

DOSSIÊ

Perspectivas em Psicologia Indígena no Brasil: desafios éticos e epistemológicos

Editor

Daniilo Silva Guimarães

Apoio

Deutsche Akademische Austauschdienst, Edital Sommerschulen im Ausland – 2022; Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) – Edital nº 21/2018 (Processo nº 23038.005350/2018-78) e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM).

Conflito de interesses

Os autores declaram não haver conflito de interesse.

Recebido

1 ago. 2023




Versão final

28 jul. 2024

Aprovado

24 set. 2024

Psicologia Indígena, ou a construção de um lócus de mediação

Ronaldo Gomes-Souza¹ , Cláudia Regina Brandão Sampaio² , Marcelo Claudio Tramontano³ 

¹ Universidade Federal do Amazonas, Faculdade de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Manaus, AM, Brasil. Correspondência para: R. GOMES-SOUZA. E-mail: <ronaldopsicologo@ufam.edu.br>.

² Universidade Federal do Amazonas, Faculdade de Psicologia, Laboratório de Intervenção Social e Desenvolvimento Comunitário. Manaus, AM, Brasil.

³ Universidade de São Paulo, Instituto de Arquitetura e Urbanismo, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo. São Carlos, SP, Brasil.

Como citar esse artigo: Gomes-Souza, R., Sampaio, C. R. B., & Tramontano, M. C. (2024). Psicologia Indígena, ou a construção de um lócus de mediação. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 41, e230090. <https://doi.org/10.1590/1982-0275202441e230090pt>

Resumo

O objetivo deste ensaio é problematizar as especificidades práticas, teóricas e metodológicas de uma Psicologia Indígena, aventando o emprego das linguagens audiovisuais como meio de pesquisar, documentar e aprofundar o diálogo entre comunidades acadêmicas e indígenas. Trata-se de um campo em construção e reflexão, a partir de uma perspectiva transdisciplinar, complexa, sistêmica e dialógica que contribui para o processo de decolonização da própria psicologia, criando espaços, lócus de mediação para o reconhecimento da existência e resistência da cosmologia e bem viver das comunidades indígenas. Discute-se o audiovisual como uma instância de mediação entre modos distintos de se compreender o mundo histórico, em processos de captura e edição de imagem e som. Conclui-se que tal estratégia desierarquiza a relação academia/comunidades, no esforço de dar protagonismo, potencializar e ampliar as vozes e visibilidades de todos os envolvidos, trazendo avanços práticos, teóricos, técnicos, metodológicos e éticos de se construir, divulgar e compartilhar conhecimentos.

Palavras-chave: Decolonialidade; Indígenas; Mediação; Meio audiovisual.

O que hoje chamamos de Psicologia consiste, de acordo com Pavón-Cuéllar (2022, 2024), em uma manifestação histórico-cultural do sistema-mundo moderno/colonial, cuja construção teve início a partir da invasão hispânica de *Abya Yala* – atuais Américas –, em 1492, da construção e subsequente imposição da ideia europeia de modernidade aos sujeitos colonizados e de sua subalternização político-econômica. Esta compreensão de que Modernidade e Colonialidade constituem um par teórico indissolúvel é a base do chamado pensamento decolonial, que considera que a modernidade eurocêntrica não pode ser entendida apartada da noção de colonialidade, assim como, inversamente, a colonialidade não pode ser superada por este modelo de modernidade (Maldonado-Torres, 2017). Contudo, a constituição de um campo denominado “Psicologia Indígena”, ainda que consista em um importante movimento na perspectiva de decolonizar o pensamento, parece instituir um paradoxo que exige reflexão.

Partimos de uma identificação com o pensamento de Ferraz e Domingues (2016), González et al. (2022) e Hwang (2017), ao defenderem que a ideia de Psicologia

Indígena não se reduz a um entrelaçamento da psicologia com saberes indígenas. E sim um diálogo, uma proposta que viabiliza, de forma democrática e criativa, encontros de saberes. No bojo da decolonialidade, seria a resultante do movimento reflexivo que leva ao questionamento de pressupostos ontológicos e epistêmicos, em que se faz necessária a ruptura com o modelo tradicional da ciência psicológica, cujos saberes eurocêntricos norteiam (no sentido de “nortear” culturalmente) os discursos explicativos sobre a subjetividade e demais fenômenos psicossociais, tidos como próprios do campo da Psicologia. No entanto, instaura-se uma paradoxal relação: é a partir do conceito e dos olhares psicológicos gestados no modelo da colonialidade que o próprio termo “Psicologia Indígena” é constituído, dado que a demarcação dos campos do conhecimento na esfera do Ocidente exige o exercício da razão (e do poder) de instituir territórios, objetos, métodos. Assim, a reflexão sobre o que chamamos de Psicologia Indígena exige entendermos se o termo em questão define um novo campo, ou um reconhecimento de saberes ancestrais não coloniais (Baniwa, 2006; Faria & Martins, 2020; Jekupé, 2009; Pachamama, 2020; Pizzinato et al., 2019) que enxergamos como psicológicos, ou, ainda, se é a constituição de uma psicologia a partir da cosmovisão e cosmopolítica ameríndias (Dalla Rosa, 2019; Kopenawa & Albert, 2015), que emerge a partir do diálogo intercultural.

