazer
Fui tolhida pelo preconceito
Se eu extinguir quero renascer
Num país que predomina o preto

Adeus! Adeus, eu vou morrer!
E deixo esses versos ao meu país
Se é que temos o direito de renascer
Quero um lugar, onde o preto é feliz.

– Carolina Maria de Jesus, em “Antologia pessoal”. (Organização José Carlos Sebe Bom Meihy). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.



Dedicatória

A todos e todas que estão comprometidos com a luta por uma sociedade livre das opressões.

PREFÁCIO

Carolina Maria de Jesus, escritora, cantora, mulher, negra e periférica, em seu poema Muitas fugiam ao me ver, nos convida de forma lancinante, a refletir sobre as subjetividades tolhidas pela colonização. Em suas palavras: “[...] Quantas coisas eu quis fazer; Fui tolhida pelo preconceito [...]”. As tentativas de supressão dos corpos dissidentes, bem como suas culturas e conhecimentos, tentam silenciar as minorias sociais. Quantas pessoas que, assim como Carolina, foram tolhidas pelo preconceito? A Psicologia, com seu poder de validação científica, deve atuar ativamente na luta contra todo e qualquer tipo de preconceito e discriminação, produzindo conhecimentos e adquirindo práticas decoloniais.

A construção do conhecimento pautou-se, por séculos, numa referencialidade eurocêntrica e colonial; a construção histórica da Psicologia não escapou dessa colonização do conhecimento. Os estudos decoloniais e a necessidade de uma descolonização do conhecimento têm se mostrado cada vez mais necessários e urgentes. As tentativas de silenciamento e exclusão das minorias sociais evidenciam que as engrenagens do colonialismo continuam empenhando-se em exterminar esses grupos. A Psicologia, por sua vez, precisa estar de mãos dadas ao pensamento decolonial e contribuir com a premissa de revisão histórica e ser, de fato, uma ciência decolonial e popular. Assim, este livro reuniu estudos que evidenciam teóricos(as) da Psicologia que pertencem às minorias sociais (negros(as), mulheres, indígenas, LGBTQIA+, etc.) e/ou que trazem à luz questões sociais e, ainda, que demonstram a fragilidade da formação em psicologia no que diz respeito a essas questões.

O capítulo que abre o ciclo de reflexões é intitulado *Sentidos do trabalho feminino em uma comunidade quilombola*, de autoria de Marcus Vinicius Castro Witczak e Sabrina Prado Machado. Neste capítulo, os autores nos apresentam a divisão de trabalho em uma comunidade quilombola de um município do interior do Rio Grande do Sul, tendo o gênero como categoria analítica. Para essa empreitada, foi utilizada a abordagem construcionista, com ênfase nos discursos apresentados pelas entrevistadas, traduzidos em práticas discursivas e unidades de sentido.

O capítulo seguinte, *Preservação da memória quilombola e suas significações: por uma escuta decolonial*, de autoria de Wesley Henrique Alves da Rocha, apresenta uma discussão sobre a importância da preservação da memória de grupos ditos minoritários e que, historicamente, foram colocados à margem da sociedade, com ênfase na comunidade quilombola. Assim, o autor destaca que a preservação da memória e a escuta destes povos contribui para a desconstrução de estigmas e preconceitos direcionados à população negra, além disso, é um importante meio de (re)afirmação da identidade.

Consequente, Jaqueline Medeiros Silva Calafate, Amanda Figueiredo Falcomer Meneses, Ana Beatriz de Figueiredo Torres, Ana Quezia Ferreira Evangelista, Bruno Porto Soares Oliveira, Mariana Bernardes de Araújo e Mariana Mendes Sbervelheri, no estudo intitulado *Povos indígenas sob um outro olhar: as produções e contribuições da etnopsicologia*, nos apresentam um estudo bibliográfico sobre os trabalhos acadêmicos que foram produzidos pela área da Psicologia sobre populações indígenas no Brasil, tendo a etnopsicologia, a etnopsicanálise e a etnopsiquiatria como categorias de análise.

A seguir, Mirelli Aparecida Neves Zimbrão, Cristiane Moreira da Silva e Luiza Mendes Daemon, em *Vivências decoloniais: pessoas LGBTQ+ em religiões afro-brasileiras*, avaliam como pessoas LGBTQ+

vivenciam a experiência religiosa. A pesquisa foi exploratória qualitativa e participaram oito pessoas umbandistas e não heterossexuais.

Encerrando o livro, Andersson de Castro Lima, Halaine Cristina Pessoa Bento e Zulmira Áurea Cruz Bomfim nos apresentam, em seu estudo intitulado *A vivência como unidade de análise em Psicologia Social: uma proposta decolonial a partir da Psicologia Sócio-Histórica*, reflexões sobre as possibilidades de uma Psicologia Social decolonial. Para isso, os autores elegeram a “vivência” como categoria analítica, por meio da qual demonstram as possibilidades de construção de um conhecimento decolonial em Psicologia Social.

Os capítulos reunidos nesta obra apresentam contribuições significativas para uma Psicologia decolonial. O objetivo não foi esgotar os estudos relativos aos temas discutidos, mas procuramos construir pontes e apresentar caminhos possíveis para produções de conhecimento e práticas decoloniais em Psicologia.

Desejamos a todos e todas uma ótima leitura.

Wesley Henrique Alves da Rocha

(Organizador)



1

MARCUS VINICIUS CASTRO WITCZAK
SABRINA PRADO MACHADO

SENTIDOS DO TRABALHO FEMININO EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA

DOI: 10.31560/PIMENTACULTURAL/2020.458.16-38



Resumo: O trabalho é um dos pontos fundamentais no desenvolvimento das relações sociais e de equilíbrio psíquico dos indivíduos, atuando como um fator principal na construção da identidade. É sabido também a divisão deste por gênero, classe, orientação sexual e etnia o que interfere diretamente na produtividade e na remuneração salarial entre homens e mulheres. Essa separação de atividades também pode estar presente nas formas de trabalho dentro de comunidades ou grupos específicos, onde a territorialidade, o parentesco, o pertencimento e a memória constituem a identidade cultural. Este estudo objetiva pesquisar a divisão de trabalho por gênero em uma comunidade quilombola de um município do interior do Rio Grande do Sul. Para tanto será utilizada a abordagem construcionista, com ênfase nos discursos apresentados pelas entrevistadas, traduzidos em práticas discursivas e unidades de sentido (SPINK & FREZZA, 2013).

Palavras chave: Divisão do trabalho. Relações de gênero. Comunidade quilombola.

INTRODUÇÃO

Sabe-se que o trabalho é um ponto central no desenvolvimento psíquico e social das pessoas. Atuando como fator principal na construção da identidade, ele vai além das atividades remuneradas. Porém, neste meio há desigualdades por diversos fatores, um deles o de gênero. Fato esse que pode ser comprovado na desigualdade salarial existente entre homens e mulheres. Elas desempenham duplas jornadas ao se dedicarem ao trabalho remunerado e as atividades domésticas muitas vezes não recebendo o devido reconhecimento.

Ao longo do tempo essas desigualdades e essas relações entre os sexos vêm se moldando socialmente. A separação de atividades cotidianas também está presente nas formas de trabalho dentro de comunidades. Assim, um grupo específico possui toda uma bagagem de pertencimento, territorialidade, parentesco e memória, que constituem a identidade cultural das comunidades quilombolas, mediadas pelas relações de trabalho que diferiam desde os tempos da escravidão.

Dessa forma o objetivo deste estudo é pesquisar se há divisão de trabalho, de acordo com o gênero, em uma comunidade quilombola de um município do interior do Rio Grande do Sul. Assim como observar como tem se configurado atualmente a divisão sexual das atividades e investigar se os fatores determinantes nesta se assemelham ou não ao restante da sociedade. Realizar e publicizar esta pesquisa se fez necessário, dada a falta de estudos que una os assuntos supracitados. Se inova no momento em que se fala sobre as relações de trabalho, de acordo com sexo, dentro de um grupo quilombola.

Metodologicamente, tratou-se de uma pesquisa qualitativa, utilizando como método entrevistas semiestruturadas e diários de campo. Baseada nos estudos culturais e de linguagem, mais

precisamente nos estudos teórico-metodológicos da produção de sentidos a partir da análise das práticas discursivas - “linguagem em ação, isto é, as maneiras a partir das quais as pessoas produzem sentidos e se posicionam em relações sociais cotidianas” (SPINK & FREZZA, 2013, p. 5). Este conceito remete ainda a momentos de ressignificações, de rupturas, de produção de sentidos, correspondendo a momentos ativos no uso da linguagem, nos quais mesclam-se tanto a ordem como a diversidade. Para as autoras o diário de campo, a entrevista e o processo grupal podem ser equiparados a partir das práticas discursivas. A realização da mesma aconteceu em uma comunidade quilombola de um município do interior do Rio Grande do Sul, respeitando-se todos os princípios éticos de pesquisa científica com seres humanos.

Foram entrevistadas oito mulheres, com idade entre 31 e 69 anos, assim caracterizadas: duas completaram o ensino médio e o restante possui apenas o ensino fundamental incompleto; renda familiar entre menos de um a dois salários mínimos; cinco delas são descendentes de quilombolas e as outras três são casadas com descendentes. Durante a coleta de dados foi possível perceber a discrepância de contextos, condições e estruturas familiares entre as entrevistadas, revelando que dentro da própria comunidade existem diferenças pontuais nos modos de vida e de acesso a informações e a recursos.

A fim de orientar o leitor, este artigo partirá da compreensão a respeito da forma como tem se organizado atualmente a divisão do trabalho de acordo com gênero em nossa sociedade. Na sequência apresentará um caminho metodológico para melhor compreender os dados obtidos. Posteriormente descreverá categorias realizando uma análise, discussão e reflexão, a partir da estruturação de três eixos centrais, manifestos nas falas das entrevistadas: o reconhecimento do trabalho, o isolamento e a autonomia. Para finalizar serão explanadas as considerações finais sobre este.

OS ESPAÇOS DE ATUAÇÃO DE HOMENS E MULHERES E A DIVISÃO DO TRABALHO DE ACORDO COM GÊNERO

O trabalho é um dos pontos fundamentais no desenvolvimento das relações sociais, construção social e de equilíbrio psíquico dos indivíduos. Como nos mostra Siqueira e Andrade (2012), é necessário ainda se ter reconhecimento e a não violência como elementos fundamentais no desenvolvimento dos ambientes e atividades, minimizando o sofrimento e possibilitando ao indivíduo transformar estas experiências em momentos de prazer. Portanto, torna-se importante identificar de que forma esses afazeres podem adoecer as pessoas atualmente. Assim como, buscar melhores relações, formas de organização e um convívio não violento, mesmo que essas apareçam de forma sutil e velada.

De acordo com Neves (2006), o trabalho gera um impacto diferente entre homens e mulheres, tanto nos meios disponíveis para inserção no mercado produtivo, como pela forma como é vivido e organizado o ambiente laboral. Ambos não estão expostos a mesma carga de atividades e muitas vezes, mesmo no mesmo cargo e função desempenham tarefas diferentes. Apesar de toda luta e avanço na melhoria da qualidade e reconhecimento de emprego para mulheres, estas ainda ocupam cargos com tarefas secundárias e de baixa qualificação. Sendo encaminhadas a atividades que exijam maior delicadeza, concentração, agilidade, precisão, velocidade, repetitividade de movimentos, dedicação, paciência e obediência, diferente das destinadas aos homens. Acarretando em maior probabilidade de desenvolver agravos e doenças. Isso demonstra que ainda se tem muito a evoluir quanto a divisão sexual no trabalho na sociedade contemporânea.

Hirata e Kergoat (2007), conceituam a divisão sexual do trabalho como “a forma de divisão do trabalho social decorrente das relações sociais entre os sexos; mais do que isso, é um fator prioritário para a sobrevivência desta relação” (p. 03). Essas, vem sendo moldadas histórica e socialmente, tendo como característica principal denotar o trabalho produtivo aos homens e a esfera reprodutiva às mulheres. Concomitantemente, destinando a eles empregos de maior valor social, como cargos militares, políticos e religiosos. As autoras ressaltam que dois princípios organizam esta segmentação, sendo válidos para todas as sociedades conhecidas, o “princípio de separação”, onde se separam atividades de homens de afazeres de mulheres e o “princípio hierárquico”, onde o trabalho realizado pelo sexo masculino valeria mais que o realizado pelo feminino. Afirmam também que isto ocorre em função de uma ideologia naturalista, que rebaixaria o gênero ao sexo biológico, remetendo ambos a um destino natural da espécie.

Desse modo, conforme nos aponta Quirino (2011) em seus estudos, a opressão vivida pelas mulheres em diversas sociedades não tem como fator principal a constituição biológica, do corpo, mas sim determinadas relações sociais que se fundavam na divisão e exploração do masculino sobre o feminino. Assim, “a questão da opressão da mulher deixa de ser do domínio da biologia e é inserida no domínio da história, da cultura, tornando possível assim vislumbrar a sua superação por meio da ação política, pois se não é algo natural, pode ser superada” (p. 53).

Como exemplo, temos os agravos e doenças relacionados a divisão do trabalho e disparidade nas tarefas executadas conforme o gênero atualmente. Por vezes, mulheres sofrem discriminação em empregos ditos “para homens”, em diversos ramos da esfera produtiva. Além destas estarem mais propensas, conforme Neves (2006), a desenvolver doenças relacionadas ao trabalho.



Conforme Hirata (2002), é indissociável a exploração por meio do trabalho assalariado e a opressão do masculino sobre o feminino. É possível perceber um aumento da participação das mulheres neste meio. No entanto, as divisões, tanto verticais como horizontais, entre os empregos, persistem. Elas continuam a assumir as atividades domésticas, além de sofrerem desigualdades de salários. De certa forma, esse contexto nos mostra que o capitalismo necessita de uma mão de obra flexível. No momento em que a mulher se apropria desta atividade, ela libera o homem de tal responsabilidade. Porém, mesmo para elas que tem a possibilidade de ingressar no mercado de trabalho e adquirirem uma renda maior, existe a oportunidade de delegar as funções domésticas para outras. (KERGOAT, 2010).

Guimarães e Quirino (2017), ressaltam que neste aspecto de divisão, é estabelecido que às atividades que cabem as mulheres não são consideradas como trabalho de grande importância, principalmente nos espaços privados, sem relevância econômica, são vistas apenas como forma de ajuda, não cabendo a elas as tarefas produtivas. Isto torna-se evidente tanto no meio urbano quanto no rural. Já Monteiro (2014), complementa dizendo que por vezes no meio agrícola, o que vai diferenciar as relações de gênero nesta separação, não são as atividades ou os espaços de atuação. Mas sim o valor desigual atribuído as funções das mulheres em relação as desempenhadas pelos homens.

Oliveira (2016), aborda a instituição família, assim como, seus membros, suas posições e papéis desempenhados, como ponto de partida para a discussão sobre as divisões de trabalho de acordo com gênero. A posição e peso atribuído ao papel da mulher, no meio familiar através das atividades no ambiente privado e o emprego remunerado, pode ser visto socialmente como um problema. Isso ocorre em virtude de uma naturalização das diferenças entre ambos os sexos, utilizada como base da organização social. Cita-se o papel social da mulher,

que sofre mudanças desde o início da industrialização, modificando-se também na posição da figura feminina na família, nos seus afazeres e em suas divisões. Compreendendo que é essencial citar que os estudos sobre o gênero surgem com o intuito de repensar o próprio trabalho, desnaturalizando as desigualdades.

Hirata e Kergoat (2007), nos trazem também o pensamento dos movimentos feministas, que iniciaram a partir de uma tomada de consciência das mulheres seus manifestos a respeito do trabalho doméstico realizado por elas. Tornando-se um movimento coletivo, evidenciava que o trabalho efetuado, era desempenhado de forma gratuita e invisível. Sendo feito não em benefício próprio, mas sempre pensando em outros e em nome de sua natureza, amor e dever materno. Destinando a atividade no âmbito familiar um caráter estrito e naturalmente feminino, só podendo ser exercido por elas, sem necessitar de reconhecimento e visibilidade. Posteriormente os movimentos passaram a tratar de uma outra esfera, a do trabalho assalariado, que até então era pensado somente pela figura do trabalhador masculino, branco, qualificado, que exercia trabalho produtivo. As autoras discorrem seus estudos principalmente com base nas culturas francesas e japonesas, porém, estes fenômenos são recorrentes em várias culturas.

A partir do entendimento, de que vivemos em uma sociedade organizada por classes. Onde nosso cotidiano de trabalho e de vida está ligado a construções sociais de desigualdades de gênero e étnico-raciais, nos remetemos a relações que se configuram no espaço e no tempo. Temos uma produção social do que é ser mulher e do que é homem em sociedade. Dessa forma, pretende-se pesquisar como a comunidade quilombola, está inserida neste contexto. Sabemos que a forma de trabalho da comunidade é variada, alguns moradores trabalham na área urbana, mas a grande maioria é empregada na zona rural. Estes trabalham na época de colheita para outros plantadores ou



cultivando produtos para o consumo próprio e animais, como porcos e galinhas.

Para compreendermos melhor a construção destas comunidades se faz necessária uma breve revisão histórica. No início da colonização do Brasil (século XVI), não haviam trabalhadores para a realização de atividades manuais pesadas. Os portugueses tentaram usar o trabalho indígena nas lavouras. Porém, esta escravização não pôde ser levada adiante, pois conforme Malheiros (1867), os índios não compreendiam essa forma de trabalho, negando-se a realizar tais tarefas e não se submetem a servidão. Dessa forma, os colonizadores recorreram a alternativa de buscarem negros na África para submetê-los à força ao trabalho cativo nas colônias.

Conforme Mott (1988), escravos homens e mulheres eram reduzidos à condição de objetos, privados de direitos e a mercê do poder e domínio de outro. Porém, o fato de serem do sexo feminino ou masculino acarretava em algumas distinções. Como nas formas de condição do trabalho, de socialização, de relação com a família, na legislação, na mobilidade social e nos modos de luta e rebeldia contra a escravidão. Na época já havia uma crença de que o trabalho escravo feminino era menos produtivo, pela sua fragilidade e envelhecimento precoce. Na segunda metade do século XIX surgiu o movimento abolicionista. Uma resposta ao anseio deste movimento, foi a Lei do Ventre Livre, promulgada em 28 de setembro de 1871. De acordo com Krieger (2010), a lei assinada pela Princesa Isabel declarava a condição de livre aos filhos das mulheres escravas nascidos a partir daquela data. O objetivo era uma transição lenta e gradual no Brasil do sistema de escravidão para o de uma mão de obra livre. Porém, como os pais destas crianças continuavam escravos, a lei possibilitava duas alternativas. A primeira permitia que estas ficassem aos cuidados dos senhores até os 21 anos de idade ou entregues ao governo, sendo o primeiro caso o mais comum na época. Mas foi somente em 13 de

maio de 1888, através da Lei Áurea, assinada pela Princesa Regente, que se abriram as senzalas.

Hoje em dia ainda se encontram descendentes de negros fugitivos que formavam os chamados quilombos. No entanto, em certos casos, estes locais constituíram-se após a abolição da escravidão e a doação de terras dos antigos senhores, é o caso do grupo estudado. Assim, para os quilombolas uma “comunidade significa um modo de vida social íntimo e próprio, um modo como o agrupamento social estabelece relações internas peculiares, um modo de ser coletivo” (GÓIS, 2005, p. 63). Nesta se observa, conforme nos traz Guareschi (1996), uma forma de viver onde todos são chamados pelo nome. Essa pessoa além de possuir seu nome próprio mantendo sua singularidade e sua identidade, também tem a possibilidade de manifestar sua opinião, seu pensamento, de participar e de ser alguém neste grupo.

Esta história de discriminações e o grande número de brasileiros (quase metade da população) possui ascendência africana, fez com que o governo brasileiro criasse a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. (BRASIL, 2003). Outra ação governamental foi a criação de programas, planos e políticas que propiciassem retaguarda e promovessem o direito deste público. Como exemplos, o Brasil sem Racismo, documento criado no ano de 2002, pelo programa de governo indicando a implementação de políticas de promoção da igualdade racial. Destinado às seguintes áreas: do trabalho, emprego e renda, cultura e comunicação, educação e saúde, terras de quilombos, mulheres negras, juventude, segurança e relações internacionais. A Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (2003), que objetiva reduzir as desigualdades raciais no Brasil, com ênfase na população negra. Além da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (2007), que visa ações de cuidado, atenção, promoção à saúde e prevenção de doenças, bem como de gestão participativa, entre outras ações, com vistas a promoção da igualdade em saúde da população negra.



É necessário compreender todo este contexto, em que este público está inserido, para que possamos pesquisar e melhor observar como são construídas as relações sociais de trabalho de acordo com o sexo, dentro da comunidade quilombola. O foco principal deste estudo é o âmbito do trabalho. No entanto, não podemos negligenciar os aspectos principais desta população, que dará as informações necessárias para a posterior análise dos dados.