A psicologia científica, tal como a conhecemos, é imposta e reforçada pelos interesses e pela perspectiva do colonizador, psicologizando fenômenos subjetivos, psicossociais dos povos do Sul global (Pavón-Cuéllar, 2021). Ela se ancora na noção de superioridade do conhecimento europeu sobre saberes ancestrais, consolidada, desde o século XVI, pela eliminação sistemática de visões de mundo discordantes e pelo apagamento do próprio conhecimento científico produzido por povos e culturas dominados.

Visto por este prisma, pensar uma Psicologia Indígena implica reconhecer, antes de tudo, que se está conectando, em um único conceito, conhecimento científico eurocentrado e cosmogonias ancestrais. No entanto, ao fazê-lo, é fundamental afastar-se das dinâmicas colonialistas de demarcação territorial, operando, porém, no campo epistêmico. A potência de sua constituição reside na possibilidade de construção conjunta de um campo, através de diálogos interculturais, relacionando-se com o conceito de transmodernidade de Dussel (2009), que pensa modos de se abordar e articular as muitas modernidades historicamente silenciadas em todo o Sul global.

Considerando o imperativo de interromper os silenciamentos e apagamentos culturais impostos aos povos colonizados, identificamos as questões referentes ao método como ponto fundamental a refletir quando se propõe articular saberes de matriz ocidental, como a Psicologia, aos saberes indígenas. Tensionando limites e possibilidades do audiovisual (Moura & Baldi, 2021), propomos uma reflexão que se apoia na premissa de uma colaboração dialógica e sistêmica envolvendo comunidades indígenas e pesquisadores acadêmicos através da realização de vídeos. Ao produzir conjuntamente leituras de práticas sociais, culturais, visões de mundo e compreensões históricas a partir do lugar das comunidades, busca-se constituir um lócus de fala e de escuta (Batista & Sampaio, 2022), no qual diferentes cosmogonias se encontram criticamente e se nutrem mutuamente, em uma atenta construção coletiva através do diálogo e da ampla participação (Dussel, 2009).

Para sustentar nossa proposta, e caminhar ao encontro das especificidades indígenas sobre a psicologia e de propostas teóricas, metodológicas e práticas da Psicologia Indígena, fundamentando-nos em perspectivas transdisciplinares, constituídas por dinâmicas sistêmicas, dialéticas, dialógicas, complexas, do pensamento decolonial, da transmodernidade, da antropologia visual, das cosmologias e bem viver das comunidades indígenas, dos processos de produção democrática e coletiva do audiovisual, entre outras.

Ao propor pensar a Psicologia Indígena como lócus de mediação e não como demarcação de território epistemológico, elege-se como objetivo deste ensaio problematizar as especificidades práticas, teóricas e metodológicas de uma Psicologia Indígena, aventando o emprego das linguagens audiovisuais como meio de pesquisar, documentar e aprofundar o diálogo entre comunidades acadêmicas e indígenas (Miranda, 2020; Souza, 2020).

Lócus de Mediação: Uma Proposta

É importante frisar que o sentido pelo qual tomaremos o termo “mediação”, assume a existência de um conflito entre campos ou agentes. Nos apropriamos do termo a partir da perspectiva sócio-construcionista de Schnitman (1999, p. 17, ênfase nossa), que destaca que

os diferentes âmbitos – familiar, educativo, laboral, etc., – enfrentam processos de *mudanças sociais e culturais* que levam a uma complexidade crescente. Em tal contexto, os conflitos entre pessoas, sistemas ou *subsistemas de sistemas complexos* podem ser percebidos como um *aspecto indesejável* ou como uma *oportunidade de mudança*.