DISCUSSÃO DOS DADOS

A comunidade em questão situa-se em uma região historicamente voltada a agricultura, assim, sempre foi feito o uso de mão de obra escrava para suprir a demanda nas fazendas existentes. A história desta inicia-se em uma fazenda da região, cuja proprietária antes de falecer deixa como herança metade de sua propriedade para doação aos seus mais de oitenta escravos alforriados. A partir da doação, a luta pelas terras e pela sobrevivência se acirrava com os grandes fazendeiros da época. Resultando em conflitos e até em uma morte, o que foi decisivo para que muitos abandonassem ou vendessem suas terras. (KOCH, 2005).

Conforme Koch (2005), os fazendeiros da época não aceitavam que negros alforriados tivessem direitos sobre aquelas terras. Historicamente a materialização dessa luta discriminatória, não foi somente por demarcações geográficas como também simbólica, evidenciada na construção de duas capelas, a menos de dez metros uma da outra, para dividirem os cultos religiosos de negros e brancos. As histórias desses dias de racismo e tristeza são contadas de geração em geração, no entanto, muita coisa mudou no decorrer destes anos, hoje brancos e negros convivem. Monteiro (2014) retrata em sua escrita que “há que se lutar por terra, por melhores condições de vida, contra



a exploração do trabalho e a concentração fundiária, mas também contra uma sociedade racista que se reveste e se camufla em uma suposta democracia racial” (p.15).

O que permanece até os dias atuais, é a luta dos descendentes de quilombolas pelo reconhecimento e demarcação das terras que seriam suas por direito. Percebe-se também as diferentes características que constituem essas mulheres, assim, dentro do grande grupo existem pequenos grupos, organizados de maneira diferente. A partir deste exposto, discute-se as categorias delimitadas através dos discursos, a primeira referindo-se ao reconhecimento das atividades exercidas (*É trabalho gente, como que não é?!*), a segunda diz sobre o isolamento (*Aqui a gente não tem nem uma bicicleta, se tivesse uma carroça e um cavalo seria feliz*) e a terceira a respeito da autonomia (*Eu sou aquela que sonha alto, eu sonho por todos*).

É TRABALHO GENTE, COMO QUE NÃO É?!

A divisão do trabalho entre homens e mulheres, tem como característica principal, a atribuição ao sexo masculino do trabalho produtivo e a desobrigação das atividades domésticas, tarefa está atribuída a esfera feminina. Assim, é crescente o número de mulheres na sociedade atual que desejam entrar e manter-se no mercado de trabalho (HIRATA & KERGOAT, 2003). O que pode ser percebido nas entrevistas realizadas na comunidade, quando perguntadas sobre as atividades desempenhadas, respondem:

É em casa, sempre trabalhando em casa. (Rosa).

As atividades das mulher, [...] a rotina da mulher é a mesma né, é lava, passa e aqui eu tenho quintal e tenho uns bichinhos aí no campo e a rotina da dona de casa é a rotina de lava, fazer comida é isso, e as vizinhas não trabalham fora é o serviço de rotina de casa. (Jasmim).

Já as atividades exercidas pelos homens, são ligadas a produtividade, a agricultura e ao trabalho braçal.

Eles trabalham de empregado pros que tem terras aqui. (Dália).

Meu marido trabalha na firma. Mas a maioria é no fumo. (Lis).

A maioria trabalha pra fora, trabalha de empregado, trabalha nas firma. (Camélia).

Muitas manifestam o desejo em entrar no mercado de trabalho, como reforça essa entrevistada, ao ser questionada se já exerceu alguma atividade remunerada:

Não, nunca trabalhei não, eu ainda tenho o sonho um dia de ainda trabalhar numa firma. Mas nunca pude trabalhar, pode ser que um dia Deus olhe pra baixo e eu consiga trabalhar. (Dália).

Guimarães e Quirino (2017), ressaltam que neste aspecto de divisão de trabalho, é estabelecido que às atividades que cabem as mulheres não são consideradas como trabalho de grande importância, principalmente nos espaços privados. Assim sendo, como outro grupo social, seja urbano ou rural, a comunidade é marcada por relações de gênero e uma hierarquização de papéis entre os sexos. (AGUIAR et al., 2014). Sem relevância econômica, são vistas apenas como forma de ajuda, não cabendo a elas a esfera produtiva. Isto torna-se evidente tanto no meio urbano quanto no rural. Já Monteiro (2014), complementa dizendo que por vezes no meio agrícola, o que vai diferenciar as relações de gênero nesta divisão, não são as atividades ou os espaços de atuação. Mas sim o valor desigual atribuído aos afazeres das mulheres em relação aos desempenhados pelos homens. Constata-se isso na seguinte colocação:

A pessoa do lar, faz os serviço da casa, é todo dia a mesma coisa, como se estivesse trabalhando em outro lugar, numa roça sei lá. Lava roupa, cozinha, passa uma vassoura no chão, é o serviço da casa. Aqui os homens acham que o serviço de casa da mulher não é grande coisa, por que a gente não tá trabalhando, não tá

ganhando dinheiro. [...] Por mais trabalho que tu passa na vida, como eu mesmo, é trabalho gente, como que não é?! (Dália).

Apesar dos avanços vividos socialmente, estas famílias ainda se configuram conforme um padrão desigual de divisão sexual do trabalho. Onde este assemelha-se a de tantas outras mulheres tanto do meio rural, quanto urbano. Desse modo é considerado trabalho, o que gera valor econômico, o que é remunerado, geralmente desempenhado pelos homens. Com isso, muitas dessas sofrem pela falta de reconhecimento de suas atividades, neste meio sobressai-se o valor que se dá as tarefas, muito mais de quem o desempenha. No momento em que o trabalho doméstico sem remuneração é visto somente como rotina e atividade obrigatória das esposas, os maridos podem até auxiliar nestas jornadas, porém o valor dado a ação será o mesmo. Tal como Jacques (1993), denomina trabalho mesmo, dito pelos trabalhadores, com referência ao trabalho formal e remunerado.

Na comunidade é evidente que as tarefas realizadas pelas mulheres localizam-se mais âmbito doméstico e os homens desempenham atividades externas em “firmas” ou até mesmo no plantio. Mas verificou-se em muitas narrativas, que o que diferenciava à divisão do trabalho realizado, não seria quem o faz, mas o valor simbólico que é desigualmente atribuído. No grupo em questão ambos desempenham atividades ligadas a casa, a esfera doméstica, atuando no quintal ou na roça, mas para os homens considera-se que demande maior força física. Muitas mulheres inclusive relatam que os maridos contribuem no trabalho doméstico, todavia, trazem em seus discursos a desvalorização e falta de reconhecimento. Por vezes, as atividades domésticas mesmo que desempenhadas pelos maridos são vistas sob os olhos de um trabalho com menor valor social e econômico.



AQUI A GENTE NÃO TEM NEM UMA BICICLETA, SE TIVESSE UMA CARROÇA E UM CAVALO SERIA FELIZ

De acordo com Silva (2017), o mais significativo é constatar que apesar de ter havido uma evolução de conceitos e estudos a respeito do papel da mulher, ela continua lutando por seus direitos. Pois infelizmente, apesar de todos os avanços ainda vivemos em uma sociedade que se configura machista e patriarcal, tornando-se refém de uma busca constante de reconhecimento, visibilidade e direitos, ou até mesmo garantir os já conquistados. Apesar da incessante procura por autonomia e reconhecimento, muitas continuam a enfrentar os estigmas e preconceitos construídos no passado.

Outro fator levantado na análise dos discursos das entrevistadas é a questão do isolamento, das dificuldades enfrentadas para ir e vir. Podemos correlacionar estes dados com os estudos de Cordeiro (2007), este retrata que a agricultura familiar tem como característica um padrão um tanto rígido e assimétrico em suas relações de gênero na área rural. As mulheres geralmente circulam mais no espaço de casa, do roçado e da comunidade em que moram. Como constatado no coletivo observado, onde o espaço socialmente atribuído a elas está restrito a casa, ao grupo familiar e no grupo do qual pertencem. Nestas situações cabem aos homens deslocarem-se por outros espaços sociais. Com a liberdade de ir e vir eles têm a possibilidade de estarem nas comunidades vizinhas e na cidade. O que os possibilita sair e frequentar outras atividades de lazer, sem necessariamente estarem acompanhados da família.

Uma parcela dessas mulheres quilombolas enfrentam algumas adversidades, que podem ser vistas como empecilhos para sua livre circulação em outros espaços. Alguns dos obstáculos seriam, a

distância e o acesso ao transporte, a falta de apoio da família, além da falta de reconhecimento do seu esforço por parte desta e até mesmo do restante do grupo. Para transitar na comunidade e para além dela, elas lidam com as distâncias, a escassez de veículos, intervalos na oferta de horários ou dias, além de gastos financeiros.

É bem difícil o acesso. (Violeta).

Aqui a gente não tem nem uma bicicleta [...]. Eu se tivesse uma carroça e um cavalo eu seria feliz. (Dália).

Devido às irregularidades do sistema de transporte, muitas vezes os moradores dependem de proprietários de carros particulares para se locomover. Outra queixa que interfere principalmente nas relações de trabalho, é que para ocupar-se de atividades fora da comunidade e até mesmo para exercer os afazeres domésticos, elas não têm com quem deixar os filhos. Associado a isso relatam haver pouca ou quase nenhuma divisão dos serviços domésticos e das atividades que desempenham.

EU SOU AQUELA QUE SONHA ALTO, EU SONHO POR TODOS

Algumas mulheres dentro desta comunidade já buscam sua autonomia. Conforme Meneghetti (2007), cada indivíduo teria a possibilidade de ser dono do seu agir, sem interferência de “condicionantes sociais” (p.02). Assim, fatores econômicos, religiosos e políticos, seriam utilizados em última instância para o processo de reflexão para as tomadas de decisões. “O que seria aqui preservado é a total autonomia dos indivíduos na ação de criarem os próprios destinos, sem a interferência de obstáculos que pudessem proporcionar empecilhos no exercício da total liberdade de escolha” (p.02). Embora este concei-



to tenha ganhado uma conotação individual na atualidade, é no plano coletivo que ele se valida, sendo necessário um grupo como objeto para as realizações dos desejos. As mulheres desta comunidade estão criando seus espaços, possuindo voz e ocupando outros lugares para além da própria localidade.

Algumas trabalham no fumo. Lá no outro corredor, [...], lá tem umas que trabalham na firma. (Dália).

Eu já trabalhei de agente de saúde, trabalhei de empregada e hoje eu tô no céu, eu tô onde deveria estar sempre. Meu lugar é na agricultura, plantando, colhendo e agora com essa de ter uma feira poder expandir, de vender, de produzir e vender. (Camélia).

Uma das entrevistadas ocupa inclusive um lugar de liderança dentro da Associação da comunidade, o que a possibilita também circular por outros espaços e usufruir de diferentes informações e relações. Inserindo-se em outras realidades em decorrência destas atividades que desempenham, muitas das mulheres ouvidas circulam pelo comércio, feiras, bancos e órgãos públicos, localizados nas cidades vizinhas. Além de acessarem a programas governamentais, participando dos encontros que ocorrem na própria comunidade e fora dela também.

Ainda há um número restrito de mulheres ativistas (CORDEIRO, 2007), que ao saírem de suas casas, atingem uma conquista, podendo trabalhar, ter liberdade de frequentar encontros, passear e viajar. Como ressalta uma das entrevistadas, os aspectos relevantes decorrentes deste ativismo, são o desvencilhamento dos serviços domésticos e os vínculos interpessoais construídos fora da família e da comunidade - onde, além de conhecer outras pessoas ela encontra o reconhecimento e a valorização. Em sua fala também remete a uma liberdade de forma ampla, o que inclui sair sozinha, ser livre para sonhar, falar e pensar.

Hoje é o sonho é esse, é tu ter a tua vida e trabalha como tu pode. [...] Lá em cima mesmo vai sair uma horta comunitária,

as pessoas já tentaram, mas as pessoas não tem vontade. Já foi tentado, é meu sonho, mas eu sonho sozinha, agora tem eu e ela e a mãe dela. Tu te decepçiona as vezes né? Como diz, tu sonha né? Eu sou aquela que sonha alto, eu sonho por todos, aí quando tu vê tu tá só, bem dizer. Mas fazer o que ne, tem horas que tem que cuidar de si. Então tu cuida de si, quem sabe um dia eles se espelham em mim e conseguem ver que as coisas podem ir pra frente. (Camélia).

É possível ainda distinguir dois grupos de mulheres dentro da própria comunidade. Um dos grupos apresenta-se totalmente dependente das relações familiares, envolvidas somente em suas rotinas domésticas. Vítimas de discriminação, superexploração, repressão e desrespeito, no trabalho privado, exercido dentro de seus lares. Silva (2011), aponta que a violação de direitos sobre as mulheres, inclusive com casos de violência doméstica, atenua os sentimentos de sofrimento gerado a partir da falta de reconhecimento. Possuindo condições de moradia precárias, essas convivem com a falta de recursos básicos. Como o saneamento, havendo escassez no abastecimento de água potável e na coleta e tratamento de esgoto, oferecendo riscos à saúde da própria comunidade.

Dessa forma, o reconhecimento e a construção da identidade no ambiente de trabalho constitui-se principalmente através do olhar do outro, podendo ser gerador de prestígio. Quando toda a dedicação, energia e produtividade não são reconhecidos isso pode gerar um sofrimento para quem o realiza. Isto que sobressai-se no outro grupo, mesmo em processo de constituição: envolvidas em atividades e formas de trabalho para além dos afazeres domésticos, estas estão trabalhando em prol da construção de uma identidade para si e para a própria comunidade. São mulheres que buscam autonomia e empoderamento através da geração de renda, estando a frente de associações, feiras e hortas comunitárias. Suas situações habitacionais são opostas ao grupo supracitado, assim como, suas possibilidades



de ir e vir e sua apropriação a diversas informações. Relatam, inclusive, que encontram reconhecimento e prazer em seu trabalho.

É só melhorar o que já tem. Pra te falar bem assim, o meu trabalho tá ótimo. (Camélia).

É meio puxado, é puxadinho mas é bom, porque tã te procurando pra ti trabalhar, daí tu vê que tem um motivo a mais que está sendo reconhecida é bom, é puxadinho mas é bom. (Jasmim).

Em revisão de literatura (CARVALHO E LIMA, 2013; VIEIRA E MONTEIRO, 2013; FURTADO, PEDROZA E ALVES, 2014; FREITAS, RODY E MIRANDA, 2017; MATOS E EUGÊNIO, 2018) viu-se que esta satisfação pode ser encontrada em outros grupos de descendentes e em outras comunidades quilombolas estudadas. Dessa forma, mulheres de outras comunidades brasileiras tem usado o artesanato, por exemplo, como meio de ascensão, trazendo-lhes benefícios e conhecimento. A reprodução do campesinato, com o trabalho na agricultura e na terra produz condições de muitos quilombos desenvolverem-se economicamente, assim como em suas relações simbólicas. Uma importante comunidade localizada na Bahia, constituiu-se pelo cultivo de dendê, utilizado na produção de azeite. Neste mesmo Estado outro grupo de mulheres reúne-se nos manguezais, adquirindo sua renda através dos mariscos. Assim, percebe-se uma estruturação e uma construção de uma identidade comunitária, diferentemente dos indivíduos desta pesquisa, que estão em processo de constituição identitária e mesmo de demarcação territorial.

Apesar de suas peculiaridades culturais, como festejos religiosos e dança típica, passada por gerações, esta comunidade quilombola estrutura-se atualmente com características de um vilarejo, afastado do centro urbano. Sobressaindo os fatores presentes em grupos rurais, mais do que fatores constituintes de um quilombo. O que não diminui a ancestralidade dos sujeitos que lá habitam e deve reforçar ainda mais sua luta por demarcação territorial e construção de uma identidade

cultural. Neste sentido, percebe-se que o movimento de algumas mulheres para promoverem uma geração de renda não somente para si, como também para o coletivo, esbarra em um desejo por autonomia e reconhecimento. Elas trabalham em prol do grande grupo, indo na contramão das dificuldades impostas para ocupar seus espaços fora do âmbito doméstico e coletivo. Dessa forma, essa movimentação gradual das mulheres, pode vir a reconfigurar as relações de gênero.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo buscou compreender os espaços de atuação de homens e mulheres, em um coletivo a partir da matriz simbólica e identitária do trabalho. Identificando este como uma construção social que vem se modificando ao longo do tempo. Assim, propôs-se realizar esta pesquisa em um contexto diferente, com um público que não é amplamente estudado. O objetivo inicial deste estudo, era o de pesquisar se há divisão de trabalho de acordo com o gênero, em uma comunidade quilombola, foi alcançado.

Como em outros grupos sociais, sejam urbanos ou rurais, as relações de gênero no quilombo estudado são marcadas por uma hierarquização de papéis entre os sexos. Apesar dos avanços e busca por direitos, as mulheres enfrentam diariamente a falta de reconhecimento, levando algumas a desejar e buscar uma maior autonomia em sua rotina e formas de trabalho. Constatou-se que as atividades domésticas possuem um caráter obrigatório, principalmente para a mulher, que por não ser remunerado também não é valorizado. Desarte, foi possível estudar como tem se configurado atualmente a divisão sexual do trabalho, investigando e concluindo que os fatores determinantes no quilombo se assemelham ao restante da sociedade, especialmente de grupos rurais. E que este ainda busca por sua de-



marcação e reconhecimento territorial, assim como, sua constituição identitária como comunidade quilombola.

Ainda é importante ressaltar o envolvimento e a participação deste coletivo em contribuir com a pesquisa que fundamentou este artigo. Por um lado, suscitando momentos de reflexão e oportunizando a visibilidade de seu trabalho, de outro auxiliando, com isso, na construção da identidade das mulheres e do grupo como um todo.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, W. et al. Mulheres em movimento: Relações de gênero na comunidade Quilombola Buriti do Meio no Norte de Minas Gerais/Brasil. *VIII Jornadas de Sociologia da UNLP*, 3 a 5 de dezembro de 2014, Ensenada, Argentina.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. *Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR)*. Brasília: 2003.

BRASIL. *Ministério da Saúde*. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Política Nacional de Saúde Integral da População Negra. Brasília: 2007.

CARVALHO, R. M. A.; LIMA, G. F. da C. Comunidades quilombolas, territorialidade e a legislação no Brasil: uma análise histórica. *Política & Trabalho*, n. 39, out 2013, pp. 329-346.

CORDEIRO, R. L. M. Gênero em contextos rurais: a liberdade de ir e vir e o controle a sexualidade das mulheres no Sertão de Pernanbuco. In: Vilela, A. M. J.; SATO, L. (Org.). *Diálogos em Psicologia Social*. Porto Alegre: Evangraf Ltda., 2007.

FREITAS, P; RODY, H. MIRANDA, M. As comunidades quilombolas e a sustentabilidade: um estudo etnoecológico voltado para a construção de comunidades sustentáveis. *Projectus*. v.1, n. 3, 2017, p. 27.

FURTADO, M. B.; PEDROZA, R. L.; ALVES, C. B. Cultura, identidade e subjetividade quilombola: uma leitura a partir da Psicologia Cultural. *Psicologia & Sociedade*. 26(1), p. 106-115, 2014.



GÓIS, C. *Psicologia comunitária, atividade e consciência*. Fortaleza: Instituto Paulo Freire, 2005.

GUARESCHI, P. A. Relações Comunitárias – Relações de Dominação. In: CAMPOS, R. H. de F. (Org.), *Psicologia Social Comunitária: Da Solidariedade à Autonomia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUIMARÃES, S. M.; QUIRINO, R. A divisão sexual do trabalho e as relações de gênero no meio rural. *Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero*. 11 & 13th Women's Worlds Congress, Florianópolis, 2017.

HIRATA, H. S. *Nova divisão sexual do trabalho?* Um olhar voltado para a empresa e a sociedade. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

HIRATA, H. S.; KERGOAT, D. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. *Cadernos de pesquisa*, v. 37, n. 132, p. 595-609, set/dez 2007. Trad. Fátima Murad.

HIRATA, H.; KERGOAT, D. A divisão sexual do trabalho revisada. In: MURUANI, M.; HIRATA, H. (Org.). *As novas fronteiras da desigualdade: homens e mulheres no mercado de trabalho*. São Paulo: Senac São Paulo, 2003. p. 111-124.

JACQUES, M. G. C. *Trabalho, educação e construção da identidade*. Porto Alegre, 1993. Doutorado em Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1993.

KERGOAT, D. Dinâmicas e Consustancialidade das relações sociais. *Novos estudos*, v. 86, p. 93-103, mar. 2010.

KOCH, M. M. K. *Rincão dos Pretos: nos caminhos da História, a cultura de dois povos*. Xaxim, 2005. 87 p. Monografia (Pós-Graduação), Curso de Pós-Graduação "latu sensu em Educação Interdisciplinar, Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas, 2005.