A perspectiva histórica e os desdobramentos do colonialismo evidenciam que a relação entre saberes ocidentais e saberes dos povos tradicionais da América Latina é marcada pelo conflito. Sob o paradigma dos sistemas complexos, podemos dizer que diferentes modernidades (subsistemas de modernidades) compõem um sistema global em interação, no qual o subsistema da cultura do colonizador e o subsistema da cultura dos indígenas, por exemplo, também expressam relações de conflito. Na perspectiva do colonizador, o conflito (a resistência ou insurgência dos povos indígenas) é indesejável. Entretanto, a mediação, enquanto ação dialógica, aponta para relações não-coloniais, não opressivas, quando em interação com os diferentes atributos e características dos subsistemas, oportunizando transformações.

Como ação dialógica transformadora, a mediação aponta para um tipo de relação que gera movimento, sem que haja o silenciamento ou anulação de uma das partes. Uma vez que o giro decolonial é também resposta ao epistemicídio imposto às culturas ameríndias, faz sentido pensar que a lógica necessária ao processo de fazer emergir os saberes tradicionais seja contrária à lógica determinista binária, modo como os conflitos tendem a ser conduzidos em contextos em que não há interesse em reconhecer outras possibilidades de verdade a partir do Outro (Angatu, 2022). Nas relações de dominação colonialista, o Outro jamais pode portar alguma verdade, sendo necessário instaurar dicotomias como o bem-mal, desenvolvido-primitivo, civilizado-selvagem. Segundo Warters (1999) o que está por trás deste mecanismo de anulação do Outro nas situações de conflito é o paradigma “ganhar-perder”. De acordo com o autor,

nossa cultura privilegiou o paradigma ganhar-perder, que funciona como uma lógica *determinista binária*, na qual a *disjunção* e a *simplificação* limitam as opções possíveis. A *discussão* e o *litígio* – como métodos para resolver diferenças – dão origem a disputas nas quais usualmente uma parte termina “ganhadora”, e outra, “perdedora”. Essa forma de colocar as diferenças *empobrece o espectro de soluções possíveis*, dificulta a relação entre as pessoas envolvidas e gera custos econômicos, afetivos e relacionais. (Schnitman, 1999, p.17, ênfase nossa)

A base linear presente no paradigma cartesiano, o qual tornou-se canônico a partir do Ocidente, é nítida nos aspectos *determinista, binário, disjuntivo* e *simplificador* de métodos de resolução de conflitos não-mediados, no qual impera a lógica do poder dominante. Ao invés de *diálogo e respeito às diferenças*, tem-se a *discussão* (como ação violenta de intimidação e silenciamento do Outro) e o *litígio*. Como consequência direta deste tipo de interação, *empobrecimento do horizonte de diferentes visões de mundo e perdas*, muitas vezes de caráter irreversível, são

contabilizadas, a exemplo do genocídio de povos indígenas e, com eles, o desaparecimento de saberes ancestrais.

Ainda no horizonte sócio-construcionista, a mediação é tomada como ‘ferramenta’ ou modo de relação que aponta para possibilidades enriquecedoras da pluralidade humana, plenamente aplicável ao sentido de “lócus de mediação” que propomos aqui. Contudo, por possuir muitas conotações distintas e às vezes conflitantes, partiremos da definição de mediação sugerida por Warters (1999, p. 128):

Para proporcionar um ponto de partida em comum, definirei a mediação de modo geral como intervenções conciliatórias por uma parte (ou partes) não diretamente envolvida em um problema ou disputa, que trabalha com as partes envolvidas para facilitar o desenvolvimento de uma solução compartilhada mutuamente aceitável a um problema.

Entendendo, portanto, que a ciência psicológica e as cosmologias indígenas encontram sua gênese, história e prática em terrenos distintos, é pertinente adotar o termo *lócus* não enquanto território não-espacial, mas enquanto território móvel de articulação dos pressupostos epistemológicos, ontológicos e metodológicos, e o termo mediação para o modo dialógico, relacional, ético, de mútuo reconhecimento das diferenças, tensionamentos e dinâmicas de poder que envolvem a articulação entre estes dois campos, como uma práxis de nova ética contemporânea de coexistência das diversas modernidades.

Psicologia Indígena como Território de Saberes

No estabelecimento do que seria definido como território nacional no Brasil, a questão da ocupação e demarcação territorial do Estado Nação excluiu as populações originárias do direito à continuidade dos modos através dos quais estabeleciam relação com o território e com os demais povos, seres e ambiente (Angatu, 2021). A delimitação de território se dá por relações de violência, negação da existência e da própria humanidade dos que passam a ser considerados como não tendo direito à terra. Portanto, eleger as relações de dominação a partir da definição do território parece servir como ilustração do modo como os dispositivos coloniais atuaram e ainda atuam referente às populações indígenas (Calegare et al., 2020). Tal ilustração se mostra pertinente para a reflexão da demarcação de territórios epistêmicos.