KRIEGER, A. C. Lei do Ventre Livre, 1871: reflexos da aprovação da lei imperial de abolição gradual da escravidão na Província de Santa Catarina. *Revista Santa Catarina em História de Florianópolis* - UFSC. Vol. 1 n° 1, 2010.

MALHEIROS, A. M. P. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 1867. vol.2. 169 p.

MATOS, W. S. de; EUGÊNIO, B. G. Comunidades quilombolas: elementos conceituais para sua compreensão. *PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP*. Macapá, v. 11, n. 2, p. 141-153, jul./dez. 2018.



MENEGHETTI, F. K. Liberdade ou Autonomia: reflexões críticas sobre as organizações. *Anais do XXXI Encontro da ANPAD*. Rio de Janeiro, 22 a 26 de setembro de 2007.

MONTEIRO, P. S.; VIEIRA, A. B. D. Comunidade quilombola: análise do problema persistente do acesso à saúde, sob o enfoque da Bioética de Intervenção. *Saúde em Debate*. Rio de Janeiro, v. 37, n. 99, p. 610-618, out/dez 2013.

MONTEIRO, K. S. A representatividade e os nomes e significados do trabalho das mulheres quilombolas na Paraíba. *Anais do 18º REDOR*. Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2014.

MOTT, M. L. B. *A mulher na luta contra a escravidão*. São Paulo: Contexto, 1988.

NEVES, I. R. LER: trabalho, exclusão, dor, sofrimento e relação de gênero. Um estudo com trabalhadoras atendidas num serviço público de saúde. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 22(6):1257-1265, jun. 2006.

OLIVEIRA, W. F. U. *A divisão que não é somente produtiva*: uma discussão sobre sexualidade no ambiente de trabalho brasileiro. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Ouro Preto, Instituto de Ciências Sociais Aplicadas, Departamento de Ciências Sociais, Jornalismo e Serviço Social. Ouro Preto, 2016.

QUIRINO, R. *Mineração também é lugar de mulher!* Desvendando a (nova?!) face da divisão sexual do trabalho na mineração de ferro. Tese de Doutorado. Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, 2011.

SILVA, E. S. *Trabalho e desgaste mental*: o direito de ser dono de si mesmo. São Paulo: Cortez, 2011.

SILVA, U. B. O papel da mulher na produção territorial do espaço quilombo: um olhar sobre a Comunidade São Francisco do Paraguaçu – Cachoeira/BA. *Anais do VIII Simpósio Internacional de Geografia Agrária e IX Simpósio Nacional de Geografia Agrária GT 4 – Questões de gênero, geração e sexualidade no campo*. Curitiba, 2017.

SIQUEIRA, M. V.; ANDRADE, A. Em busca de uma pedagogia gay no ambiente de trabalho. In: FREITAS, M. E.; DANTAS, M. (Orgs.). *Diversidade sexual e trabalho*. São Paulo: Cengage Learning, 2012.

SPINK, M. J. P.; FREZZA, R. M. Práticas discursivas e produção de sentido: a perspectiva da psicologia social. In: SPINK, M. J. P. (Ogr.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano*. Rio de Janeiro: Edição virtual, 2013.

2

WESLEY HENRIQUE ALVES DA ROCHA

PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA QUILOMBOLA E SUAS SIGNIFICAÇÕES: POR UMA ESCUTA DECOLONIAL

DOI: 10.31560/PIMENTACULTURAL/2020.458.39-49



SUMÁRIO

Resumo: Este artigo visa discorrer sobre a importância da preservação da memória de grupos ditos minoritários e que, historicamente, foram colocados à margem da sociedade. Ao longo da história, pessoas negras foram, e ainda são, desvalorizados. Suas origens, costumes e memórias são tidas como inferiores, tanto que muitas vezes são relacionadas como coisas ruins e/ou “do mal”. A memória, ouvida pela perspectiva de quem é oprimido, nos abre os olhos para a desumanização que a sociedade vem exercendo sobre esses grupos. Por isso, a preservação dessa memória é de extrema importância para a desconstrução de estigmas e preconceitos direcionados à população negra, além disso, é um importante meio de (re)afirmação da identidade.

Palavras-chave: Memória. (Re)Afirmção. Identidade. Escuta. Preservação.

INTRODUÇÃO

A memória histórica de grupos minoritários¹ é de suma importância em qualquer sociedade, vai muito além da afirmação de identidade, abrangendo questões como a desinvisibilização, valorização, direito à reparação histórica, etc. Mas de que tipo de memória falaremos? Certamente não é da memória individual e pessoal, mas sim a memória coletiva e/ou de grupo, que é tipicamente passada de uma geração para a seguinte. Nora (1978, p. 398) definiu como “a memória, ou o conjunto de memórias, mais ou menos conscientes de uma experiência vivida ou mitificada por uma comunidade, cuja identidade é parte integrante do sentimento do passado.” Ou seja, a memória é a capacidade humana de reter fatos e experiências do passado e retransmiti-los às novas gerações, e para isso pode-se utilizar diferentes suportes empíricos, tais como voz, música, imagem, textos, etc.

Mas qual a importância de se preservar essa memória coletiva? Segundo a psicanalista Susan Guggenheim (2014²):

[...] a memória coletiva, seja construída pelos grupos sociais, ou por toda uma sociedade, desperta nas pessoas a sensação de pertencimento a um determinado grupo por terem vivenciado os mesmos momentos históricos. Este sentimento de poder recordar experiências em comum é uma das características que distinguem uma geração da outra.

No que diz respeito à grupos minoritários como os quilombolas, a memória e a preservação da mesma são fatores (re)afirmadores da identidade coletiva, evitando que essa identidade seja esquecida na linha do tempo histórica de toda uma sociedade que tanto os excluem e marginalizam. Assim como Lovisolo (1998, p. 16-17) afirma, “a memória

1 Não numericamente, mas sim em relação ao poder exercido.

2 Disponível em: <http://redegloboglobo.com/acao/noticia/2013/03/importancia-da-memoria-na-formacao-da-identidade-do-individuo.html>.

coletiva atua como âncora, visto que possibilita que, diante do turbilhão da mudança e da modernidade, não nos desmanchemos no ar”.

Na atualidade é preciso fazer um esforço muito maior para que a memória seja preservada, visto que assim como afirma Olga Rodrigues de Moraes Von Simson, professora da Faculdade de Educação e Centro de Memória da UNICAMP, vivemos em uma sociedade do esquecimento, visto que devido ao ritmo acelerado do trabalho na atualidade e a facilidade e rapidez dos meios de comunicação colocam o homem frente a uma enorme quantidade de informações, tal situação cria para o homem contemporâneo quase a obrigação de consumir a informação de forma acrítica e sem cuidado seletivo, perdendo-se portanto uma das mais importantes funções da memória humana – a capacidade seletiva – que é o poder de escolher aquilo que deve ser preservado. A perda do exercício desse poder de seleção nas sociedades atuais constitui o fator fundamental para a formação do que os profissionais da informação chamam de sociedades do esquecimento. A professora da UNICAMP ainda destaca o seguinte:

[...] Nas sociedades da memória, que existiram no passado e ainda subsistem em locais isolados da África e da América do Sul, por exemplo e nas quais o volume de informação é consideravelmente muito mais restrito, a memória é organizada e retida pelo conjunto de seus membros, os quais se incumbem de transmiti-la às novas gerações cabendo aos mais velhos, devido a sua maior experiência e vivência, o importante papel social de guardiões da memória devido a sua maior experiência e vivência. Cabe a eles a função de transmitir às novas gerações de seu grupo social os fatos e vivências que foram retidos como fundamentais para a sobrevivência do grupo.

Esse papel social dos idosos foi sendo gradativamente perdido ao longo da história das sociedades ocidentais, mas muito mais intensamente, na contemporaneidade, quando cada vez mais se diversificam e se sofisticam os suportes para o registro e suporte da memória (escrita, imprensa, fotografia, vídeo, discos, CDs, DVDs, disquetes, etc.) e o enorme volume de informações

fez surgir instituições especialmente voltadas ao trabalho de seleção, coleta, organização, guarda e manutenção adequada e divulgação da memória de grupos sociais ou da sociedade em geral, nessas novas sociedades do esquecimento (SIMSON, UNICAMP).

A partir disso, é possível vermos o quão importante são os projetos que visam a preservação da memória na contemporaneidade, com a quantidade avassaladora de informações que o homem tem acesso tornou-se necessário tais recursos que o auxiliem na seleção de memórias que precisam ser preservadas e valorizadas, principalmente projetos que se engajem na preservação da memória de grupos minoritários e marginalizados, facilmente esquecidos, que na grande maioria das histórias que ouvimos e apreendemos em livros (didáticos e/ou literários) são contadas da perspectiva do opressor e não do oprimido, há uma grande desvalorização das memórias de grupos oprimidos historicamente, evidenciando as tentativas de supressão destas memórias, privilegiando a perspectiva do opressor.

Um inspirador exemplo de projeto engajado na preservação da memória é o *Preservação de Memória Quilombola*, projeto este que integra o *Museu Afrodigital de Mato Grosso*, idealizado pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Relações Raciais e Educação (NEPRE) da Universidade Federal de Mato Grosso, tal projeto tem por objetivo registrar e promover a difusão de informação sobre a história e a memória da população quilombola do Estado de Mato Grosso, estimulando a rememoração e a comemoração da memória social desses grupos.



A IMPORTÂNCIA DA PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA QUILOMBOLA

No Brasil, segundo Valentim (2011, p. 297), a questão quilombola hibernou nos meandros oficiais por 148 anos. Este foi o período transcorrido entre a primeira menção a “quilombo” realizada pelo Conselho Ultramarino em 1740, em um Brasil colônia e escravocrata; e a segunda e última menção, realizada no contexto republicano e democrático trazido pela Constituição Brasileira de 1988. Ainda de acordo com Valentim (2011, p. 297), no primeiro documento, tinha a definição de quilombo como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”. No segundo documento, o artigo nº 68 do Ato das Acomodações Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, a promulgação de que, aos “remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (SCHMITT; TURATTI & CARVALHO, 2002 apud VALENTIM, 2011, p. 297).

Como já foi dito, vivemos em uma sociedade do esquecimento, sobretudo esquecimento daquilo que é colocado à margem, a chegada da modernização evidenciou ainda mais esse fenômeno, outro fator importante no que diz respeito às comunidades quilombolas é trazida pelas novas rodovias e cidades criadas para acolher os novos empregados e escoar a crescente produção, isso reproduz a lógica perversa do movimento de globalização contemporâneo, aonde os bens de consumo chegam muito antes do acesso universal aos direitos (VALENTIM, 2011, p. 298). Na chegada destes novos valores, marcadamente midiáticos, outras consequências são observáveis, consequências estas que podem ser denominadas de socioculturais e que não incidem de forma direta na subsistência das famílias, mas que



dizem respeito ao patrimônio imaterial das comunidades (memória). Entre estes, são identificados pelos próprios quilombolas: a diminuição dos grupos folclóricos, o desaparecimento de folguedos, bem como a crescente adesão às igrejas pentecostais (HALL, 2006 apud VALENTIM, 2011, p. 298).

Além das consequências oriundas da modernização contemporânea, há também as consequências da segregação e marginalização histórica que os quilombolas/negros sofreram e ainda sofrem, resultando na desvalorização das memórias e costumes desse povo. Assim como destaca Silva (2012, p. 3), o negro historicamente foi classificado como pertencente a uma “raça” inferior, a qual estava destinada a servir como escravo. Entretanto o negro continuou a ser marginalizado econômica e socialmente na atualidade, além de ainda estar sob uma sujeição cultural em nossa sociedade, e mesmo dentro de uma aparente e politicamente correta “democracia racial”. Conforme Heringer (2002), o Brasil foi considerado por várias décadas o país da “democracia racial”, porém, a realidade que se vê é outra, as distinções e desigualdades raciais são inegáveis, facilmente perceptíveis e consequentemente geradoras de graves adversidades para a população negra e para o país todo.

Portanto é histórica a desvalorização desse grupo minoritário que perdura até os dias atuais, aí está a grande importância de se preservar e valorizar a memória dos quilombolas, ouvir a história contada na perspectiva do oprimido, entretanto “para poder relatar seus sofrimentos, uma pessoa precisa antes de mais nada encontrar uma escuta” (POLLAK, 1989, p. 6), a sociedade nunca deu essa escuta tão necessária para o povo negro, a história contada sempre foi na perspectiva dos opressores e dos dominantes, por conta disso é tão importante projetos que visam a preservação da memória desses povos pautados na escuta direta de seus membros, dessa forma através do escutar se contribui para a desmistificação dos preconceitos e realmente se percebe e sente o que é o outro.



Ouvir verdadeiramente alguém resulta numa outra satisfação especial. É como ouvir a música das estrelas, pois por trás da mensagem imediata de uma pessoa, qualquer que seja essa mensagem, há o universal. Escondidas sob as comunicações pessoais que eu realmente ouço, parecem haver leis psicológicas ordenadas, aspectos da mesma ordem que encontramos no universo como um todo. Assim, existem ao mesmo tempo a satisfação de ouvir esta pessoa e a satisfação de sentir o próprio eu em contato com uma verdade universal (ROGERS, 1983, p. 10).

Quando um grupo se organiza e se engaja na preservação da sua memória histórica ele está negando o lugar que lhe havia sido destinado numa dada circunstância espaço-temporal, ou seja, está negando o lugar marginal que lhe havia sido designado pela sociedade dominante e opressora (SILVA, 2011, p. 2). Além disso, o resgate e preservação da memória quilombola perpassa questões de reparação histórica de direitos, visto que esse grupo historicamente foi destituído dos direitos mais básicos, como por exemplo à educação.

A preservação da memória negra evidencia a necessidade de políticas que visam a reparação dos danos sociais causados e a humanização dessa população, esta é a base que empresta consistência histórica à discussão atual sobre políticas de ação afirmativa no Brasil a partir da auto identificação como negro (MATTOS, 2011, p. 156).

No Brasil, nomear a cor ainda hierarquiza, pois implica quebrar o pacto de silêncio sobre o passado escravo, celebrado entre os cidadãos brasileiros livres em plena vigência da escravidão. Passados mais de cem anos da abolição, quebrar com a ética do silêncio, através de quilombos e jongos, apresenta-se paradoxalmente como caminho possível para reverter tal processo de hierarquização cristalizado no tempo e instaurar um universalismo almejado, mas não verdadeiramente atingido, desde o século retrasado (MATTOS, 2011, p. 156).



Dessa forma, projetos e ações que visam a preservação e consequentemente o compartilhamento das memórias quilombolas contribuem de forma direta para a quebra do silêncio dos historicamente oprimidos/silenciados, corroborando positivamente para a reparação dos direitos e para desmistificação dos preconceitos e estigmas, visto que grande parte dos preconceitos se dão pelo fato de não conhecer/ouvir o lado do oprimido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O negro é parte constituinte do que somos enquanto brasileiros, a escravidão não é um passado distante, mas sim um fato que produziu marcas que persistem até a atualidade. Sendo assim surge a necessidade de (re)construção/(re)afirmação/(re)significação da imagem daqueles que se viram condenados a uma imagem negativa que os excluem dos espaços na sociedade. Devemos procurar conhecer o outro ou a outra cultura procurando estabelecer um diálogo respeitoso, e para isso precisamos nos despir de valores e comparações valorativas.

Ainda há no Brasil certo desinteresse em relação aos estudos de cultura negra e africana, fato este que contribui de forma decisiva para que a sociedade cultive, ainda, estereótipos, estigmas e imagens negativas do negro na sociedade, mantendo o *status quo* de uma sociedade onde o poder continua sendo branco. Portanto, as questões que envolvem as populações quilombolas não podem ser tratadas como isoladas e sim incluídas em planos de ações, projetos acadêmicos, de pesquisa, extensão e projetos governamentais com premissas, metas, recursos e prazos, ou seja, devem ser realmente incluídas e integradas no planejamento público e acadêmico.

Além do exposto, o processo de memória, bem como a preservação da mesma, também é construído por outro elemento, na maioria das vezes carregado de dor e sofrimento: o silêncio (SOUZA; COSTA, 2015). Para Pollak (1989), o silêncio das pessoas após terem sofrido perseguições e terem seus direitos subtraídos, se veste de uma necessidade de encontrarem novamente um modo de viver e de voltar a operar no mundo, portanto, quebrar esse silêncio oportunizando que a memória histórica e de luta sejam compartilhadas pela voz do próprio sujeito é também deixar de trata-lo como objeto a ser descrito para permiti-lo atuar como sujeito que descreve, a partir de uma subjetividade própria (EVARISTO, 2005, p. 54).

REFERÊNCIAS

EVARISTO, Conceição. Da representação à auto-apresentação da Mulher Negra na Literatura Brasileira. *Revista Palmares*. Brasília/DF, ano 01, n. 01, 2005.

GUGGENHEIM, Susan. *A importância da memória na formação da identidade do indivíduo*. Disponível em: <<http://redeglobo.globo.com/acao/noticia/2013/03/importancia-da-memoria-na-formacao-da-identidade-do-individuo.html>>. Acesso em: 19 de novembro de 2014.

HERINGER, Rosana. Desigualdades raciais no Brasil: síntese de indicadores e desafios no campo das políticas públicas. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 18(Suplemento):57-65, 2002.

LOVISOLO, Hugo. A Memória e a Formação dos Homens. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 16-28.

MATTOS, Hebe. "Remanescentes das Comunidades dos Quilombos": memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. *Iberoamericana*, XI, 42 (2011), 145-158.

NORA, Pierre. *Mémoire collective*, in Jacques Le Goff (curatore). La nouvelle histoire, *Paris*: Retz, 1978, p. 398.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.



ROGERS, C. (1983). *Um jeito de ser*. São Paulo: EPU.

SILVA, Simone Rezende da. Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. XII Colóquio internacional de Geocrítica, 2012.

SOUZA, Emanuelle Carine da Silva; COSTA, Candida Soares da. Memória, identidade e linguagem: impressões a partir do processo de transcrição de entrevistas. *Revista Extensão & Cidadania*. Vitória da Conquista v. 3, n. 5, p. 35-45, jun./dez. 2015.

SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes Von. *Memória, cultura e poder na sociedade do esquecimento*: o exemplo do centro de memória da UNICAMP - Faculdade de Educação e Centro de Memória da UNICAMP. Disponível em: <<http://www.lite.fe.unicamp.br/revista/vonsimson.html>>. Acesso em: 19 de novembro de 2014.

VALENTIM, Renata Patrícia Forain de. Modernidade e Comunidades Tradicionais: memória, identidade e transmissão em território quilombola. *Psicologia política*. vol. 11. nº 22. pp. 295-308. jul. – dez. 2011



3

*JACQUELINE MEDEIROS SILVA CALAFATE
AMANDA FIGUEIREDO FALCOMER MENESES
ANA BEATRIZ DE FIGUEIREDO TORRES
ANA QUEZIA FERREIRA EVANGELISTA
BRUNO PORTO SOARES OLIVEIRA
MARIANA BERNARDES DE ARAÚJO
MARIANA MENDES SBERVELHERI*

POVOS INDÍGENAS SOB UM OUTRO OLHAR: AS PRODUÇÕES E CONTRIBUIÇÕES DA ETNOPSICOLOGIA

DOI: 10.31560/PIMENTACULTURAL/2020.458.50-66



Resumo: O presente artigo teve como objetivos localizar, analisar e discutir trabalhos acadêmicos dos âmbitos da etnopsicologia, etnopsicanálise e etnopsiquiatria produzidos pela área da Psicologia sobre populações indígenas no Brasil. Este recorte foi proposto com intuito de evidenciar áreas da Psicologia que têm sido utilizadas como base para as discussões étnicas-raciais. Assim, foi realizado um levantamento bibliográfico com o descritor etnopsi, sem restrição de data, nas principais plataformas de periódicos científicos e de produções acadêmicas brasileiras – Scielo, BVS-Psi, BDTD e Portal CAPES, resultando em 8 trabalhos, sendo 4 artigos, 3 dissertações e 1 tese. Ainda que todos os trabalhos mantivessem alguma relação com o escopo do presente artigo, 4 declararam bases teóricas na etnopsicologia ou na etnopsicanálise e 4 estabeleceram outros caminhos para o campo, cruzando temáticas de saúde mental, corporalidade e identidade.

Palavras-chave: Indígenas. Etnopsicologia. Etnopsicanálise. Etnopsiquiatria. Psicologia.

INTRODUÇÃO

O momento político pelo qual o Brasil está passando coloca todos frente ao desafio de repensar suas práticas e posicionamentos. Seja reafirmando posturas, seja abandonando crenças e pressupostos teóricos que servem à manutenção da cultura hegemônica que inviabiliza saberes tradicionais e populares. Assim, a Psicologia brasileira - não mais escondida sobre uma postura imparcial e de distanciamento “científico” - tem a obrigação de enfrentar os discursos de ódio e as práticas que legitimam violência e opressão (fundamento II do Código de Ética Profissional do Psicólogo, CFP, 2005). Resistir se torna, portanto, imperativo frente aos ataques e ameaças que a ciência como um todo tem vivenciado, especialmente no último ano.

Entre os diversos povos e comunidades tradicionais do Brasil acometidos por vulnerabilidades sócio-políticas, estão os povos indígenas, que são talvez aqueles que mais têm sentido os efeitos desse cenário catastrófico. Nunca antes foi tão necessário que houvesse um posicionamento da academia frente a tais questões.

Dessa forma, a Psicologia brasileira tem percorrido um longo caminho de reflexão crítica acerca do fazer psicológico. Entretanto, isso não significa que a área como um todo tenha despertado para a importância de repensar seus pressupostos teóricos, muito menos os paradigmas eurocentrados que a envolve.

Todavia, alguns marcos teóricos apontam para um caminho que começa a se destacar em meio a essas discussões. É o caso do Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas, no âmbito do Conselho Regional de Psicologia da 6ª Região (CRP-SP), que produziu importantes referências para a categoria profissional (CRPSP, 2010; 2016), e da publicação em 2019 das Referências Técnicas para atuação de psicólogas(os) com Povos Tradicionais, pelo Centro de

Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas (CREPOP) do Conselho Federal de Psicologia (CFP, 2019).

No entanto, a produção científica brasileira desta área, em sua maioria, foi construída a partir de estruturas teóricas de caráter branco, europeu e estadunidense, portanto, etnocêntrico. Apesar da Psicologia brasileira ter assumido mais essa posição 'traduzida' de modelos psicológicos estrangeiros desembarcados aqui, houve também o desenvolvimento de uma expressão autoral e autônoma, mesmo que isolada ou não tão lembrada pela academia (ROSA, 2018). Exemplo dessa expressão é a defesa pelo "reconhecimento do protagonismo social e epistêmico" (BAIRRÃO, 2017, p. 60) dos povos indígenas na etnopsicologia, devendo ser estendido a comunidades tradicionais e quilombolas como manifestação de um repúdio ao etnocídio perpetrado pelo saber psicológico hegemônico.

Foi ainda em meados do século XIX que estudos sobre a Psicologia dos Povos começaram a surgir na Europa, até encontrarem no termo etno, na segunda metade do século XIX, seu prefixo mais adequado (BAIRRÃO & COELHO, 2015). A etnopsicologia, portanto, consiste em um campo do saber na Psicologia com o intuito de investigar questões culturais a partir de seus contextos originários (WHITE & KIRKPATRICK, 1985). A fim de traçar este aspecto proveniente da origem, é de especial interesse a não delimitação de conceitos que tratam de uma "pessoa" ou mesmo de um "social" (WHITE & KIRKPATRICK, 1985). Logo, quanto menos são feitas antecipações conceituais, maior a capacidade de apreender o interstício entre a subjetividade e o social em meio às estruturas culturais (WHITE & KIRKPATRICK, 1985).

De mãos dadas com a etnopsicologia, a etnopsiquiatria de Devereux surge como ponto de encontro intercultural de saberes comunitários ou, como descrevem Martins-Borges et al. (2019), "da universalidade psíquica na singularidade da cultura". É a partir da concepção

do possível universal, mas não universalizante (BAIRRÃO & COELHO, 2015), que a etnopsicologia trabalha enquanto episteme.

Dessa forma, é de interesse do presente trabalho lançar luz sobre algumas questões críticas que surgem ao redor dos estudos no campo da etnopsicologia. Em geral, os estudos sobre povos indígenas ocorrem com mais frequência na Psicologia Social Crítica, no entanto, foram feitas outras tentativas de nomear uma teoria que tratasse, especificamente, da aproximação entre psicologia e as populações étnicas. É o caso da Psicologia Cultural, da Psicologia Transcultural, da Psicologia Indígena e do recorte proposto aqui - a etnopsicologia. Com o advento dos estudos oriundos deste campo, questões antes apagadas e invisibilizadas das discussões na Psicologia puderam adquirir um lugar e uma centralidade que não apagasse seus saberes.

Em contrapartida, surgem alguns questionamentos: o lugar dado por meio da etnopsicologia às questões étnico-raciais e aos saberes tradicionais e populares não poderia beneficiar à Psicologia como um todo em seu processo de descolonização? A divisão deste campo poderia reforçar o exotismo e a separação de outros saberes daqueles dados como unívocos e centrais – saberes da branquitude – à formação de um profissional da Psicologia?

Assim, o presente artigo tem como objetivos: localizar e analisar os saberes psicológicos que estão sendo produzidos no campo da etnopsicologia, especificamente concernentes aos povos indígenas no Brasil, e discutir também os efeitos da especificação do campo da etnopsicologia dentro da Psicologia por meio de uma reflexão acerca das epistemologias adotadas nos trabalhos levantados.

Diante disso, optamos metodologicamente por realizar um levantamento bibliográfico nas plataformas virtuais SciELO (scielo.org.br), Biblioteca Virtual de Psicologia Brasil - BVS-Psi (bvs-psi.org).



br)¹, Portal Capes e Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD) visando abarcar os objetivos supracitados. O intuito da escolha dessas quatro plataformas foi de explorar duas bases de dados para artigos publicados (SciELO e BVS-Psi) e outras duas para trabalhos de dissertações e teses concluídos (CAPES e BDTD), e assim poder oferecer um panorama mais amplo das produções acadêmicas e de outros dados referentes a elas. No primeiro grupo de plataformas para artigos, a busca foi realizada no dia 17 de março de 2020, enquanto o segundo grupo de teses e dissertações foi levantado no dia 3 de abril de 2020.

A decisão pela utilização do descritor “etnopsi” se deu para que o alcance da pesquisa pudesse também abranger a discussão de grupos étnicos no campo da Psiquiatria (etnopsiquiatria), assim como na Psicologia e na Psicanálise (etnopsicologia e etnopsicanálise). Ademais, não foram delimitadas datas específicas para o levantamento pela razão de ter sido constatado que não há pesquisas exploratórias ou de revisão de literatura que tratem desse campo teórico em particular. Dessa maneira, todos os trabalhos produzidos com a temática proposta, até março de 2020, foram considerados.

Foram excluídos do levantamento: artigos que não se referiam a discussões relativas à Psicologia no contexto indígena, ou que se centravam apenas em questões da Psicologia ou apenas em populações indígenas sem delinear vínculo entre os dois; artigos que não faziam referência a populações indígenas brasileiras; artigos que tratavam de índio como elemento químico (In) e, por fim, artigos que apareciam em mais de uma base bibliográfica - esses foram incluídos apenas no primeiro resultado da busca efetuada.

1 A BVS-Psi divulga trabalhos de inúmeras bases bibliográficas, como Index Psi técnico-científicas, Index Psi divulgação científica, PePsic e Lilacs.

Após a busca e a aplicação dos critérios de inclusão e exclusão, obteve-se um total final de 8 trabalhos selecionados, dentre esses, 4 artigos, 3 dissertações de mestrado e uma tese de doutorado. Além de suas principais discussões teóricas, será destacada aqui a forma como esses trabalhos problematizaram conceitos utilizados usualmente na abordagem a essas populações, como a tendência de generalizar grupos e distintas etnias por meio do termo “índio”, o emprego do termo saúde mental para abordar o sofrimento e o bem viver dessas comunidades, além da adoção ou não de critérios diagnósticos para ler diferentes fenômenos, cosmogonias e práticas étnicas.

ANÁLISE DOS DADOS

Como resultado da busca realizada com o descritor *etnopsi*, foram encontrados dentro das quatro plataformas virtuais um total de 182 trabalhos, dos quais 46 foram achados na SciELO, 44 na BVS-Psi, 66 no Portal CAPES e 26 na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações. Posterior à aplicação dos critérios de exclusão e de repetição dos trabalhos, já citados na descrição metodológica presente na introdução deste estudo, apenas 8 trabalhos foram incluídos por terem como foco grupos étnicos brasileiros. Desses, 4 estão na categoria de artigos acadêmicos, 3 são dissertações de mestrado e 1 é uma tese de doutorado.

Percebeu-se que, durante o levantamento inicial realizado com o descritor escolhido, havia uma prevalência de produções latino-americanas em detrimento de outras localidades. Dentre esses, os trabalhos brasileiros faziam referência às religiões de matrizes africanas. Com isso, pôde-se notar o predomínio deste tema no âmbito das questões centradas em pesquisas étnicas de autoria de psicólogas(os) brasileiras(os). Após a exclusão pelos critérios delimitados para este estudo,

que visa os povos indígenas brasileiros, um número menor de trabalhos foi obtido (8).

Os resultados, detalhados na Tabela 1, indicam uma pequena concentração de publicações acerca do tema nos últimos anos, sendo 2 em 2018 e 1 em 2019.

Tabela 1. Distribuição dos Trabalhos por fase de pesquisa.

Base de Dados	Título do Trabalho	Autores	Ano de publicação
SciELO	A Etnopsicanálise de Devereux no filme Jimmy P: uma introdução à Clínica Transcultural	Eliane Domingues; Hélio Honda; Juliana Gomes dos Reis	2019
BVS-Psi	Ao encontro do Outro, a vertigem do eu: o etnopsicólogo em equipes de saúde indígena	Alice Costa Macedo; José Francisco Miguel Henriques Bairrão; Soraya Fernandes Mestriner; Wilson Mestriner Junior.	2011
BVS-Psi	Alcoolismo e violência em etnias indígenas: uma visão crítica da situação brasileira	Liliana A. M. Guimarães; Sonia Grubits.	2007
BVS-Psi	Ambiente, identidade e cultura: reflexões sobre comunidades Guarani / Kaiowá e Kadiwéu de Mato Grosso do Sul	Sonia Grubits; Ivan Darrault-Harris.	2003
CAPES	Estudo de caso de uma família indígena de Mato Grosso do Sul com alta prevalência de suicídio	Fabiane de Oliveira Vick	2011
CAPES	A aldeia e a cidade: identidade e devir entre os terena da Terra Indígena de Araribá	Leonardo Zaiden Longhini	2018
CAPES	Aldeia dos Mortos no Sertão Paulista	Juliana Dal Ponte Tiveron	2018
CAPES	Mergulho no ser. Corpo e memória em cerimônias indígenas com Huni	Camila Silva Ribeiro	2014

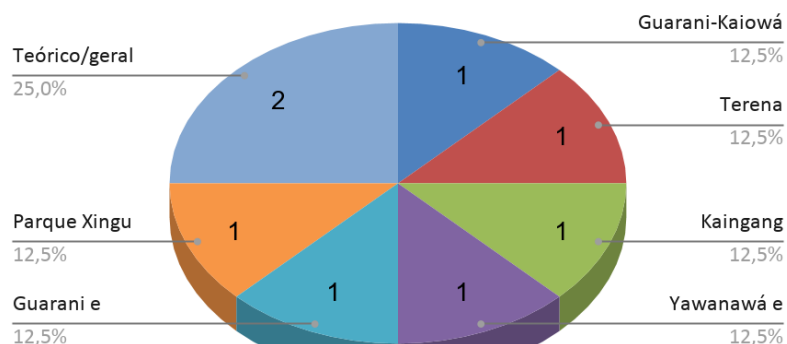
Fonte: Os autores (2020).

Do total de trabalhos, 3 se tratavam de trabalhos teóricos, enquanto 5 tinham caráter empírico. Já na questão étnica, 2 trabalhos teóricos não especificaram qual etnia foi estudada e um especificou seu estudo como multiétnico. Já os 5 trabalhos empíricos especificaram a etnia e todos tinham como foco tanto pessoas do sexo masculino como feminino; 3 deles trataram de estudos de faixas etárias mistas, 1 na faixa etária de crianças e 1 na faixa relativa a jovens e adultos. É importante dizer que não foi feita uma divisão na última faixa etária mencionada (jovens e adultos) devido a questões culturais divergentes ao modo usual de divisão etária no saber psicológico hegemônico.²

Dos estudos que especificaram as etnias pesquisadas, apenas 1 teve um caráter multiétnico, visto que abordou o Parque Indígena do Xingu (local onde vivem diversas etnias). Além dele, 1 discutiu sobre os Guarani-Kaiowá, situados no Mato Grosso do Sul; 1 discutiu os Terena, situados em São Paulo; 1 abordou os Kaingang, também situados em São Paulo; 1 abordou os Yawanawá e os Huni Kuin, situados em vários estados brasileiros e 1 discutiu sobre os Guarani-Kaiowá e os Kadiwéu, ambos situados no Mato Grosso do Sul.

2 A infância e a adolescência são construções sociais oriundas da modernidade ocidental, podendo ser remontadas, respectivamente, ao século XVII (Ariès, 1973) e ao século XIX (Grossman, 2010). As significações que as rodeavam não só se alteraram ao longo do tempo (Nascimento, Brancher & Oliveira, 2008; Grossman, 2010), como também remetem a contextos culturais específicos.

Gráfico 1. Distribuição de artigos quanto a etnia do grupo pesquisado



Fonte: Os autores (2020).

Analisando os 8 trabalhos de acordo com o foco temático de cada estudo, observa-se que 50% deles enfatizaram a base teórica da etnopsicologia ou etnopsicanálise como o eixo de seus estudos. Além desses, 2 focaram em temas da saúde mental (1 sobre uso de álcool e violência e 1 sobre suicídio), 1 discutiu a corporalidade em rituais indígenas e 1 abordou a construção de identidade de um povo específico, como observa-se abaixo (Tabela 2):

Tabela 2. Distribuição dos artigos de acordo com categorias de conteúdo

Categorias	Artigos
Etnopsicologia	(Longhini, 2018); (Tiveron, 2018).
Etnopsicanálise	(Macedo et al., 2011). (Domingues, Honda & Reis, 2019).
Identidade	(Grubits & Darrault-Harris, 2003)
Corpo	(Ribeiro, 2014).
Uso de álcool e outras drogas	(Guimarães & Grubits, 2007).
Suicídio	(Vick, 2011)

Fonte: Os autores (2020).

Como fatores centrais à discussão dos povos indígenas brasileiros, foram inseridos outros cinco pontos de análise para os resultados: o uso e problematização do termo “índio”; o uso ou não da noção de “bem viver”; a citação ou não da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), bem como o foco ou não no campo da saúde mental e o uso ou não de critérios do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM).

Assim, todos os 8 trabalhos incluídos pelo levantamento usaram o termo “índio”, sendo que apenas 1 deles problematizou - a tese de Tiveron (2018) - o uso desse termo. A problematização procurada nessas publicações teve como análise à disseminação de estereótipos, representações e discursos sobre os povos indígenas através do termo “índio” (GOBBI, 2012; HUR, COUTO & NASCIMENTO; 2018).

Relativo ao uso do termo “bem viver”, essa expressão consta em apenas 1 trabalho - novamente o estudo de Tiveron (2018). O termo aparece em dois momentos: primeiro, como uma ideia almejada pelos indígenas Kaingang, e, depois, na citação do livro “Povos Indígenas e Psicologia: A Procura do Bem Viver”, organizado pelo Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP) em 2016.

Quanto à citação da SESAI, ela aparece apenas no trabalho de Vick (2011). A autora aponta que seu interesse pelo estudo com populações indígenas se relaciona com sua atuação profissional como coordenadora técnica do Programa de Saúde Mental Indígena (vinculado à SESAI), sendo esse um dos vários benefícios advindos da criação dessa secretaria específica do Ministério da Saúde em 2010.

Por fim, dos 8 trabalhos incluídos, 2 tinham a saúde mental como foco: o artigo de Guimarães e Grubits (2007) sobre alcoolismo e violência, e a dissertação de Vick (2011) sobre a elevada taxa de suicídio entre os Guarani-Kaiowá. Além desses, a dissertação de Longhini (2018) também discutia saúde mental, mas como fundo de



sua argumentação ao abordar os efeitos na identidade e no modo de viver dos Araribá frente ao contato com os Terena e a sociedade branca. No âmbito do uso dos critérios do DSM, 3 utilizaram da nomenclatura de transtornos proposta no Manual - o artigo de Guimarães e Grubits (2007), a dissertação de Vick (2011) e a dissertação de Ribeiro (2014), cunhando pontualmente termos como “depressão” e “ansiedade”, sem utilizá-los em análises mais profundas.

DISCUSSÃO TEÓRICA

Os oito estudos levantados mostraram uma variedade de temas que podem ser abarcados por esses campos teóricos, desde a atuação multidisciplinar de profissionais da saúde no contexto indígena e construção da identidade étnica, até a discussão de uma obra cinematográfica e uma etnografia sobre o impacto do genocídio de um povo.

Dentre os artigos levantados, destaca-se o trabalho intitulado de *A etnopsicanálise de Devereux no filme Jimmy P.: uma introdução à clínica transcultural*, de Domingues, Honda e Reis (2019). Trata-se de uma análise do filme mencionado no título, a partir da etnopsicanálise, buscando com isso realizar uma aproximação discursiva entre Freud e Devereux, culminando numa proposta de fomento de uma prática de análise clínica transcultural.

A esse respeito, cabe citar aqui o trabalho de dissertação de Fernandes (2017), apesar deste não ter constado no levantamento realizado. Ele trata do termo ‘psicologia transcultural’ e propõe uma análise psicossocial do povo Tukano – Yepa Mahsã. O autor buscou realizar uma leitura psicossocial sobre as pesquisas nacionais e internacionais entre Psicologia e povos indígenas, além de abordar o histórico das epistemologias utilizadas na Psicologia. Destaca-se aqui

o interesse na busca de fundamentos para uma Psicologia Indígena e também de uma Psicologia Macrocultural.

Em relação às teses e dissertações, a maior parte é da Universidade de São Paulo (USP), e uma é da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Os trabalhos da USP foram todos orientados pelo Professor Dr. José Francisco Bairrão, sendo um sobre corpo e memória em cerimônias indígenas com Huni, levando em conta o consumo da bebida Huni (Ayahuasca) na constituição da identidade social e cultural dessa etnia, utilizando-se do conceito de etnopsicologias (RIBEIRO, 2014); outro sobre memórias dos remanescentes Kaingang no Oeste Paulista fundamentada numa abordagem psicanalítica amparada em técnicas etnográficas (TIVERON, 2018); e um terceiro (LONGHINI, 2018) que realiza uma investigação etnopsicológica sobre as mudanças nos modos de vida dos indígenas Araribá de Avaí – SP após o contato com os Terena e com a sociedade envolvente.

A dissertação defendida por Fabiane Vick (2011), sob orientação da Professora Dr. Sônia Grubits, aborda o suicídio entre os indígenas Guarani-Kaiowá localizados no Mato Grosso do Sul a partir do estudo de caso de uma família indígena com alta prevalência de suicídio, e apenas cita brevemente o conceito de etnopsicologia abordado por Tania Bonfim (2010).

Em relação aos 4 artigos levantados, 2 citam os conceitos elencados nesta busca, 1 discorre sobre etnopsicanálise, embora não trate de populações indígenas brasileiras³, e 1 é oriundo do Laboratório de Etnopsicologia da USP e trata do papel desempenhado por equipes de saúde indígena a partir de uma proposta de formação em etnopsicologia, sendo possível identificar aqui uma discussão mais ampla sobre o conceito estudado.

3 Domingues, Honda e Reis (2019), embora não discutam povos indígenas brasileiros, propõem uma discussão teórica e introdutória da etnopsicanálise de Devereux a partir do filme Jimmy P, que trata do caso clínico de um indígena estadunidense atendido por Devereux após a Segunda Guerra Mundial, e, por isso, esse estudo foi incluído neste trabalho.

Cabe apontar que o trabalho da Grubits e Harris (2003), embora logo no começo do texto se afirme como uma produção situada na área da etnopsicologia, não aborda o termo em mais nenhum outro momento. De igual maneira, o artigo de Guimarães e Grubits (2007) usa o termo etnopsicologia como palavra-chave, mas não o discute no texto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vitale e Grubits (2009) mencionam o aparecimento de novos termos - campos embrionários - para o estudo desta área dentro da Psicologia, tais como: Psicologia Étnica, Etnopsicologia, Psicologia Nativa e Psicologia Indígena. Após onze anos de produções sobre o tema, pôde-se constatar que, de todos os campos mencionados pelas autoras, a Etnopsicologia foi a que mais se destacou. Embora, nestes últimos anos, tenham surgido novos termos no âmbito da academia: Etnopsicanálise, Psicologia Cultural, Psicologia Transcultural e Ebó epistemológico para discussão de temas étnicos-raciais.

Mesmo que esta pesquisa tenha sido restrita ao Brasil, considera-se importante investigar também a produção nessa área em outros países. A Austrália, por exemplo, já possui uma associação de psicólogos indígenas, a AIPA (*Australian Indigenous Psychologists Association*).

Já aqui, em 2018, foi realizado há pouco um levantamento de psicólogos que atuam nessa área por meio do CREPOP/CFP. Há ainda iniciativas independentes como a Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (ABIPSI) e o Coletivo Psicologia e Povos Indígenas, ambos criados em 2020, os quais resgatam a proposta de uma Psicologia Indígena.