Quer seja em demarcação ou ocupação territorial (violenta ou não), nomear e ressignificar os espaços está incluído no processo. O ato colonizador de identificar e nomear terras carrega consigo as funções de definir o que é visível e o que é invisível, o que fica dentro e o que fica fora, o que é nomeado e o que não recebe nome. E, conseqüentemente, o que permanece existente e o que deixa de existir, oferecendo narrativas interpretativas sobre o que permanece, abrindo discussões sobre os processos de dominação através dos apagamentos, silenciamentos e mortes (Calegare et al., 2020). O silenciamento epistêmico produzido em relação às populações originárias da região é notório e curiosamente encoberto pelo discurso que descreve a Amazônia ocupada e colonizada e seus desafios. A despeito de abrigar o maior número de etnias indígenas no território brasileiro, as quais vêm resistindo para continuar a existir material e simbolicamente, a região é caracterizada de acordo com o discurso colonial pelo seu “vazio demográfico”. No bojo da noção de vazio, que nega a existência histórica dos povos que ali se encontravam antes da chegada dos espanhóis e portugueses, é também instituído um vazio de saberes e de modos de existência, uma vez que os parâmetros que decidem se a região é ou não significativa em termos de ocupação humana, passam a ser os parâmetros demográficos do modelo sociopolítico do colonizador.

Tomar a Psicologia Indígena como “território de saberes”, de modo a destituir as formas de poder que os saberes coloniais impõem, sugere constante exercício da não-dominação epistemológica, tarefa que se mostra desafiadora uma vez que as ferramentas que conferem poder ao discurso acadêmico são frutos do pensamento colonial. Reconhecê-las constitui, pois, um importante passo para abordar um “espaço” sem que se aprisione o que nele estará contido e nem se exclua o que do nosso olhar escapa pela ausência de referentes capazes de nos fazer compreender as diferentes lógicas de existência (Ferraz & Domingues, 2016; González et al., 2022).

Nas relações entre saberes eurocêntricos acadêmicos e saberes ancestrais dos povos originários, a literatura tem discutido sobre a efetiva equivalência de termos e conceitos construídos nos diálogos interculturais. Termos como *Medicina Indígena* podem abrigar múltiplos sentidos e servir a diferentes fins em sua apropriação, considerando os propósitos da comunidade, das populações indígenas e mesmo para a população não-indígena em geral. Longe de ser uma questão de tradução ou adequação que revele uma ontologia comum passível de definir uma epistemologia aplicável a todas as racionalidades incluídas no diálogo intercultural, parece ser, antes, uma tarefa da ordem do intraduzível – uma tentativa de traduzir redes de relações que não possuem equivalência com o modo que concebemos o mundo.

Subjetividade, Cosmologia e Bem Viver Indígena

A ciência psicológica, mesmo em seu reconhecimento enquanto campo híbrido, ou como campo de pluralidade e dispersão teórico-metodológica, e, ainda, a despeito das transformações que vem passando ao longo de sua existência, possui contornos que lhe conferem certa unidade. Como ciência, tem sido invocada sobretudo para o reconhecimento da subjetividade, da complexa constituição biopsicossocial do humano. Contudo, esta demanda não necessariamente se apresenta como questão para instaurar um campo específico do saber, tal como se faz necessário no contexto da ocidentalidade.

Assumindo a conformação do olhar acadêmico a partir da imposição do colonizador, entendemos que nosso modo de organização e compreensão do mundo nos descola do Outro, em especial dentro da perspectiva liberal que sagra o Indivíduo como entidade inquestionável, em oposição a todos os ‘Outros’, os quais foram tratados pela lógica da produção do saber colonial enquanto ‘Objetos de investigação’. Esta compreensão de mundo também nos descola da coletividade e de outros modos de relação, em que não seria necessário instituir o sujeito, posto que ele sempre esteve lá, e nem objeto, dado que, em cosmologias outras, se faz possível a interrelação direta com seres (humanos e não humanos) não objetificados. Nessa perspectiva, é até compreensível que os saberes ocidentalizados, reconhecendo as limitações do paradigma científico vigente, necessitem, inclusive, que na História da Ciência Psicológica seja construída uma Psicologia Indígena, de modo a restituir a relação com este Outro.