É necessário lembrar que a Psicologia favoreceu ao longo de toda sua história o projeto civilizatório etnocêntrico, que propunha uma leitura de sujeito universal - branco, europeu, racional e ocidental – e, dessa forma, impôs ao diferente seu único lugar possível - o de sujeito dominado. Desconstruir esse modelo é, talvez, a tarefa mais importante da Psicologia, uma vez que serviu, perfeitamente e por muito tempo, a este sistema homogeneizador de subjetividades. Tarefa esta que igualmente se estende ao campo da etnopsicologia.

Assim, todo esse movimento em direção a uma Psicologia “pintada de jenipapo e urucum”, como retratam os psicólogas(os) da ABIPSI (2020), é resultado de um conjunto de ações de diferentes grupos: do poder público, que por meio de políticas proporciona espaços de atuação de psicólogas(os) junto a essas populações; da promoção de diálogo realizado pelo Sistema Conselhos, resultando em publicações importantes a esse respeito; das investidas de pesquisadores que se dispuseram a sair de suas zonas de conforto teóricas, dando subsídio a este debate e, é claro, da luta histórica dos próprios indígenas, que lutam há tantos anos por um lugar de dignidade e protagonismo, posição de onde nunca deveriam ter sido retirados.

REFERÊNCIAS

ABIPSI. *Por uma Psicologia pintada de Jenipapo e Urucum* [Bio]. Disponível em: https://www.instagram.com/abipsi_/. Acesso em: 19 set. 2020.

ARIÉS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro, Guanabara, 2ª ed., 1973.

BAIRRÃO, J. F. M. H.; COELHO, M. T. A. D. *Etnopsicologia no Brasil: Teorias, procedimentos, resultados*. Salvador: EDUFBA, p. (386-415), 2015.

BAIRRÃO, J. F. M. H. Protagonismo epistêmico dos povos indígenas: o papel da etnopsicologia. *Psicol. Am. Lat.*, México, n. spe, p. 53-62, nov. 2017. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2017000200005&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 20 set. 2020.

CFP (Brasil). Principais fundamentos. In: Código de Ética Profissional do Psicólogo. Conselho Federal de Psicologia, *XIII Plenário do Conselho Federal de Psicologia*, Brasília, p. 7, agosto de 2005. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf>

CFP (Brasil). *Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) para a atuação de psicólogas(os) com povos tradicionais*. Conselho Federal de Psicologia, Conselhos Regionais de Psicologia e Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas. Brasília: CFP, 1. ed., p 128, 2019. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2019/12/CFP_PovosTradicionais_web.pdf

DOMINGUES, E., HONDA, H., & DOS REIS, J. G. A etnopsicanálise de Devereux no filme Jimmy P.: uma introdução à clínica transcultural. *Psicologia em Estudo*, v. 24 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v24i0.38337>. Acesso em 10 de set. de 2020.

GOBBI, Izabel. O que os livros didáticos dizem sobre os povos indígenas? In A. Tassinari, B. Grando & M. Albuquerque (Orgs.), *Educação Indígena: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização*, Florianópolis: Editora da UFSC, p. 223-244, 2012.

GROSSMAN, Eloisa. A construção do conceito de adolescência no Ocidente. *Adolescência & Saúde*, v. 7, n. 3, p (47-51), 2010.

GRUBITS, Sonia; DARRAULT-HARRIS, Ivan. Ambiente, identidade e cultura: reflexões sobre comunidades Guarani/Kaiowá e Kadiwéu de Mato Grosso do Sul. *Psicol. Soc.*, Belo Horizonte , v. 15, n. 1, p. 182-200, jan. 2003 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822003000100010&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 20 set. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822003000100010>.

GUIMARÃES, Liliana A. M.; GRUBITS, Sonia. Alcoolismo e violência em etnias indígenas: uma visão crítica da situação brasileira. *Psicol. Soc.*, Porto Alegre , v. 19, n. 1, p. 45-51, abr. 2007 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822007000100007&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 20 set. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822007000100007>.

HUR, Domenico Uhng; COUTO, Maria Luiza Bitencourt Silva; NASCIMENTO, Joab Silva do. Estudantes indígenas na Universidade: uma sessão de grupo operativo. *Vínculo*, São Paulo , v. 15, n. 2, p. 99-119, 2018 . Disponível em: <http://dx.doi.org/75d323ad165443c59fb-33b1>. Acessos em 19 set. 2020.

LONGHINI, L. Z. *A aldeia e a cidade: identidade e devir entre os Terena da Terra Indígena de Araribá*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP, 2018.

MACEDO, Alice Costa et al. Ao encontro do Outro, a vertigem do eu: o etnopsicólogo em equipes de saúde indígena. *Rev. SPAGESP, Ribeirão Preto*, v. 12, n. 2, p. 85-96, dez. 2011. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-29702011000200009&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 20 set. 2020.

MARTINS-BORGES, Lucienne et al. Inflexões epistemológicas: a Etnopsiquiatria. *Fractal, Rev. Psicol.*, Rio de Janeiro, v. 31, n. spe, p. 249-255, Dec. 2019. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922019000600249&lng=en&nrm=iso>. access on 20 Sept. 2020. Epub Dec 20, 2019. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29001.

NASCIMENTO, Cláudia Terra do., BRANCHER, Vantoir Roberto, & OLIVEIRA, Valeska Zanello. A Construção Social do Conceito de Infância: algumas interlocuções históricas e sociológicas. *Revista Linhas*, Florianópolis, 9(1), 4-18, 2008. Disponível em: <<http://www.periodicos.udesc.br/index.php/index/search/search>>.

TIVERON, Juliana Dal Ponte. *Aldeia dos Mortos no Sertão Paulista*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP, 2018.

RIBEIRO, Camila Silva. Mergulho no ser. *Corpo e memória em cerimônias indígenas com Huni*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP, 2014.

ROSA, Hugo Leonardo Rocha Silva da. Existe uma Psicologia brasileira? Uma reflexão historiográfica sobre o estabelecimento da Psicologia no Brasil. *Mnemosine* Vol.14, nº2, p. 2-24, 2018.

VICK, Fabiane de Oliveira. *Estudo de caso de uma família indígena de Mato Grosso do Sul com alta prevalência de suicídio*. Dissertação de Mestrado. Universidade Dom Bosco, Campo Grande, MT, 2011.

WHITE, Geoffrey Miles; KIRKPATRICK, John. Exploring Ethnopsychologies. In: White, G. M.; Kirkpatrick, J. (Eds.). *Person, self and experience: exploring Pacific Ethnopsychologies*. California: The University of California Press, 1985. p. 3-32.

4

*MIRELLI APARECIDA NEVES ZIMBRÃO
CRISTIANE MOREIRA DA SILVA
LUIZA MENDES DAEMON*

VIVÊNCIAS DECOLONIAIS: PESSOAS LGBTQ+ EM RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

DOI: 10.31560/PIMENTACULTURAL/2020.458.67-85



Resumo: O presente estudo é um desdobramento de uma pesquisa de monografia que debate acerca da sexualidade e as diversas religiões. Apesar das religiões afro-brasileiras também terem sua origem a partir da colonização, é percebida uma diferença no que diz respeito ao domínio dos corpos, que acaba transpassando as vivências LGBTQ+. O objetivo principal foi avaliar como pessoas LGBTQ+ vivenciam a experiência religiosa. O método da pesquisa inicial consistiu em pesquisa exploratória qualitativa, por meio de 20 entrevistas, baseadas em roteiro semiestruturado com adultos não heterossexuais, das quais 8 foram selecionadas para o presente recorte por tratar-se de participantes umbandistas. Para discussão dos resultados foi utilizada a análise do discurso foucaultiana.

Palavras-chaves: Religião afro-brasileira. Sexualidade. Comunidade LGBTQ+.

INTRODUÇÃO

As reflexões aqui apresentadas são desdobramentos de pesquisa realizada acerca da experiência religiosa em pessoas LGBTQ+ que entrevistou vinte participantes, com idade entre 18 e 40 anos, do estado do Rio de Janeiro, que se consideram pertencentes a comunidade LGBTQ+ e que têm ou tiveram alguma relação significativa com diferentes religiões. Neste momento interessava-nos compreender como se dá a experiência religiosa em pessoas LGBTQ+. Os dados coletados foram transcritos e analisados a partir da análise do discurso na perspectiva foucaultiana. Na análise dos resultados destacaram-se os discursos dos entrevistados praticantes de religiões afro-brasileiras tendo em vista que essas religiões não se posicionam contra práticas não heterossexuais, e sim se colocam na posição de valorizar as diferenças. Entendemos que dar visibilidade ao que foi produzido é importante para que outras pessoas LGBTQ+, que não têm conhecimento dessas religiões, saibam que existem outras formas de olhar para sua sexualidade e para si próprio, de forma a entender que suas vivências não constituem um desvio, bem como para colocar em pauta a intolerância religiosa, de forma a desmistificar algumas ideias preconceituosas acerca de religiões afro-brasileiras.

O discurso religioso é capaz de influenciar atitudes e pensamentos (DA SILVA; BARBOSA, 2016). Para Foucault, “a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos” (FOUCAULT, 1996, p. 8-9). Como consequência disto, alguns discursos dificultam a vivência da liberdade da sexualidade, gerando preconceitos, discriminação e espaços excludentes que ainda hoje continuam sendo frequentes na sociedade, enquanto outros podem colaborar para movimentos e mudanças sociais, bem como um convívio pacífico, pautado no

respeito pelas diferenças, tendo em vista que as pessoas LGBTQ+ estão presentes nos lares familiares, outros grupos sociais, bem como o religioso (Sant` Anna e Daspett, 2007 apud SILVA et al, 2015).

Nesta discussão apoiamo-nos principalmente no texto de PE-REIRA, PINHEIRO (2016), que aborda sobre o conceito de heteronormatividade naturalizada e padrões de sexualidade impostos a partir do colonialismo e EVAGELISTA (2019) que deu base a discussão relacionada às religiões afro-brasileiras, trazendo elementos históricos de sua construção. Outro autor que embasou a presente pesquisa, sendo também fundamental para a análise dos resultados foi FOUCAULT (1996, 2010) que trouxe contribuições acerca da história da sexualidade, passando por vários dispositivos de saber, inclusive a religiões.

(IN)VISIBILIDADE DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NAS DISCUSSÕES SOBRE SEXUALIDADE E EXPRESSÃO RELIGIOSA

Analisando um pouco da história da humanidade, a sexualidade sempre esteve presente em todas as culturas e épocas, fazendo parte das fases da vida, considerando diferentes formas e significados no decorrer das experiências e vivências pessoais. O termo sexualidade engloba uma junção de sentidos, que se constitui através do “desejo, afeto, erotismo, sensações, prazeres e práticas sexuais. É um conceito dinâmico que está sujeito a diversos usos e interpretações” (CRP-03, 2018).

Apesar de ser uma discussão antiga, o termo sexualidade surgiu apenas no início do Século XIX. Segundo Foucault:

o uso da palavra foi estabelecido em relação a outros fenômenos: o desenvolvimento de campos de conhecimentos diversos

(que cobriram tanto os mecanismos biológicos da reprodução como as variantes individuais ou sociais do comportamento); a instauração de um conjunto de regras e de normas, em parte tradicionais e em parte novas, e que se apóiam em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas; como também as mudanças no modo pelo qual os indivíduos são levados a dar sentido e valor à sua conduta, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos (FOUCAULT, 2010, p. 9).

Para Machado (1995), ainda na década de 1950, era característico da tradição sexual cristã, um entendimento negativo correspondente ao corpo e a sua sexualidade, com base na dualidade entre corpo e alma. O desejo era condenado e o sexo não era correspondente ao prazer, mas sim a procriação, tendo em vista ainda que a mulher, dotada da capacidade fisiológica em ter filhos, ocupava um lugar de inferiorização em relação ao homem. Com o passar do tempo, houve pequenas flexibilizações dos costumes, como por exemplo o vestuário e cabelo das mulheres, mas as igrejas permaneciam guiando os comportamentos dos fiéis no que diz respeito à sexualidade e a reprodução, se utilizando de palestras, cultos temáticos, orientações espirituais, cursos para noivos e encontros de casais. No entanto, as considerações e interpretações sobre o ato sexual eram exclusivas e diretivas ao matrimônio e à heterossexualidade, isto é, deixando à margem as pessoas que mantinham relação sexual fora do casamento, como também aquelas que não se encaixavam no perfil heterossexual (ROSA, 2018, p. 180).

Nas últimas décadas, a compreensão que reinava era a de família “natural”, que em um nível metafórico se conectava com a família “sobrenatural” - Sagrada Família, composta por Jesus, José e Maria (SÁEZ, 2017, p.137). A palavra “família” vem se tornando cada vez mais inclusiva ao longo do século XXI, contudo, essa flexibilização não estava presente durante o período colonial do século XVI. Para os europeus, não existiam famílias nas terras do Brasil, ao passo que os nativos eram vistos como selvagens por praticarem a poligamia. Logo,

o modelo de família só se consolidou no Brasil a partir de campanhas feitas pelos padres casamenteiros, que traziam mulheres órfãs de Portugal (FREYRE, 2003, p. 42 apud PEREIRA; PINHEIRO, 2016, p. 167).

Todavia, o que permanece vencendo as barreiras do tempo é o discurso, através do qual, se utilizando da moral, foi estabelecido como regra a constituição da família no formato monogâmico e heterossexual. Deste modo, a perspectiva que continua sendo repetida nos dias atuais é a heteronormativa (PEREIRA; PINHEIRO, 2016, p. 167), tendo em vista que a heteronormatividade é constituída por uma “base normativa criada a partir de um padrão heterossexual, sobre a qual se impõe sexualidade, gênero e identidade de gênero, criando um modelo de comportamento socialmente aceito e marginalizando outros grupos que fogem desse ideal” (CRP-03, 2018).

Ainda que se fale da homossexualidade, esse discurso possui uma visão heterossexual que percorre elementos binários do masculino e feminino. Segundo Pereira e Pinheiro, “a identificação das imposições e naturalizações decorrentes de uma construção cultural é o primeiro passo para superação de discursos naturalizados” (PEREIRA; PINHEIRO, 2016, p. 172). Vale ressaltar que as imposições feitas durante a colonização não eram apenas relacionadas à sexualidade, mas à vivência como um todo, modificando hábitos e costumes dos indígenas, que passaram a ser obrigados a usar roupas e “mudar” suas crenças religiosas, de modo que gradativamente substituíram sua cultura por um modelo europeu (PEREIRA; PINHEIRO, 2016).

Na mesma época que os portugueses chegavam ao Brasil, acontecia o Concílio de Trento, que teve como resultado um maior empoderamento da Igreja Católica, fazendo com que esta dispusesse ainda mais influência em relação à sexualidade, que era controlada através da prática da confissão. Nesse momento se instala o discurso do sexo como pecado, segundo Foucault, deveriam ser detalhados nas confissões “todas as insinuações da carne: pensamentos, desejos,



imaginações voluptuosas, deleites, movimentos simultâneos da alma e do corpo" (FOUCAULT, 2010, p. 22), os fiéis tinham de relatar cada ato e sentimento, em outras palavras, todas as coisas deveriam ser confessadas, ditas.

Durante aproximadamente duas décadas, houve uma contradição entre os princípios da fé e as práticas adotadas naquele momento, uma vez que os nativos não aceitaram os novos costumes e os europeus decidiram ignorar algumas condutas, pois encontravam dificuldades em preservar e manter seus costumes cristãos na nova terra e se entregavam à "imoralidade" do país. Não obstante, os princípios cristãos e a cultura europeia se misturaram até que não fosse possível distingui-las. Todavia, as condutas tidas como desviantes não deixaram de existir, somente se encobriram por medo da "repressão e da punição" (PEREIRA; PINHEIRO, 2016). Para além dessa repressão da sexualidade, as manifestações religiosas que divergiam do modelo europeu também tiveram que ser reconfiguradas por conta dessa imposição de crenças estabelecida. Dessa forma,

as conformações das Religiões Afro-brasileiras decorrem das multiplicidades de elementos que foram aglutinados por questões de resistência e subsistência dos povos negros livres no Brasil, dos escravizados das mais distintas regiões do continente africano, bem como de outros povos que, da mesma forma, sofreram com as imposições de padrões sociais coloniais. Desta forma, estes povos tentaram reconfigurar suas sociedades "perdidas", do ponto de vista geográfico, sócio-político e interacional, na sociedade brasileira através de reconfigurações e potencializações dos seus preceitos e dogmas de fé (EVANGELISTA, 2019, p. 40,41).

De acordo com Michel Foucault, o século XVIII foi marcado por grandes proibições sexuais. "Criaram-se em todo canto incitações a falar; em toda parte, dispositivos para ouvir e registrar, procedimentos para observar, interrogar e formular" (FOUCAULT, 2010, p. 33) "produzindo uma série de mecanismos que funcionasse em diferentes

instituições”, ao passo que se utilizavam de diferentes saberes como a biologia, a medicina, a psiquiatria, a psicologia, a moral e a política. Sendo firmado como vínculo mais forte a teologia moral que determinava a confissão como obrigação (FOUCAULT, 2010, p. 34).

No século XX começaram a surgir movimentos mais expressivos, que se colocavam como contrários à imposição da sexualidade e de gênero. A proclamação em 1948 da Declaração Universal dos Direitos Humanos seguida das duas Grandes Guerras Mundiais e movimentos sociais, dentre eles o movimento feminista, que buscavam reivindicar a aceitação dos marginalizados, iniciaram uma fase de mudança de contextos e discursos que imperavam a muito tempo. No século XX foi comprovado ainda que

tendências homo e heterossexuais estão presentes em quase todos os seres humanos, variando a proporção presente em cada um, praticamente inexistindo um indivíduo que não tenha, em algum momento de sua vida, experimentado algum desejo ou brincando de jogos sexuais com uma pessoa de mesmo sexo (DANIEL e BAUDRY, 1977, p. 50) – o que gerou a conclusão de que é inviável a divisão pura e simples de pessoas em homossexuais e heterossexuais. Essa talvez tenha sido uma das teorias mais significativas a contribuir para uma reversão do discurso da heterossexualidade naturalizada. (PEREIRA e PINHEIRO, 2016, p. 178).

É importante ter em vista que a comunidade LGBTQ+ é composta por pessoas que compartilham certos aspectos referentes à orientação sexual, mas que são diferentes enquanto pessoas, podendo ser ao mesmo tempo membros de outros grupos igualmente marginalizados e/ou com diferente poder social. Dessa forma, deve-se evitar ideias generalistas a respeito da comunidade LGBTQ+ para que a identidade de cada pessoa não se perca em meio ao grupo (NOGUEIRA; DE OLIVEIRA, 2010).

Entende-se por orientação sexual “a capacidade de cada pessoa sentir-se atraída sexual, afetiva ou emocionalmente. É um processo

complexo e espontâneo não entendido como questão de escolha ou opção” (CRP-03, 2018, p. 15). A orientação sexual é comumente confundida com identidade de gênero, sendo colocada por vezes em um mesmo pacote de significados, contudo, ambas correspondem a diferentes conceitos. A identidade de gênero pode ser entendida como

a experiência subjetiva e social de cada pessoa com base no gênero vivenciado. Pode ter relação, ou não, com o gênero atribuído ao nascer, notadamente relacionado com o sexo designado. A identidade de gênero se expressa principalmente a partir das identidades transgêneras, travestis e cisgêneras (CRP-03, 2018, p. 14).

Com base nessas diferenças, é importante destacar que a sigla LGBTQ+ se refere tanto a orientações sexuais composta por pessoas assexuais, bissexuais, *gays*, heterossexuais, homossexuais, lésbicas e panssexuais quanto identidades de gênero, isto é, pessoas que se identificam como agênero, intersexual, cisgênero, *drag* (*queen* ou *king*), gênero fluído, transformista, transgênero, transsexual, travesti ou queer (REIS, 2018).

As pessoas pertencentes a esse grupo não raramente acabam sofrendo “LGBTfobia” expressa por qualquer forma de violência, seja ela física, moral ou psicológica, violação dos direitos, discriminação motivadas pela orientação sexual ou gênero (CRP-03, 2018, p. 15). Em outras palavras, esse preconceito se dá a partir da diferença entre o comportamento “esperado” para determinado gênero e o comportamento concreto (Connell e Messerschmidt 2013 apud SILVA; SILVA, 2019, p. 191), todavia o contrário também pode ser visto, uma vez que assumir uma orientação sexual não-heteronormativa pode levar a preconceitos, angústia e sofrimento, de modo que algumas pessoas buscam se proteger ocultando sua sexualidade, tornando-a invisível.