Talak (2022) traz importante contribuição para operarmos uma relação dialógica que não reproduza as relações de poder entre a cultura do colonizador e dos povos cujas formas de existir têm sido silenciadas. Destaca a formulação e tratamento de uma agenda de problemas locais e globais relevantes no contexto do sistema-mundo. Entretanto, a autora alerta que definir uma agenda de problemas locais, referentes à cultura em foco especificamente, por si só não converte a abordagem adotada imediatamente em decolonial, já que problemas similares são abordados em diferentes partes do mundo, através de diferentes aportes. Desta feita, a própria agenda para uma Psicologia Indígena necessita tematizar a relação com a estrutura de poder da qual fazemos parte. Sem essa reflexão, não é possível uma tomada de consciência do lugar (o geopolítico) que o

saber psicológico ocupa na relação com os povos tradicionais. Um exemplo de como tais relações tornam-se danosas sem a consciência do poder que o lugar emana pode ser visto revisitando as relações da psicologia com a questão étnico-racial, tal como observa Martins (2020) no que diz respeito aos desastrosos usos de ideias médico-psicológicas sobre o negro no Brasil.

Os indígenas talvez não necessitem de uma Psicologia como ciência que os subjetive, que confira legitimidade à sua subjetividade, dado que não parece haver demanda, a partir de suas cosmologias, para a afirmação de sua condição de sujeito inserido nas relações com o sistema que integram. Mas talvez a necessitem como ferramenta em outras relações, por exemplo, em interações com outros sistemas culturais que os deslegitimam. Entre os povos originários, a vida é intrínseca e profundamente conectada com uma diversidade de elementos: cosmologias originárias, ou as cosmopolíticas ameríndias, relatam que tanto as florestas quanto os rios, animais e fenômenos como vento, chuva, corpos celestes, etc., são reconhecidos como dotados de subjetividade e ação (Calegare et al., 2020). A cosmologia ameríndia relata também a compreensão de um universo vivo, que pulsa e é ricamente articulado. Neste sentido, o reconhecimento da subjetividade é algo da ordem do vivido, dispensando, talvez, a necessidade de estabelecer um objeto de reflexão para explicar algo que é experienciado no viver. Outrossim, a subjetividade, a inteligência, a sensibilidade, a vontade, a criatividade são reconhecidas não somente entre os humanos, mas em outros seres vivos e elementos, os quais são dotados de forma, substância e visão sobre sua existência e conexão (Fernandes et al., 2021).

A lógica do Ocidente, sob a qual se fez possível a objetificação do indígena como exótico, selvagem e primitivo, bem como sua dominação, tem, na racionalidade cartesiana, linear, mecanicista, determinista, atomista, reducionista e disciplinar, profunda vinculação com a dinâmica materialista e mercadológica do colonizador. Portanto, a sabedoria indígena, com suas bases ancestrais, foi considerada um ‘não saber’; “superstição ou coisa primitiva” (Dalla Rosa, 2019). Todavia, é esta cosmologia que dá fundamento ao bem viver indígena e possui centralidade nos modos de organização e visão de mundo desses povos. Nas palavras de Katu Arkonada (Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016, p. 8):

bem viver nos convida a sair da dicotomia entre ser humano e natureza, ou seja: despertar para uma consciência de que somos filhos da Mãe Terra, da Pachamama, e tomar consciência de que somos parte dela, de que dela viemos e com ela nos complementamos.

O bem viver é um conceito que emerge da cosmologia indígena e envolve um modo de vida indissociável da compreensão do universo em sua pluralidade. Para aproximar-se desta compreensão, Dalla Rosa (2019) elabora uma proposta com base no que ele apresenta como epistemologia pedagógica da decolonialidade. Para tal, é necessário assumir um pensamento pedagógico de alteridade “em que o sentido ético da sabedoria do bem viver e da terra sem males deve tocar a sensibilidade do Mesmo (eu)”. Metodologicamente, o autor orienta que, para seguir no diálogo com as cosmologias que envolvem o bem viver, é necessário inicialmente “assumir a condição de testemunho do/a Outro/a, diante do qual o ato investigativo e reflexivo se torna proximidade, relação face a face que, dentre outras possibilidades, exorta a mediação educativa” (Dalla Rosa, 2019, p. 299). A proposta do uso do audiovisual parece, então, proporcionar uma relação que atende a esta dimensão.

Considerando as problematizações das especificidades práticas e teóricas de uma Psicologia Indígena que desenvolvemos até aqui, dentro de uma perspectiva crítica e reflexiva da cosmologia e do bem viver, apresentamos as linguagens audiovisuais como meio de pesquisar, documentar e aprofundar o diálogo entre comunidades acadêmicas e indígenas.