Tendo em vista que ainda hoje a maioria das religiões cristãs veem as vivências não heterossexuais como pecaminosas e desvian-

tes, muitas pessoas LGBTQ+ acabam buscando religiões de matriz africana, como a umbanda, já que a maioria destas se apresentam inclusivas no que diz respeito à sexualidade. Dessa forma, “é muito comum encontrar sacerdotes e sacerdotisas com orientação sexual homoafetiva” (VERGARA, 2011).

Para Evangelista, as religiões de matriz africana, ou seja, afro-brasileiras se apresentam de forma hospitaleira, pois

A Religião de matriz africana atua como um espaço que acolhe e cuida sem discriminar a sua etnia, raça, opção sexual ou mesmo a sua opção social de viver, simplesmente o assiste nas suas necessidades por acreditar que ele é um ser criado e merecedor de toda e qualquer forma de ajuda para se reequilibrar diante de Olódùmarè (ANUNCIAÇÃO, 2018 apud EVANGELISTA, 2019, p. 55).

Desse modo, “as Religiões Afro-brasileiras e seus loci (os Barracões, Centros e Terreiros) são lugares que estabelecem conexões com sujeitos e grupos com as mais distintas peculiaridades”, proporcionando espaços e formas de convivências que respeitam e valorizam as diferenças (EVANGELISTA, 2019).

VIVÊNCIAS LGBTQ+ NA UMBANDA

Para a pesquisa que originou a discussão apresentada neste texto foram entrevistadas 20 pessoas, de diferentes expressões religiosas, com o objetivo de compreender como as vivências de pessoas LGBTQ+ eram atravessadas pelas experiências religiosas diretas ou indiretamente. Interessava-nos conhecer como a convivência nas instituições, valores e dogmas impactavam as subjetividades dos entrevistados. Partimos do pressuposto de que seria uma interferência geradora de sofrimento e, conseqüentemente, afastamento das práticas religiosas.

Neste percurso fomos surpreendidas com os relatos de pessoas umbandistas e decidimos dar visibilidade a estes entendendo que a psicologia tem se debruçado em debates que colocam em análise religiões e sexualidades, mas estes estão circunscritos aos católicos e evangélicos, outras expressões são negligenciadas (ou preconceituadas). Para a presente discussão foram levados em conta oito entrevistas feitas com participantes LGBTQ+ umbandistas, residentes de Petrópolis, Duque de Caxias e Niterói, com idades entre 22 e 26 anos, dentre os quais 5 mulheres e 3 homens. Em relação a etnia/raça, 6 se consideram pertencentes à etnia branca e 2 à etnia negra. Quanto à orientação sexual, participaram 2 bissexuais, 3 lésbicas, 3 gays (um dos participantes se identificou também como queer). Todos os participantes frequentam a umbanda atualmente, no entanto, seis destes passaram por outras religiões anteriormente. Quando perguntados sobre o quanto a religião era importante para eles atualmente, 1 respondeu que era “pouco importante”, 2 “importante”, 2 “muito importante” e 3 “extremamente importante”.

Um dos participantes trouxe em seu relato que devemos “*de alguma forma desconstruir esses pensamentos, não só das pessoas da igreja, mas até da própria comunidade LGBT*” (P16), nos fazendo pensar que a resistência muitas vezes vem não apenas das religiões, como também da própria comunidade LGBTQ+ que acaba, por receio, generalizando discursos de determinadas religiões, sem levar em conta as muitas crenças que temos no nosso país. Dessa forma, seria um erro considerar que as religiões censuram ou que consideram como pecado as orientações sexuais não heterossexuais, tendo em vista que algumas religiões afro-brasileiras não possuem a mesma visão, de forma a se mostrarem mais inclusivas em relação a grupos minoritários.

Considerando o que Vergara (2011) diz acerca da busca de algumas pessoas LGBTQ+ por religiões de matriz africana, um dos participantes que passou tanto pela igreja católica quanto pela

evangélica na adolescência, relatou que *“quando eu fui a primeira vez, [na umbanda] eu não sabia como é que era, então assim, aí tem a questão do preconceito também né”* (P17). Além disso, comentou que

eu acho que é uma coisa que eu tenho observado bastante, que tem crescido muito as pessoas LGBTQs que procuram é, cuidar do lado espiritual né, tem muito mais acolhimento na umbanda, no espiritismo do que numa igreja em si, onde ao contrário elas são mais reprimidas né (P17).

Sobre o preconceito religioso, outro participante ainda, relatou que *“Eu tinha muito preconceito, mas quando eu fui a primeira vez assim, eu fiquei, falei “caraca, não tem como, realmente é uma coisa que eu sei que eu posso ser o que eu quiser, que não vai ter falação ou problema”* (P11). Esse preconceito muitas vezes vem de fora, como uma intolerância religiosa, por se tratar de uma religião afro-brasileira. Esse fenômeno pode ser percebido na fala do P16 quando o mesmo diz que

minha mãe tem um escritório de contabilidade com o meu padrasto e aí, quando eu entrei pro Terreiro eles me demitiram né, porque eles falaram que eram coisas, eram energias diferentes que ia causar conflito, que não sei o que, que não sei o que que tem, e fizeram várias é, várias justificativas e pra mim não adiantava de nada né, eles só tavam sendo intolerantes mesmo (P16).

Sobre essa mesma questão, outro participante trouxe em sua vivência que

às vezes a pessoa não, não vai fazer um comentário, mas ele já *“ai meu Deus, eita da umbanda, vai fazer macumba pra mim, vai me, sei lá, jogar uma magia pra mim, vai, sei lá, fazer uma amarração pra mim”*, não sei, é, e assim, até comentários, sabe, eu como lido muito naturalmente com isso, é, o preconceito de outra pessoa não me afeta [...] e assim, eu me disponho a explicar (P15).

Para além da intolerância religiosa, pode-se observar também que desde a época romana, várias religiões e seitas estruturavam a sexualidade de acordo com seus tabus, preferências e valores. No entanto, apenas o cristianismo estruturava como tabu a sexualidade como um todo (SÁEZ, 2017, p.123, 124), configurando outras formas de exclusão. Considerando que grande parte dos participantes frequentaram outras religiões majoritariamente cristãs, alguns deles trouxeram em sua fala que *“foi sempre doloroso assim, participar, eu nunca gostei, sempre detestei fazer parte [...] era o lugar que eu tinha uma certa aceitação, uma falsa aceitação, de alguma forma eu tinha que me excluir pra tá ali naquele meio né”* (P15), dessa mesma forma, um outro relato semelhante veio por parte do P11 *“Eu frequentava uma, aí conforme eu fui vivendo, me descobrindo, é, eu me senti muito mal nessa religião, fui basicamente muito massacrada”*. Devido à dificuldade que as pessoas LGBTQ+ têm em vivenciar sua espiritualidade em ambientes religiosos cristãos, como evidenciado pela fala do P18, percebe-se uma maior procura pelas religiões de matriz africana, uma vez que

[...] quando eu tava, frequentava a igreja eu não, não conseguia lidar com essa parte minha, mesmo que eu já tivesse namorado meninas é, eu meio que apagava isso quando eu tava na igreja, na umbanda eu nunca senti necessidade disso, sempre foi meio que indiferente o fato de eu ser bissexual ou não (P18).

Por conta dessa postura mais inclusiva das religiões afro-brasileiras pode ser percebido que algumas pessoas LGBTQ+ se sentem representadas quando encontram cargos de liderança ocupados por pessoas da comunidade LGBTQ+. A esse respeito, um dos participantes trouxe em sua fala que *“pra mim foi muito tranquilo porque a minha religião é uma, é uma religião que entende essas, essas muitas formas de amor”* e que quando assumiu publicamente sua orientação sexual *“quando eu me assumi a gente já sabia que, inclusive ele [pai de santo] é gay, então assim, foi uma coisa tipo “ah,*



você é...”, porque ele também assim, sabe aquele estereótipo de gay ele tinha” (P19). Nesse mesmo sentido, outro participante trouxe um relato de pertencimento a partir de uma figura de liderança LGBTQ+, segundo o qual

na igreja eu basicamente não tinha uma referência né, e quando cheguei no Terreiro de umbanda onde até o próprio dirigente do terreiro também é gay, né, e assim, ver aquela pessoa é, aquela pessoa gay, numa figura de certo, é, certa visibilidade né, isso dá até um, um qualquer coisa, identificação, conforto de, de pertença, no sentido de pertencer aquele lugar (P16).

Apesar dos participantes virem de contextos sociais, culturais e econômicos distintos, foi possível encontrar na maioria dos discursos que um dos fatores que mais dificultam as vivências religiosas dos LGBTQ+, não são os ambientes físicos, tampouco a religião, mas sim as pessoas que frequentam e os líderes religiosos que carregam um preconceito em nome da fé. De acordo com o P5 “as maiores das minhas experiências negativas são na igreja evangélica, né, porque o discurso é mais livre da pessoa, né, do pastor, ele bota muito a própria palavra dele em cima da Palavra”. Já o P14 acredita que “quem transforma a religião e faz ela ficar pior são os adeptos, os padres, os pastores e os pais e mães de santo, eu acredito que são eles que destroem o nome das religiões, entendeu?”. Para além disso, pode-se perceber que a maneira com a qual as pessoas interpretam os ensinamentos e dogmas e os aplicam, pode ter consequências sociais e emocionais, como relatado por um dos participantes “quando eu saí eu já tava fazendo psicoterapia né, então eu me questionava o tempo todo sabe, é... como que as pessoas se julgam tão boas e fazendo eu me sentir dessa forma, é, e usando aquele livro lá pra jogar na minha cara que eu tô errado” (P16).

SOBRE A CONSTRUÇÃO DE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Ao longo do tempo as religiões afro-brasileiras foram agregando elementos de diversos povos e locais, a exemplo disso,

a construção de como o candomblé, [...] o candomblé surgiu é, é as pessoas negras escravizadas foram é, trazidas, foram roubadas pra cá e é, como cada um falava uma língua porque na verdade era várias nações, e aí, cada nação era um Orixá diferente, então quando chegou pra cá, com, quando veio forçado pra cá, a galera não podia fazer esse culto, então eles pegaram todas aquelas nações que tinham vários deuses diferentes e se juntaram e fizeram o candomblé (P19).

Para Ramos (1940) o culto da macumba¹ reúne elementos tanto de religiões de matriz africana quanto de religiões cristãs como o catolicismo e o espiritismo (kardecista), bem como influências religiosas indígenas (EVANGELISTA, 2019). De maneira semelhante encontra-se a umbanda que apesar de ser uma religião com base africana, traz em sua história uma grande quantidade de elementos de religiões ocidentais (EVANGELISTA, 2019). Nesse sentido, um dos participantes apresenta em seu discurso que

a umbanda em si é uma religião, não deixa de ser uma religião cristã porque a gente acredita em Jesus Cristo, a gente segue um, um vamos dizer assim, a gente não segue a Bíblia, mas a gente não descredita na Bíblia [...] a umbanda tem essa junção, junção não, mas tem uma influência da igreja católica, dos santos e enfim (P15).

1 Apesar de sua origem controversa, a palavra “macumba” pode ser entendida de acordo com Roger Bastide, como “sinônimo de agrupamento de pessoas num ritual de origem africana; uma transformação do candomblé ou mesmo uma perda dos valores tradicionais ao culto dos orixás xvi”. Além disso, segundo Negrão, os estigmas sociais referentes à figura do negro e suas religiões contribuem para os sentimentos de medo e hostilidade vistos ainda hoje. Nesse sentido, o termo macumba, de origem negra que é utilizado nas religiões afro-brasileiras, recebe uma conotação de superstição, de magia e passa a ser temido (NEGRÃO, 1996 apud AMORIM, 2013).

Outro participante chama a atenção para o fato de que

a umbanda é uma religião que tem uma base católica, então assim, a questão dos santos, a questão da vela, da oração do Pai Nosso, da Ave Maria, então assim, é algo muito presente, mas tem a questão do trabalho das energias dos Orixás assim, e é isso assim, não tem muita diferença de outras religiões a não ser a questão da incorporação, dos banhos né, que é algo específico da religião em si (P17).

Dessa forma, a partir da vivência dos participantes entrevistados foi possível perceber as diversas influências de crenças, costumes e valores das mais variadas nações, que agregam as religiões afro-brasileiras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo buscou traçar um breve histórico acerca da sexualidade nas religiões, com ênfase nas vivências de pessoas LGBTQ+ umbandistas. Por meio das entrevistas realizadas foi possível perceber que as crenças pessoais e a forma com a qual os líderes religiosos ensinam e abordam determinados assuntos, não apenas influencia a vida dos frequentadores como também têm consequências no que diz respeito ao sentimento de acolhimento e pertencimento de pessoas LGBTQ+ em determinadas religiões. Os relatos mostraram que independente da religião a postura dos padres, pastores, pais ou mães de santo, tem a capacidade de fazer com que pessoas LGBTQ+ se sintam acolhidos e abraçados pela religião ou errados, excluídos e não dignos de estarem ali. Neste último caso, o preconceito pode fazer com que algumas pessoas se afastem de suas religiões de origem, levando-as a buscar outros locais de apoio.

Os resultados chamaram atenção para a importância da representatividade em ambientes religiosos, tendo em vista que algumas religiões afro-brasileiras possuem cargos de lideranças ocupados por pessoas LGBTQ+, o que segundo os relatos proporcionou um maior sentimento de pertença e acolhimento. A literatura nos mostra que as religiões de matriz africana tendem a ser mais inclusivas não apenas aos LGBTQ+, como também à vários outros grupos minoritários, tal fato parece se confirmar nos discursos analisados, tendo em vista que a maioria dos participantes relataram mudar de religião por conta da orientação sexual.

Tendo em vista que as religiões afro-brasileiras apresentam uma rica variedade de elementos, e que se constituem a partir de características de diversas nações e crenças espirituais de religiões africanas e ocidentais, entende-se como limitação do estudo o fato das entrevistas contarem apenas com a participação de oito pessoas umbandistas, do estado do Rio de Janeiro, o que ao nosso ver não daria conta de abarcar as múltiplas denominações existentes hoje no nosso país. O estudo sugere a necessidade de futuras pesquisas para que se possa compreender melhor as vivências de pessoas LGBTQ+ nessas religiões.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Marcos Paulo. *Macumba no imaginário brasileiro: a construção de uma palavra*. São Paulo, 2013. Disponível em: <https://www.fespsp.org.br/seminarios/anais3/MarcosAmorim.pdf>. Acesso em: 18 de set de 2020.

SILVA, L. V., & BARBOSA, B. R. S. N. Sobrevivência no armário: dores do silêncio LGBT em uma sociedade de religiosidade heteronormativa. *Estudos de religião*, 30(3), 129-154. 2016. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342616>. Acesso em 05 de maio de 2020.

EVANGELISTA, Lázaro de Oliveira. *Religião de Matriz africana/afro-brasileira: lócus de resistência, acolhimento e educação*. Universidade Federal



do Rio Grande do Sul. Dissertação de Mestrado. 2019. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/200101/001102404.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 31 de ago de 2020.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 1996

FOUCAULT, Michel, 1984. *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*. 13ª edição. Rio de Janeiro: graal, 2010.

FOUCAULT, Michel, 1988. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. 13ª edição. Rio de Janeiro: graal, 2010.

NOGUEIRA, C., & DE OLIVEIRA, J. M. Introdução: um olhar da psicologia feminista crítica sobre os direitos humanos de pessoas LGBT. Estudo sobre a discriminação em função da orientação sexual e da identidade de gênero. *Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género*, p. 9 - 18. Lisboa, 2010. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/64341/2/16034.pdf>. Acesso em 12 de março de 2020.

PEREIRA, Isabella Isabella Bruna; PINHEIRO, Douglas Antônio Rocha. Direitos humanos em perspectiva decolonial: por um direito inclusivo da sexualidade, *Revista de Movimentos / Sociais e Conflitos*, Florianópolis, v. 2, n.1, p. 166-187, 2016. Disponível em: <https://indexlaw.org/index.php/revistamovimentosociais/article/view/362>. Acesso em 12 de março de 2020.

ALVES, A. A. et al. *Psicologia, sexualidades e identidades de gênero: guia de referências técnicas e teóricas*. Salvador: CRP-03, 2018. disponível em: <https://www.crp03.org.br/wp-content/uploads/2019/01/CRP03-Cartilha-Psicologia-Sexualidades-e-Identidades-de-G%C3%AAneros-1.pdf>. Acesso em 26 de abril de 2020.

REIS, T., org. *Manual de Comunicação LGBTI+*. Curitiba: Aliança Nacional LGBTI / GayLatino, 2018. Disponível em: <https://unaid.org.br/wp-content/uploads/2018/05/manual-comunicacao-LGBTI.pdf>. Acesso em 05 de maio de 2020.

ROSAS, Nina. Heterossexualidade e homossexualidade: prescrições sobre o uso do corpo das mulheres evangélicas. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 2, p. 176-197, ago. 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872018000200176&Ing=en&nrm=iso. Acesso em 07 Abr. 2020. <https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n2cap06>.

SAEZ, Oscar Calavia. Contra naturam, contra connubium: A sexualidade no cristianismo. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 1, p. 122-143,



Jan. 2017 . Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872017000100122&lng=en&nrm=iso. Acesso em 06 Abr. 2020. <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n1cap07>.

SILVA, Mônica Magrini de Lima et al . Família e orientação sexual: dificuldades na aceitação da homossexualidade masculina. *Temas psicol.*, Ribeirão Preto , v. 23, n. 3, p. 677-692, set. 2015 . Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2015000300012&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 09 maio 2020. <http://dx.doi.org/10.9788/TP2015.3-12>.

SILVA, Nicolas Martins da; SILVA, Sofia Marques da. «Cada um no seu canto!»: Olhares de jovens do ensino profissional sobre homossexualidade e masculinidade. *Ex aequo*, Lisboa, n. 39, p. 187-205, jun. 2019. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-55602019000100013&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 05 maio 2020. <http://dx.doi.org/10.22355/exaequo.2019.39.12>.

VERGARA, Elias Mayer. Visões religiosas alternativas sobre sexualidade. *Sexualidade e política na América Latina: Histórias, interseções e paradoxos*, p. 350-359, 2011. Disponível em: <http://www.sxpolitics.org/ptbr/wp-content/uploads/2009/10/revjan-vergara-visoes-religiosas-alternativas-sobre-sexue280a6.pdf>. Acesso em: 31 de ago de 2020.



5

*ANDERSSON DE CASTRO LIMA
HALAINE CRISTINA PESSOA BENTO
ZULMIRA ÁUREA CRUZ BOMFIM*

A VIVÊNCIA COMO UNIDADE DE ANÁLISE EM PSICOLOGIA SOCIAL: UMA PROPOSTA DECOLONIAL A PARTIR DA PSICOLOGIA SÓCIO-HISTÓRICA

DOI: 10.31560/PIMENTACULTURAL/2020.458.86-106



Resumo: Este texto constitui-se como um ensaio teórico cujo objetivo é refletir sobre as possibilidades de uma Psicologia Social decolonial. Iniciaremos apresentando o paradigma da decolonialidade e da ecologia de saberes como horizontes para a emergência de uma nova epistemologia. A seguir, demonstramos como saberes de povos subalternizados podem ser invisibilizados pela lógica colonial valendo-nos do caso do surgimento da Escola de São Paulo de Psicologia Social. Elegemos a categoria “vivência” para demonstrar as possibilidades de construção de um conhecimento decolonial em Psicologia Social, traçando um paralelo com o conceito de lugar de fala. Concluimos que compreender as vivências colabora com o reconhecimento de situações de subalternidade e com a elaboração de estratégias de enfrentamento das opressões.

Palavras-chave: Psicologia Sócio-Histórica. Vivência. Lugar de Fala. Estudos Decoloniais.

INTRODUÇÃO

Historicamente, a ciência psicológica se construiu como um saber colonizador e orientado para a dominação – o que inclui também a Psicologia Social, campo teórico-prático da Psicologia. A forma como a história da Psicologia Social é contada, como é abordada nos cursos formais e como opera na realidade é atravessada por vieses culturais, geopolíticos, econômicos e éticos. O presente texto surge da inquietação provocada por essas constatações e pela intenção de buscar referências que permitam a emergência de um pensamento em Psicologia que rompa com as relações de colonialidade.

Para tanto, realizamos um ensaio teórico para refletir sobre as possibilidades de uma Psicologia Social decolonial. Iniciaremos apresentando o paradigma da decolonialidade (BALLESTRIN, 2013; QUIJANO, 2010) e da ecologia de saberes (SANTOS, 2010) como horizontes para a emergência de uma nova forma de construção e de disseminação de conhecimento.

A seguir, demonstramos segundo apontamentos de Bernardes (2003) como saberes de povos subalternizados podem ser invisibilizados pela lógica colonial valendo-nos do caso do surgimento da Escola de São Paulo de Psicologia Social (LANE; CODO, 1984; SAWAIA, 2002), que constituiu uma resposta brasileira aos modelos teórico-práticos de psicologia importados em sua grande maioria da América do Norte.

Para situar a Escola de São Paulo epistemologicamente, damos prosseguimento explanando acerca das bases teóricas e epistemológicas da Psicologia Histórico-Cultural – cujo principal expoente é Lev Vygotsky (1998; 2001; 2006a; 2006b; 2010) –, que constitui uma importante teoria para a emergência da Psicologia Social de vertente Sócio-Histórica. Elegemos a categoria vivência para demonstrar as possibilidades de construção de um conhecimento decolonial.

Por fim, traçamos um paralelo entre a vivência e o *lugar de fala* – conceito abordado por Ribeiro (2017) que também definimos como uma categoria decolonial – para exemplificar como os conceitos dialogam entre si e como a compreensão do processo de ajustamento de vivências pode colaborar com o reconhecimento da situação de subalternidade e com a elaboração de estratégias de enfrentamento das opressões.

A DIALÉTICA COLONIALIDADE/ DECOLONIALIDADE: DO PENSAMENTO ABISSAL AO PARADIGMA DA ECOLOGIA DE SABERES

Pensar a construção e a distribuição do conhecimento é também pensar os arranjos geopolíticos em que vivemos, incluindo os seus jogos de poder. Conforme Ballestrin (2013) afirma, há um consenso de que vivemos em uma era pós-colonial, visto que hoje a maioria dos países que um dia já foram colônias encontram-se independentes e têm sua soberania reconhecida.

Admitir que vivemos em uma era pós-colonial, porém, não é o suficiente para que nos posicionemos. É necessário que, além de reconhecermos que vivemos em uma era pós-colonial, também tomemos uma postura *decolonial* – ou seja, que questionemos a forma colonial de organização geopolítica, epistemológica, social e cultural (BALLESTRIN, 2013).

O pensamento abissal (SANTOS, 2010) é a expressão da forma de conhecer da humanidade dita ocidental e setentrional. Afirmamos que é a forma de conhecer de uma humanidade “dita” ocidental e setentrional pois esses marcadores geográficos não são muito precisos.



Na verdade, a divisão mais evidente é de natureza geopolítica: epistemologicamente, o mundo está dividido entre os países colonizadores e os países colonizados, entre senhores e subalternos.

Como a maioria dos países ao norte e ao oeste na representação cartográfica de mundo mais comumente utilizada (a projeção de Mercator) faz parte da categoria dos colonizadores, acaba por se utilizar esse marcador geográfico. Porém, alguns países fogem à essa regra, como a Austrália (que, mesmo estando ao sul e no oriente, alinha-se ideologicamente ao bloco ocidental e setentrional).

O pensamento abissal pressupõe a eliminação do que difere da experiência humana ocidental e eurocentrada. Sua expressão não permite a existência de outras etnias, culturas e saberes, que são considerados como não humanos. Dessa forma, tudo que não é ocidental e eurocêntrico é invisível (SANTOS, 2010).

Segundo Boaventura de Souza Santos (2010), o pensamento abissal propõe uma divisão do mundo entre o *lado de cá da linha* e o *lado de lá da linha*. No lado de cá haveria o ocidente eurocêntrico, a “verdadeira” humanidade que atende aos critérios de civilidade e é capaz de produzir conhecimento válido e gerir a conduta de seus participantes, enquanto no lado de lá haveria o oriente em toda sua diversidade étnico-cultural, misterioso, exótico, místico, sub-humano e passível de ser explorado.

Com o advento da modernidade e seu marco inicial, que são as revoluções burguesas pela instauração de repúblicas e pelo fim da monarquia seguindo os ideais de igualdade, liberdade e fraternidade, propôs-se um giro na organização político-social, que agora é centrada na existência de Estados-nação soberanos que devem relacionar-se entre si de forma a garantir suas soberanias e a liberdade de seu povo.

Porém, esse modelo não dirimiu as diferenças entre o lado de cá e o lado de lá da linha. Segundo o lado de cá, o lado de lá permanece



inábil de viver segundo esses preceitos, cabendo a ele ser dominado pelo lado de cá. O lado de cá incumbe-se da colonização, enquanto ao lado de lá resta ser colonizado. Essa colonialidade se expressa em diferenças no que tange às dicotomias das formas de organização social, de produção do conhecimento e da expressão do direito em ambos os lados da linha (SANTOS, 2010).

Quanto à organização social, o ocidente se estrutura na dicotomia entre regulação e emancipação. A regulação é manifesta nas tentativas de controle da sociedade, enquanto a emancipação é a expressão do estatuto do indivíduo, das lutas pela garantia das liberdades individuais. Segundo o pensamento abissal, essa dicotomia não faria sentido para o oriente, que se organizaria a partir da dicotomia entre apropriação e violência: aos povos colonizados resta ou a apropriação pelos colonizadores ou a violência empregada para exterminá-los. Como são não existentes segundo a lógica ocidental, a legitimidade desses povos está na dominação pelos povos eurocêntricos (SANTOS, 2010).

No tocante à construção do conhecimento, no lado ocidental da linha há a dicotomia entre conhecimentos válidos e não válidos. Os válidos são aqueles produzidos de acordo com as designações da ciência, enquanto os não válidos – aqueles aos quais não se pode creditar verdade – estão no domínio da religião, da filosofia e do senso comum. De acordo com o pensamento abissal, para o lado oriental essa dicotomia sequer faz sentido, pois não há construção de conhecimento do outro lado da linha. O conhecimento produzido no oriente está no domínio do natural, não humano, e, portanto, não tem status de verdade. Assim, o conhecimento ocidental se propõe universal e suprime as construções orientais (SANTOS, 2010).

No plano do direito, o ocidente organiza-se a partir da dicotomia legal/ilegal. Há normas – leis – que regem as condutas dos indivíduos. Quando desrespeitadas, são aplicadas sanções. Já no lado oriental,

segundo o pensamento abissal, essa dicotomia não faz sentido. Estabelece-se que o oriente, não civilizado, vive um constante estado de anomia (completo caos social), e que só se “civiliza” a partir da colonização/catequização pelo ocidente, cuja tarefa é transmitir o conhecimento e a moral ocidental (SANTOS, 2010).

É preciso entender que, como defende Boaventura de Souza Santos (2010), a injustiça social global é expressa na injustiça cognitiva global. Portanto, considerar essas desigualdades no campo da construção do conhecimento é muito profícuo quando são analisados os nossos problemas sociais.

Entendendo o pensamento abissal é possível compreender os movimentos que o lado ocidental da linha tem feito para manter sua hegemonia, renovando assim a desigualdade. O combate aos problemas sociais é atravessado pelo combate à hegemonia epistemológica sustentada pelo pensamento abissal. A partir disso, Santos (2010) propõe um novo modelo de globalização pautado por um “cosmopolitismo subalterno”. Nessa proposição estão implicadas uma globalização contra-hegemônica, que reconheça que o conhecimento eurocêntrico não é capaz de resolver todos os problemas do mundo (podendo, inclusive, agravá-los), e a construção de uma diversidade epistemológica do mundo.

A esse novo paradigma Santos (2010) chama de *ecologia de saberes*. Nele, parte-se da compreensão de que conhecimento é troca e deve-se estimular a convivência entre epistemologias diferentes, substituindo a homogeneidade pela heterogeneidade e promovendo a pluralidade de saberes.

Aliando essa discussão à construção e disseminação do conhecimento em Psicologia, abordaremos o surgimento da Escola de São Paulo de Psicologia Social como um movimento decolonial orientado a uma ecologia de saberes.

A ESCOLA DE SÃO PAULO DE PSICOLOGIA SOCIAL COMO UM MOVIMENTO DECOLONIAL

A Psicologia Social é uma área científica que visa compreender o comportamento dos indivíduos influenciados pelo meio social. Assim, tal situação se inicia no nascimento das pessoas, ou antes mesmo da sua geração, em razão das condições enquanto família, convívio entre pares, circunstâncias de trabalho e atividades diárias que influenciam no modo de lidar e cuidar de uma gestação (LANE, 1981).

Segundo Bernardes (1998), a história da Psicologia Social que nos é contada é a história da Psicologia Social de vertente positivista norte-americana. Para o autor, o curso da história apresenta o positivismo como única alternativa para se fazer ciência e para produzir um conhecimento que seja válido. Essa Psicologia Social acabou se cristalizando como a única Psicologia Social possível, ainda que desdobramentos muito distintos tenham ocorrido de forma significativa, como é o caso da Psicologia Social da Escola de São Paulo (também conhecida como Psicologia Social Crítica ou Psicologia Social Sócio-Histórica).

Para recontar a história da Psicologia Social de maneira a não se limitar a um recorte específico, Bernardes (1998, p. 20) estabelece o pressuposto de entender os processos como contínuos, porém não lineares, além de contar uma história que parta das instituições e práticas sociais em detrimento do foco em autores – indivíduos – consagrados.

A Psicologia Social positivista dispõe de métodos quantitativos e generalizantes de análise, bem como pressupõe uma “ateoridade” no processo de construção do conhecimento. Na forma positivista de construir conhecimento, o pesquisador parte de experimentação para a formulação de conceitos, e o que resulta desses conceitos é a mera generalização, em outras palavras, a leitura da realidade – que se supõe única e estática – a partir das categorias levantadas experimentalmente.

Os métodos da ciência positivista pressupõem um controle de variáveis a fim de estabelecer mudanças direcionadas a um progresso inquestionável, em uma relação de controle da natureza. A Psicologia, no geral, sempre apresentou esforços para se “cientificizar”. Nessas investidas, a filosofia – a metafísica – precisou ser abandonada em detrimento do experimento, do que é observável, tangível, no que se configura como um ajuste das ciências humanas aos moldes das ciências naturais.

Wilhelm Wundt, tido por Bernardes (1998) como o “pai” da Psicologia Social, é um exemplo da necessidade de abandono da filosofia em detrimento da construção de uma Psicologia experimental. Wundt tinha objetivo de construir uma metafísica que dessa base à sua Psicologia, porém os estudos em Psicologia, em seu contexto, aconteciam em sua maioria nos moldes das ciências naturais e sua validade residia apenas no uso do método experimental.

A conformidade às urgências da época possibilitou a continuidade dos estudos de Wundt em seu laboratório, na universidade em que ele atuava como professor e pesquisador. Isso possibilitou também a boa recepção que sua produção teve, o que, por conseguinte, resultou na propagação de suas ideias. O que pouco se sabe é sobre o seu projeto de construir um sistema filosófico, tampouco se sabe sobre suas intenções quanto a formulação de uma psicologia social, para a qual Wundt já havia apontado a insuficiência do seu método introspectivo-experimental.

Esse recorte do pensamento de Wundt que abarca apenas seus métodos experimentais e a predileção pelo método introspeccionista é o que Danziger (1979, apud BERNARDES, 1998, p. 22) chama de “repúdio positivista de Wundt”. A metonímia da psicologia social positivista como a Psicologia Social faz parte dos processos sociais de construção e compartilhamento de ideais, o que torna possível inferir que o recorte privilegiado da obra de Wundt assim o é por conta

de arranjos socioculturais que perpassam as dimensões econômicas, políticas e ideológicas de seu contexto histórico.

Um exemplo dos desdobramentos da Psicologia Social é a Psicologia Social brasileira. Atravessada pela Psicologia Social norte-americana, a Psicologia Social de nosso país sofre profundas transformações durante a década de 1980 (SAWAIA, 2002). Até então, a Psicologia Social brasileira consistia hegemonicamente na reprodução/aplicação dos preceitos e métodos norte-americanos.

A partir das contribuições de Sílvia Lane e de outros pesquisadores comprometidos com a realidade latino-americana, com seus problemas e com suas possibilidades, surgiu uma nova vertente em psicologia social no Brasil, que estava alinhada com as discussões acerca das teorizações dos soviéticos (Marx e Vygotsky, por exemplo), cujas obras estavam começando a serem discutidas por estudiosos da Psicologia no Brasil da época (SAWAIA, 2002).

Com o tom dado pelo materialismo histórico-dialético, tal psicologia social emerge comprometida com a transformação social, atentando ao contexto de opressão e desigualdade experimentado na América Latina – já que o movimento não se encerra apenas no Brasil (SAWAIA, 2020). Os pesquisadores que trabalharam por essa vertente assumiam – e assumem – uma postura de engajamento político, crendo que não há neutralidade no fazer científico e optando por mexer com as colunas que sustentam o *status quo* (LANE; CODO, 2006; SAWAIA, 2002).

Na visão de Sílvia Lane (1981), a Psicologia Social – ao estudar as relações essenciais entre indivíduo e meio – constitui um modo de entender como as pessoas conseguem garantir a sua sobrevivência, construir culturas, valores e costumes. Além do que a própria influência histórico-social é uma potencializadora para aquisição da linguagem de um grupo social e, conseqüentemente, para o desenvolvimento de palavras, visão de mundo, sentimentos, ações e emoções.



Nesse sentido, é importante ressaltar que a história não é estática, pelo contrário, está em constante movimento e transformando-se qualitativamente ao longo dos anos. Desse modo, o cuidado apresentado pela Psicologia Social é entender como o homem se introduz na história, bem como tornar-se agente desta, influencia e é transformado por ela (LANE, 1981).

A Escola de São Paulo de Psicologia Social tem como uma de suas principais referências teórico-epistemológicas a Psicologia Histórico-Cultural, corrente do pensamento psicológico desenvolvida no território anteriormente ocupado pela União Soviética por autores como Vygotsky, Luria e Leontiev – dentre os quais Vygotsky acaba por ganhar mais projeção. É com base nesses autores que se discutem na Psicologia Sócio-Histórica as categorias de consciência, atividade, linguagem, mediação, entre outras.

Uma categoria pouco estudada, porém, é a vivência – entendida por Vygotsky (2006a) como a unidade de análise da dialética indivíduo/meio. Descrita sem muitos aprofundamentos por Vygotsky, o conceito permanece pouco investigado – salvo exceções como a publicação de Toassa e Souza (2010).

Justo por tratar da dialética indivíduo/meio, defendemos a vivência como chave de compreensão para fenômenos psicossociais – o que inclui as relações de subalternidade e colonialidade. Por esse motivo, abordaremos como a vivência surge no pensamento de Lev Vygotsky, traçando, para isso, um panorama de suas bases epistemológicas a partir da Psicologia Histórico-Cultural.



FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS E TEÓRICOS PARA A COMPREENSÃO DA VIVÊNCIA NA PSICOLOGIA HISTÓRICO-CULTURAL

Lev Semionovich Vygotsky foi um grande pensador do século XX nascido em 1896 na Orsha, Bielorrússia, e falecido em 1934, em Moscou, Rússia, aos 38 anos. Seus primeiros estudos acadêmicos datam de 1912 e encontravam-se nos campos do Direito, da Filosofia e da História. Ao longo de sua carreira, Vygotsky demonstrou bastante domínio das ciências humanas, principalmente em áreas como Literatura, História, Filosofia, Linguística e Estética. Apesar disso, o autor é conhecido por sua vasta contribuição ao campo da Psicologia.

As ideias de Vygotsky demoraram a chegar no Ocidente, sendo difundidas, até então, apenas na União Soviética. De acordo com Oliveira (2005), isso aconteceu por causa do isolamento político, cultural e linguístico que esse país se encontrava em relação aos outros, além de as obras desse autor terem sofrido censura pelo regime stalinista vigente na época.

Tomando as bases de sua compreensão acerca dos fenômenos psicológicos – a sociabilidade do homem e a interação social –, Vygotsky aponta uma nova forma de entender o desenvolvimento humano: somos seres construídos a partir da inserção na cultura. Em outras palavras, fundamo-nos como seres humanos com base no social (VYGOTSKY, 2006). Isso implica dizer que não somos dotados de uma psique abstrata e autônoma: as relações sociais que fundam nosso psiquismo são fenômenos materiais. Tal como não somos determinados pelo meio, uma vez o meio é parte de nossa construção e, também, atuamos no mundo, operando de forma a transformar nossas condições de vida e a própria História.

Vale ressaltar, ainda, que Vygotsky buscou no teórico Karl Marx (1818-1883) a base materialista histórica e dialética para fundamentar sua visão de sujeito e a relação com o meio. O homem, enquanto ser histórico, desenvolve-se enquanto espécie (filogênese, ontogênese e sociogênese) e, também, em sua trajetória particular concernente ao seu ciclo de vida (microgênese). Assim, ele constrói a cultura e é construído por ela simultaneamente (SILVA; DAVIS, 2004). Por conta do exposto, esta corrente do pensamento psicológico tem sido chamada de Psicologia Histórico-Cultural.

Para entender os fundamentos epistemológicos e teórico-metodológicos que baseiam o pensamento de Vygotsky, é necessário partir do fato de que o autor teve direcionado seus estudos a solucionar o que ele chamou de “crise da Psicologia” (VYGOTSKY, 2006b). As correntes psicológicas da época (psicologia introspectiva, behaviorismo e psicanálise) apresentavam visões parciais e fragmentadas do sujeito (cada uma com um conceito central: consciência, comportamento e pulsão, respectivamente). Vygotsky adota a perspectiva monista de Espinosa e argumenta que era preciso que o indivíduo seja compreendido em sua totalidade, sendo assim necessária uma teoria global acerca do que é o homem (VYGOTSKY, 2006b).

Vygotsky estabelece como objeto comum de seu projeto de uma psicologia global o psiquismo humano. Esse psiquismo, em sua visão, é necessariamente social e seus fatos são as funções psicológicas. O homem, então, não é naturalmente homem, mas se humaniza no contato com a cultura.

O autor busca em Marx a base materialista histórica e materialista dialética para fundamentar sua visão de sujeito. O homem, enquanto ser histórico, desenvolve-se enquanto espécie (filogênese, ontogênese e sociogênese) e também em sua trajetória particular concernente ao seu ciclo de vida (microgênese). Neste jogo, ele constrói a cultura e é construído por ela simultaneamente.



Sendo assim, contamos com aspectos inatos que dizem respeito a um desenvolvimento biológico do ser humano (funções psicológicas elementares) e com aspectos adquiridos a partir de nossa socialização (funções psicológicas superiores), sendo a relação entre esta dialética. O que diferencia as funções psicológicas elementares das superiores é o processo de mediação, no qual algo (um instrumento, um signo) medeia a relação entre o estímulo e a resposta.

A Psicologia Histórica-cultural idealizada por Lev Vygotsky (2006b) constitui uma ciência psicológica baseada nas ideias do materialismo histórico e dialético. Quando o teórico propõe compreender o ser humano a partir de uma visão sócio-histórica é com o intuito de analisar o homem no seu processo histórico de desenvolvimento e de relações com outros indivíduos e mundo. Desse modo, levando em consideração tais aspectos, a perspectiva histórica-cultural de Vygotsky preconiza unidades de análise de fenômenos psicológicos. Ao idealizarmos este estudo, optamos por abordar a *vivência* por considerar esta, atrelada aos sentidos e afetos, fundamental para a constituição histórica do ser humano.

Vygotsky (2006a) – inquieto com a dicotomia entre meio e indivíduo e tendo como base o pensamento dialético – trouxe em sua teoria que meio e sujeito são concomitantes e não cindidos. Para Vygotsky (2006a), o entorno não é algo objetivo e externo, todavia encontra-se presente em nós. O meio é enquanto é para nós e ele existe enquanto a capacidade humana de sentir e de significar. Dessa forma, o teórico constrói o conceito de vivência como a unidade de análise dessa dialética.

A concepção de vivência apresentada por Vygotsky vem do verbo russo *perejívát* (viver) originando o substantivo *perejivânie* que significa a vivência. Através da sua obra “Tragédia do Hamlet, Príncipe da Dinamarca”, de 1916, é possível entender a vivência como processo básico da vida humana na sua relação imediata, direta, irrefletida,



pois para Vygotsky “as características pessoais de Hamlet (de seu ser singular) são um filtro para o modo como ele vivencia diversas situações [...]. Também nelas a vivência relaciona o sujeito, em suas características pessoais, ao meio em que se encontra” (TOASSA; SOUZA, 2010, p 762).

É sabido que

As vivências são um conceito-coringa que delimita a nossa relação com o mundo desde o nascimento, relação que se complexifica com a estruturação dos sistemas psicológicos terciários (como consciência e personalidade) [...]. As vivências são unidades da relação entre a personalidade/consciência e o meio; da relação interior da criança com um ou outro acontecimento externo, ou as circunstâncias particulares que a envolvem (TOASSA; SOUZA, 2010, p. 9-10).

Nesse sentido, a vivência é percebida como fundamental para o desenvolvimento humano em razão dos impactos que o sujeito sofre e ao mesmo tempo transforma o meio. Quando o ser ajusta uma *pereživânie* (vivência) nada é como antes, pois a atitude do homem muda em relação ao contexto vivido. Assim, o indivíduo passa a manifestar outro sentido na dialética com a situação experienciada.

Um aspecto importante a ser levantado é a intersecção entre as vivências e a afetividade, a maneira como as afecções podem influenciar nas vivências do ser. A título de exemplo, Vygotsky (2006a) explica que a criança, no que ele intitula de “crise dos sete anos”, começa a internalizar como ela se sente diante dos contextos vivenciados no seu ambiente, possibilitando uma compreensão consciente dos seus afetos.