O Documentário como Meio

As linguagens audiovisuais permitem a emergência de diferentes olhares e leituras sobre a subjetividade e processos psicossociais dos participantes, podendo conduzir a interpretações que se situam além das previsões e controles dos métodos acadêmicos tradicionais (Mitjans Martínez et al., 2019). Elas podem operar como uma instância de mediação entre modos distintos de se compreender o mundo histórico, em processos de captura e edição de imagem e som que desautorizam posições hegemônicas, desierarquizam a relação academia/comunidades, no esforço de dar protagonismo, potencializar e ampliar as vozes e visibilidade de todos os envolvidos.

Ao propormos pensar a Psicologia Indígena como lócus de mediação, aventamos o emprego do audiovisual como possível caminho em que os vários atores envolvidos possam encontrar-se e dialogar. Não se trata de uma metodologia estranha às Ciências Humanas. A área vem se utilizando de recursos etnográficos audiovisuais desde as primeiras décadas do século XX, quando grandes expedições científicas e explorações colonialistas euroestadunidenes incluíam cineastas encarregados de documentar os costumes dos povos colonizados e, especialmente, evidenciar a importância de tais expedições (Costa, 2018; Costa & Galindo, 2021). Nossa postura distancia-se daquelas explorações pioneiras, reafirmando nossa intenção de ressignificar o emprego do audiovisual, visando menos o produto filme documentário do que o processo dialógico que ele engendra. Mesmo que não caiba aqui traçar uma, ainda que breve, genealogia do que se convencionou chamar de Antropologia Visual, não seria demais lembrar que o próprio campo disciplinar da Antropologia foi criado a fim de explicar cientificamente aos povos norteadatlânticos sua superioridade em relação aos sujeitos do Sul. Trabalhos pioneiros, como os filmes etnográficos de Margareth Mead e Gregory Bateson em Bali e Nova Guiné, contribuíram para, ao mesmo tempo, ampliar o escopo metodológico da disciplina e universalizar a compreensão de que as populações estudadas necessitavam do aporte civilizatório eurocêntrico, dada sua suposta condição selvagem. Neles, via de regra, um narrador ocidental analisa, em voz *off*, as cenas reveladas pelas imagens, referenciando-se na ciência norteadatlântica.

Forjada no interior do próprio campo disciplinar, uma crítica ao método viria, nos anos 1950, com os experimentos do antropólogo-documentarista francês Jean Rouch, na África, nos quais, como nota Sztutman (2004, p. 52), “(...) o discurso teórico é incluído na práxis do cinema, essa sim a condição de produção de um conhecimento passível de ser compartilhado, aquele que se constrói na mão-dupla entre observadores e observados”. De fato, Rouch realizou diversos filmes em que exercitou processos dialógicos e colaborativos na construção documental, buscando “ênfatar um saber-fazer etnográfico e audiovisual baseado na compreensão mútua entre os sujeitos envolvidos no processo de desenvolvimento do documentário” (Teixeira, 2022, p. 37). Nas palavras de Rouch (1993, p. 543, tradução nossa),

Trata-se de um ‘etno-diálogo’ permanente que me parece um dos aspectos mais interessantes do processo etnográfico atual: o conhecimento não é mais um segredo roubado e em seguida devorado nos templos ocidentais do conhecimento; ele é o resultado de uma busca sem fim, na qual etnografados e etnógrafos envolvem-se em um caminho que alguns de nós já nomeiam como ‘antropologia compartilhada’.

Diversos aspectos da produção de Jean Rouch reforçam a pertinência do emprego do documentário como metodologia para uma Psicologia Indígena, dentre os quais destacamos dois. Primeiramente, seus filmes tensionaram a prática antropológica de observar, descrever e analisar o mundo histórico à distância, passando a interpretá-lo conjuntamente com os sujeitos filmados, inaugurando uma compreensão de que conhecimento acadêmico e saberes locais contribuem em igual medida para a produção de conhecimento. As reverberações dessa escolha nas práticas de

pesquisa foram enormes, provocando o que Costa e Galindo (2018, p. 30) chamam de uma crise de representação, pois “a ideia de ‘falar pelo outro’ passou a ser profundamente questionada e, com isso, a própria noção de nativo como ‘objeto’”.

Jean Rouch foi, antes de tudo, um europeu sensível às atrocidades da colonização europeia na África, desenvolvendo sua obra no momento em que estes laços coloniais se transmutavam no que Quijano e Wallerstein (1992) posteriormente definiram como a colonialidade, ou a perpetuação do jugo colonial do Ocidente sobre os povos do Sul, mesmo após sua independência política. Seu filme *La pyramide humaine* (Rouch, 1959), que analisaremos adiante, desvela ao espectador um diálogo intercultural *avant la lettre*, como mais tarde aprofundado e fundamentado por Dussel (2009). Desse ponto de vista, a obra de Rouch – incluindo sua contribuição inestimável através do trabalho dos Ateliers Varan – constitui não apenas uma crítica ao filme etnográfico clássico, mas inaugura o entendimento do documentário como processo, como meio no qual e através do qual os sujeitos filmados se relacionam, se expõem e revisitam suas próprias convicções.

Já em meados dos anos 1950, Rouch serviu-se do aprimoramento técnico das pequenas câmeras leves de 16 mm – e, de 1974 em diante, de 8 mm (Rouch, 1979) – para acompanhar os personagens em cenas dinâmicas e deslocamentos na cidade e prover enquadramentos e aproximações a partir de pontos de vista até então pouco explorados no filme etnográfico. Desenvolveu, assim, a ideia de câmera participante inspirando-se no soviético Dziga Vertov que, nas primeiras décadas do século XX, desafiava o peso das câmeras existentes, posicionando-as sobre veículos em movimento, buscando dotar a imagem cinematográfica da cinética própria ao olho humano. Tanto o cinema-olho, de Vertov, quanto o *cinéma-vérité*, de Jean Rouch e Edgar Morin, consideram o observador como parte de um sistema observado, capaz de influenciá-lo por sua presença e ver-se transformado por esta interação. Tal entendimento da noção de observação é de especial interesse a experimentações audiovisuais que envolvem a observação dinâmica de interações espontâneas em grupos de sujeitos filmados.

A partir da realização de oficinas participativas em diversos países africanos, na segunda metade da década de 1970, Jean Rouch formulou uma abrangente metodologia de construção coletiva audiovisual, até fundar, em 1981, em Paris, os Ateliers Varan⁴, cuja missão era a de oferecer oficinas a pessoas de países do então Terceiro Mundo e formar multiplicadores. Diferentemente das narrativas rigidamente controladas por antropólogos-cineastas europeus, a metodologia estimula os participantes a narrarem suas próprias histórias, segundo seus interesses sociopolíticos e consoante ao seu universo cultural. Teixeira (2022, p. 45) nota que “a relação entre todas as pessoas inseridas nesse processo de produção audiovisual – cineasta, sujeito filmado e espectadores – assumia uma outra forma, mais reflexiva, tanto a nível subjetivo, quanto coletivo”. Neste processo profundamente sistêmico, o cineasta-pesquisador é, portanto, apenas um dentre os vários contribuidores na construção de narrativas.

Um Cinema Indígena

Essas mídias audiovisuais oferecem uma seleção de conteúdos pedagógicos com o propósito de divulgar saberes silenciados e produzir subjetividades sobre o mundo. Seus conteúdos sobre raça/etnia, identidade e corpo, religiosidade e educação das relações étnico-raciais nos ensinam como olhar para si e para o outro, bem como a compreensão da realidade social e racial brasileira (Teruya, 2021, p. 74).

⁴ Os Ateliers Varan existem até hoje e preservam os mesmos ideais e métodos com os quais foram criados. Ver *website*: <https://www.ateliersvaran.com/fr/article/qui-sommes-nous>.

As práticas participativas de criação audiovisual não são estranhas às comunidades indígenas na América Latina. Diversos exemplos poderiam ser citados aqui, dentre os quais destacamos as ações de realização audiovisual coletiva do Grupo Ukamau, em conjunto com povos originários da Bolívia (Sanjinés, 2018) e o projeto brasileiro Vídeo nas Aldeias, de abrangência nacional (Araújo, 2020; Barros & Fresquet, 2023; Queiroz, 2008).

Rouch coordenou uma primeira oficina no Brasil, em 1979, na Universidade Federal da Paraíba, juntamente com a brasileira Mari Corrêa, formada nos Ateliers Varan e convidada, posteriormente, por Vincent Carelli, antropólogo, indigenista e documentarista franco-brasileiro, para compor a equipe do projeto Vídeo nas Aldeias (Araújo, 2020) e adaptar a metodologia dos Ateliers ao contexto indígena local (Carelli, 2011). Este é, como se sabe, certamente o mais abrangente e sólido projeto não estatal de construção de cidadania envolvendo indígenas e não indígenas no Brasil, iniciado em 1986, em meio a um vácuo de ações indigenistas por parte do Estado (Brasil & Belisário, 2016), e vigente até hoje. Desde o início, o projeto é urdido no entrelaçamento entre um fazer político e um fazer documentário, dispensando suporte técnico e logístico audiovisual às lutas dos povos indígenas para fortalecer sua identidade e seus patrimônios territoriais e culturais. Apoiada, na década de 2000, pelas políticas culturais federais e, particularmente, pelo Programa Cultura Viva, a realização de oficinas do projeto em um sem-número de aldeias permanece popular dentre os povos indígenas, estimulados pela possibilidade de se autorrepresentarem e articularem informações a partir de pautas de interesses próprios (Jesus & Moreira, 2018), apropriando-se do controle de sua própria imagem (Gallois & Carelli, 1995). Além da ausência de roteiro pré-concebido, da produção como iniciativa coletiva e da captação de imagens e sons livre e atenta ao imprevisto, o projeto também conserva, da metodologia de Rouch, a interferência direta dos sujeitos filmados na composição das cenas e a inclusão, nos produtos filmicos, dos comentários da aldeia durante a primeira exibição do material filmado.