Desse modo, ao considerar a teoria vygotskyana de que o ser humano é constitutivamente social – entendendo que o sujeito não é simplesmente influenciado pelo meio, porém o meio é constitutivo dele –, constata-se pelo supracitado que as vivências contêm

as singularidades dos indivíduos envolvidos nesse processo de desenvolvimento. Vygotsky (2006a, 2010) aponta que a vivência tem a sua dimensão interna e a sociocultural, isto é, o crescimento humano ocorre na interação social.

Partindo das discussões anteriores sobre vivências e suas dimensões sociais e afetivas, é possível lançar um paralelo da vivência enquanto unidade de análise na Psicologia Social e o pensamento decolonial, visto que o conteúdo que emerge das vivências dos indivíduos enquanto povo colonizado pode ser motor para pensar as relações coloniais.

A vivência pode ainda possibilitar a construção de um conhecimento cujos protagonistas sejam as pessoas em situação de opressão – os povos do lado de lá –, empoderando-os, ressignificando e combatendo as relações de subalternidade. É pensando nisso que decidimos abordar o conceito de lugar de fala (RIBEIRO, 2017) e de como a vivência pode operar como forma de enfrentamento das relações coloniais.

O LUGAR DE FALA COMO EXPRESSÃO DA VIVÊNCIA E SEU POTENCIAL DECOLONIAL

O conceito de lugar de fala tem se tornado bastante popular no Brasil nos últimos anos. As discussões sobre a categoria no Brasil têm como principal expoente a filósofa Djamila Ribeiro (2017). Ribeiro, que é mulher e negra, teoriza acerca da sua própria condição e defende a ideia de que a posição que ocupamos na estratificação social diz sobre nossas condições objetivas de vida e sobre as opressões às quais estamos sujeitos. Quanto à origem da categoria, Ribeiro (2017, p. 32) expõe que



[...] não há uma epistemologia determinada sobre o termo lugar de fala especificamente, ou melhor, a origem do termo é imprecisa, acreditamos que este surge a partir da tradição de discussão sobre feminist stand point – em uma tradução literal “ponto de vista feminista” – diversidade, teoria racial crítica e pensamento decolonial.

O termo “lugar de fala” está bastante associado às discussões do feminismo negro. Ribeiro tem como referência autoras desse movimento, como Patricia Hill Collins e Grada Kilomba. O lugar de fala também surge bastante associado às discussões sobre a interseccionalidade na produção das vulnerabilidades sociais. O conceito surge como uma forma de apresentar uma síntese de como as estruturas opressoras (racistas e machistas, por exemplo) operacionalizam a subalternização a partir de determinados determinantes sociais (como gênero e raça).

Em sua análise, Collins (1990) lança mão do conceito de matriz de dominação para pensar a intersecção das desigualdades, na qual a mesma pessoa pode se encontrar em diferentes posições, a depender de suas características. Assim, o elemento representativo das experiências das diferentes formas de ser mulher estaria assentado no entrecruzamento entre gênero, raça, classe, geração, sem predominância de algum elemento sobre outro (SOTERO, 2013, p. 36 apud RIBEIRO, 2017, p. 33).

As congruências com o conceito de vivência na Psicologia Histórico-Cultural residem justo no fato de, assim como na vivência, o lugar de fala constituir-se enquanto unidade de análise da dialética indivíduo/meio, sendo a confluência de aspectos da história de vida, das condições materiais, da forma de perceber, de classificar e valorar a si e ao mundo.

O lugar de fala, assim como a vivência, possibilita um conhecimento acerca das relações de subalternidade/colonialidade cujo protagonista é a própria pessoa em situação de opressão. Nas palavras de Ribeiro (2017, p. 36), “pensamos lugar de fala como refutar

a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social”.

Dito isso, ambas as categorias se alinham com a perspectiva do paradigma da ecologia de saberes (SANTOS, 2010), que pretende que todos os tipos de conhecimento de todas as partes do mundo convivam harmoniosamente, minando as relações colonizador/colonizado. Além disso, a vivência e o lugar de fala deslocam o universalismo eurocêntrico no qual nossos saberes hegemônicos foram pautados. A branquitude masculina como modelo de humanidade universal, por exemplo, passa a ser questionada:

Ao ter como objetivo a diversidade de experiências, há a consequente quebra de uma visão universal. Uma mulher negra terá experiências distintas de uma mulher branca por conta de sua localização social, vai experimentar gênero de uma outra forma (RIBEIRO, 2017, p. 34).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do exposto, concluímos que a vivência enquanto unidade de análise da dialética indivíduo/meio pode constituir um importante recurso da Psicologia Social de vertente Sócio-Histórica para a compreensão das implicações psicossociais manifestas pela dialética colonizador/colonizado – bem como para o enfrentamento da situação de dominação –, o que é reiterado pela pertinência da categoria de lugar de fala.

No que toca especificamente a vivência, essa é uma categoria de síntese do meio e da experiência particular e diz respeito àquilo que experimentamos em determinado contexto. Sendo assim, todos nós temos uma forma particular de experimentar o mundo e esse conhecimento infinitamente diverso congrega com a ideia da ecologia de saberes.

Ademais, a vivência pode ser um ponto de partida para pensarmos a colonialidade e a decolonialidade. O conteúdo que emerge da nossa vivência enquanto povo colonizado pode ser motor para pensarmos essas relações coloniais, além de dar-nos mais propriedade para tratar do tema – tal como propõe a filósofa Djamila Ribeiro (2017) ao elucidar o conceito de lugar de fala:

O lugar social não determina uma consciência discursiva sobre esse lugar. Porém, o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas. A teoria do ponto de vista feminista e lugar de fala nos faz refutar uma visão universal de mulher e de negritude, e outras identidades, assim como faz com que homens brancos, que se pensam universais, se racializem, entendam o que significa ser branco como metáfora do poder, como nos ensina Kilomba. Com isso, pretende-se também refutar uma pretensa universalidade. Ao promover uma multiplicidade de vozes o que se quer, acima de tudo, é quebrar com o discurso autorizado e único, que se pretende universal. Busca-se aqui, sobretudo, lutar para romper com o regime de autorização discursiva.

Por fazer surgirem conteúdos a partir do que nós vivemos (situações que acabam ganhando o *status* de familiar), a vivência pode acabar minando os questionamentos que fariam avançar o processo de construção de conhecimento. Tais questionamentos são mais presentes em situações de estranhamento. Portanto, é necessário que, ao partir da vivência, sustentemos a postura de questionar, ainda que determinado tópico seja familiar.

É importante, porém, termos em consideração que um dos principais limites da aproximação entre os dois pensamentos é o tempo histórico. Na época em que Vygotsky viveu e escreveu, muitas das questões levantadas pelo pensamento decolonial ainda não se faziam presentes. Ainda que em princípios gerais – como a construção sócio-histórica do conhecimento e a constituição do sujeito simultânea à constituição da sociedade e da cultura, os pensamentos aproximem-



se – muitas questões levantadas hoje – como a crítica ao marxismo e a leitura do mundo para além do conceito de classe econômica – não estavam postas há tempos atrás.

REFERÊNCIAS

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11, p. 89-117, 2013.

BERNARDES, Jefferson de Souza. História. In: STREY, Marlene Neves et al. *Psicologia Social Contemporânea: Livro Texto*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 19-35.

IVIC, Ivan. *Lev Semionovich Vygotsky*. Recife: Editora Massangana, 2010.

LANE, Silvia T. Maurer. *O que é psicologia social?* 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____; CODO, Wanderley (org.). *Psicologia Social: o homem em movimento*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006.

OLIVEIRA, M. K. História, consciência e educação. *Viver Mente e Cérebro - Coleção Memória da Pedagogia*, São Paulo, v. 2, p. 6-13, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES. M. P. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

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

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: _____. MENESES. M. P. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SAWAIA, B. B. A Psicologia Social Laneana, conhecida fora do país como “Escola de São Paulo”. In: SAWAIA, B. B. Sílvia Lane. Rio de Janeiro: Imago, 2002. p. 37-81.

SILVA, Flávia Gonçalves da; DAVIS, Claudia. Conceitos de Vigotski no Brasil: produção divulgada nos cadernos de pesquisa. *Cadernos de Pesquisa*, v. 34, n. 123, p. 633-661, set./dez. 2004. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/cp/v34n123/a07v34123.pdf>>. Acesso em: 22 out. 2020.

TOASSA, Gisele; SOUZA, Marilene Proença Rebello de. As vivências: questões de tradução, sentidos e fontes epistemológicas no legado de Vigotski. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 21, n. 4, p. 00-00, jan. 2010. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/42026>>. Acesso em: 22 out. 2020.

VYGOTSKY, L. S. *A formação social da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. La crisis de los siete años. In: VYGOTSKY, Lev Semionovitch. *Obras escogidas*. Tomo IV. Madrid: Visor y A. Machado Libros, 2006. p. 377-386.

_____. Los métodos del investigación reflexológicos y psicológicos. In: VYGOTSKY, Lev Semionovitch. *Obras escogidas*. Tomo I. Madrid: Visor y A. Machado Libros, 2006. p. 1-16.

_____. *Psicologia Pedagógica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. Quarta aula: a questão do meio na pedologia (tradução de Márcia Pileggi Vinha e Max Welcman). *Psicol. USP*, São Paulo, v. 21, n. 4, p. 681-701, 2010. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642010000400003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 23 out. 2020.



SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS

O ORGANIZADOR

Wesley Henrique Alves da Rocha

Doutorando e Mestre em Estudos de Linguagem, área de concentração em Estudos Literários, pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGEL/UFMT). Especialista em Gestão Pública pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso (IFMT). Especializando em Psicologia Existencial Humanista e Fenomenológica (FAVENI). Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), com ênfase em Processos Socioeducativos. Atua principalmente nas seguintes áreas: psicologia social, educação, relações étnico-raciais, estudos literários, gênero e sexualidade. E-mail: wesley020794@gmail.com

AUTORES E AUTORAS

Amanda Figueiredo Falcomer Meneses

Instituto de Psicologia, Campus Darcy Ribeiro/Universidade de Brasília. E-mail: amanda.falcomer@gmail.com

Ana Beatriz de Figueiredo Torres

Estudante de Medicina da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: anabeatriz.torres@gmail.com

Ana Quezia Ferreira Evangelista

Atualmente sou estagiária de Psicologia na Central IT Governança Corporativa; Com enfoque em Recrutamento & Seleção. Posso experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia do Trabalho e Organizacional, atuando principalmente nos seguintes temas: Gestão por competências, Recrutamento e Seleção, Treinamento, desenvolvimento e educação. E-mail: anaqueziaferreira@gmail.com

Andersson de Castro Lima

Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Cursa Mestrado em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da mesma instituição (PPGP-UFC) com bolsa da Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). É integrante do Laboratório de Pesquisa em Psicologia Ambiental (Locus-UFC). E-mail: lima.castro94@gmail.com

Bruno Porto Soares Oliveira

Graduando em Psicologia pela Universidade de Brasília (7º semestre); Pesquisas acadêmicas durante a graduação em Psicologia, como nas áreas de Psicologia do Trabalho (sofrimento no trabalho), Psicologia Social (crenças sobre violência), Psicologia Comunitária (redução de danos) e Psicologia Clínica (trabalhos sobre povos indígenas na área de saúde mental). E-mail: brunopso35@gmail.com

Cristiane Moreira da Silva

Mestre e Doutora em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense. Professora do Mestrado em Psicologia da Universidade Católica de Petrópolis. Pesquisa Direitos Humanos, mídias e produção de subjetividade. E-mail: cristiane.moreira@ucp.br

Halaine Cristina Pessoa Bento

Bacharela em Psicologia pela Universidade Federal de Roraima (UFRR). Cursa Mestrado em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (PPGP-UFC) com bolsa da Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). É integrante do Laboratório de Pesquisa em Psicologia Ambiental (Locus-UFC). E-mail: halaine_cristini@hotmail.com

Jaqueline Medeiros Silva Calafate

Graduada em Psicologia, Especialista em Saúde Coletiva e Saúde Indígena, Mestre em Desenvolvimento Regional e Políticas Públicas de Saúde pela UFT, Doutoranda pelo Programa de Psicologia Clínica e Cultura da UnB. Atuou como Coordenadora Geral da Rede Nacional de Defesa do Adolescente em Conflito com a Lei - RENADE no CEDECA-TO em 2014. Foi servidora no CAPS II e CAPS AD do Município de Palmas em 2015. Preceptora do PET-Saúde Indígena em 2013-2014 pela UFT e é em 2020 pela UnB. Trabalhou no Distrito

Sanitário Especial Indígena Tocantins - DSEI/TO como gestora do Programa de Saúde Mental/Bem-Viver Indígena entre 2012 a 2017. Lecionou no curso de Psicologia da Faculdade Católica Dom Orione - FACDO entre os anos de 2016 a 2017 onde foi também coordenadora de estágios e integrante do Núcleo Estruturante do curso. Atuou na Secretaria Especial de Saúde Indígena/MS em Brasília/DF de 2017 a 2020, tendo ficado por dois anos na Divisão de Programas e Projetos de Saúde Indígena - DIPROSI e por um ano na Coordenação de Gestão da Atenção da Saúde Indígena - DASI/COGASI como Apoiadora Técnica em Saúde Indígena, com maior atuação nas áreas de saúde mental indígena, análise de pesquisa, parecer técnico quanto ao acesso de indígena na rede de média e alta complexidade do SUS e elaboração de documentos técnicos para subsidiar políticas públicas às populações indígenas no âmbito da saúde pública. Atualmente está atuando como Psicóloga na aldeia Karapotó Terra Nova de abrangência do DSEI Alagoas/Sergipe deste agosto de 2020 e tem se dedicado ao ensino como tutora e produtora de conteúdo sobre raça em pós-graduação e pesquisas sobre etnia, gênero, direitos humanos, psicologia política e etnogêneses dos povos do nordeste. E-mail: jaqueline-calafate@hotmail.com

Luiza Mendes Daemon

Graduanda em Psicologia pela Universidade Católica de Petrópolis. Interesse em Psicologia Social, Direitos Humanos e Psicologia da Saúde. E-mail: luiza.mendesdsp@gmail.com

Marcus Vinicius Castro Witczak

Psicólogo graduado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor Adjunto do Departamento de Ciências da Saúde e do Mestrado Profissional em Psicologia, pesquisador no Laboratório Interativo de Criatividade e extensionista comunitário no Serviço de Reabilitação Física, todos na Universidade de Santa Cruz do Sul. Especialista em Gestão da Aprendizagem pelo Centro Universitário União das Américas. Mestre em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Atua na área da Psicologia Organizacional e do Trabalho concentrando seu foco de atuação nos processos de Reabilitação Física e Inclusão de Pessoas com Deficiência nos ambientes de trabalho na perspectiva da Indústria 4.0, criatividade e inovação. Também atua como Consultor de Empresas nas áreas correlatas a Psicologia Organizacional e do Trabalho. E-mail: marcus@unisc.br

Mariana Bernardes de Araújo

Graduanda em andamento em Psicologia pela Universidade de Brasília. E-mail: mari.bernardes.a@gmail.com

Mariana Mendes Sbervelheri

Graduada em Ciências Biológicas pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Atualmente é estudante de graduação de Psicologia da Universidade de Brasília. E-mail: marisbervelheri@gmail.com

Mirelli Aparecida Neves Zimbrão

Graduanda em Psicologia pela Universidade Católica de Petrópolis. Interesse por pesquisas, Direitos Humanos e Interações Sociais. mirellizimbrao27@gmail.com

Sabrina Prado Machado

Psicóloga graduada pela Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC. Formação em Equoterapia, pela Associação Nacional de Equoterapia - ANDE-BRASIL. Pós-graduanda em Psicologia Existencial Humanista e Fenomenológica, pela Faculdade Dom Alberto. Atualmente desenvolve seu trabalho como Psicóloga Clínica. Além de prestar serviço de Psicologia em uma Comunidade Terapêutica, destinada a reabilitação de dependentes químicos. E-mail: sabrinapradorp@hotmail.com

Zulmira Áurea Cruz Bomfim

Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), mestrado em Psicologia Social e da Personalidade pela Universidade de Brasília (UnB) e doutorado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). É especialista em intervenção sócio-ambiental e pesquisadora em Espaço Público e Regeneração Urbana pela Universidade de Barcelona (UB). Pós-doutorado em Psicologia Ambiental pela Universidade de Coruña (UDC), Espanha. Professora Titular da Universidade Federal do Ceará da graduação e da Pós-graduação, com experiência na área de Psicologia Social, Psicologia Ambiental e Comunitária com ênfase na temática da Afetividade. É autora do livro "Cidade e Afetividade: Estima de Lugar e construção dos Mapas Afetivos de Barcelona e de São Paulo". Tem publicado artigos científicos relacionados às questões ambientais e urbanas. E-mail: zulaurea@gmail.com

ÍNDICE REMISSIVO

A

afro-brasileiras 9, 14, 67, 68, 69, 70, 76,
77, 79, 81, 82, 83

C

colonial 13, 71, 87, 88, 89
colonização 13, 24, 68, 72, 91, 92
comunidade 9, 14, 16, 17, 18, 19, 23, 25,
26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
41, 69, 74, 77, 79
comunidades 17, 18, 24, 30, 34, 36, 44,
45, 52, 53, 56, 57, 65
conhecimento 13, 15, 34, 69, 87, 88, 89,
90, 91, 92, 93, 101, 102, 103, 104
construção da identidade 17, 18, 33, 36,
37, 61
corporalidade 51, 59

D

decoloniais 9, 13, 14, 15, 67
desumanização 40
discriminação 13, 21, 33, 69, 75, 84
discursos 14, 17, 27, 29, 30, 52, 60, 69,
72, 74, 77, 80, 83

E

enfrentamento 87, 89, 101, 103
equilíbrio psíquico 17, 20
estigmas 14, 30, 40, 47, 81
étnicas-raciais 51
etnopsicanálise 14, 51, 55, 59, 61, 62, 65
etnopsicologia 9, 14, 50, 51, 53, 54, 55,
59, 62, 63, 64
etnopsiquiatria 14, 51, 53, 55
eurocêntrica 13

F

feminino 9, 14, 16, 21, 22, 23, 24, 58, 72

foucaultiana 68, 69

G

gênero 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 28,
30, 35, 36, 37, 38, 72, 74, 75, 84, 102, 103,
107

H

heterossexuais 15, 68, 69, 74, 75, 77
história 21, 25, 26, 40, 42, 43, 45, 64, 70,
81, 88, 93, 96, 102
homens 17, 18, 20, 21, 22, 24, 27, 28, 29,
30, 35, 37, 77, 104

I

identidade 14, 17, 18, 25, 33, 34, 36, 37,
40, 41, 48, 49, 51, 57, 59, 61, 62, 65, 66,
72, 74, 75, 84
indígenas 9, 13, 14, 50, 51, 52, 53, 54, 55,
57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 72, 81
indivíduos 17, 20, 31, 34, 71, 91, 93, 99,
101

L

LGBTQ+ 9, 14, 67, 68, 69, 70, 74, 75, 76,
77, 79, 80, 82, 83
lugar de fala 87, 89, 101, 102, 103, 104,
105

M

memória 9, 14, 17, 18, 39, 40, 41, 42, 43,
44, 45, 46, 48, 49, 57, 62, 66
minorias sociais 13
mulheres 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24,
25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
37, 38, 71, 72, 77, 84



N

negra 13, 14, 25, 40, 45, 46, 47, 49, 77, 81, 101, 103

O

opressões 12, 87, 89, 101

P

população negra 14, 25, 40, 45
povos 14, 37, 45, 52, 53, 54, 57, 60, 61, 62, 64, 65, 73, 81, 87, 88, 91, 101
preconceito 11, 13, 75, 78, 80, 82
preconceitos 14, 30, 40, 45, 47, 69, 75
psicologia 13, 38, 54, 61, 65, 74, 77, 84, 88, 93, 94, 95, 98, 105, 107
Psicologia 10, 13, 14, 15, 36, 37, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 84, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109

Q

quilombola 9, 14, 16, 17, 18, 19, 23, 26, 34, 35, 36, 38, 39, 43, 44, 46, 49

R

religiosa 15, 68, 69, 70, 78, 79

S

saúde mental 51, 56, 59, 60
sentido 14, 17, 35, 38, 52, 71, 80, 81, 91, 92, 96, 100
sexualidade 36, 38, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 82, 84, 85, 107
subalternidade 87, 89, 96, 101, 102
subjetividades 13, 64, 76

T

territorialidade 17, 18, 36, 49

U

umbandistas 15, 68, 77, 82, 83



www.pimentacultural.com

DESCOLONIZANDO a PSICOLOGIA

CONTRIBUIÇÕES PARA UMA PRÁTICA POPULAR