Parece-nos importante lembrar, por fim, que o fortalecimento e protagonismo indígena no campo do audiovisual, constituído nos anos 1990, consolidou-se, na década seguinte, graças a um conjunto de condições externas, categorizadas por Costa e Galindo (2018) como a articulação entre uma conjuntura sociotécnica, uma conjuntura política e uma conjuntura epistêmica. Os autores argumentam que

o viés sociotécnico se funda nos avanços tecnológicos da eletrônica e, posteriormente, da convergência digital, proporcionando o advento de novas máquinas no campo da comunicação e, em particular, na produção audiovisual; na perspectiva *política*, ganha relevo um contexto de autodeterminação dos povos indígenas, principalmente a partir das conquistas materializadas na Constituição de 1988; no enfoque de caráter *epistêmico*, destacamos como premissa os desafios da antropologia e sua busca por metodologias mais compartilhadas e simétricas de produzir conhecimento. (Costa & Galindo, 2018, p. 23, ênfase nossa)

Aplicando à atualidade as categorias propostas pelos autores, percebemos que esse tripé compõe-se, hoje, pelas facilidades de realização e disseminação de vídeos servindo-se de *smartphones*, aplicativos computacionais e a ampliação do acesso à Internet, que, de modo especial, diz respeito aos Indígenas em Contexto Urbano⁵, pela atenção crescente dispensada aos povos indígenas, às questões de raça, gênero e interseccionalidades, resultante da organização de seus movimentos ocupando espaços políticos; e pela admissão de um pensamento decolonial em pautas acadêmicas de todo o Sul global, diante da expectativa de um mundo multilateral e multipolar.

⁵ Evitamos empregar a categorização *desaldeado*, que costuma designar os sujeitos indígenas que habitam fora das Terras Indígenas demarcadas, e, em grande parte, em meio urbano. Desse modo, reafirmamos nosso distanciamento em relação à ideia de que o indígena cidadão, que adquire hábitos urbanos, perde sua legitimidade étnico-cultural (Batista & Sampaio, 2022).

Modos de Mediação

Na perspectiva de uma proposição metodológica para as práticas de uma Psicologia Indígena, convidamos aqui a um breve exame de alguns modos de utilização do filme documentário em processos de construção de diálogos interculturais e espaços de mediação. Dentre inúmeras explorações em diversos campos do conhecimento, utilizaremos, como lupa teórico-prática, nos limites deste texto, duas categorias que formulamos em estreito diálogo com as questões discutidas neste ensaio: 1) o documentário como registro, e 2) o documentário como interlocução.

O Documentário como Registro

Ao lidar com culturas, sistemas e cosmologias indígenas, em que a tradição oral tem relevante importância na preservação de saberes e seus compartilhamentos intergeracionais, faz sentido debruçar-se sobre a possibilidade de elaboração de conteúdos coletivos não mediados pela escrita (Figueiredo, 2018). O registro audiovisual e fotográfico tem sido usado por grupos indígenas (Carneiro, 2019; Dorrico, 2017; Teruya, 2021), tanto como “ferramentas que os próprios indígenas utilizam para contar suas histórias uns para os outros, educar seus jovens, preservar traços de suas culturas”, quanto para “[dar] a saber a toda a sociedade quem são, do que vivem, como vivem e, principalmente, como são tratados por uma sociedade que encontrou nas ferramentas de comunicação um modo de industrializar e homogeneizar culturas” (Jesus & Moreira, 2018, p. 95).

Na produção do chamado cinema indígena brasileiro, encontram-se registros diversos (Brasil & Belisário, 2016; Daminello, 2022; Macedo Nunes et al., 2014). Há registros de aspectos fundantes da vida cotidiana das aldeias, como os sonhos contados ao amanhecer, os discursos e questões tratadas coletivamente ao redor do fogo, as rezas, rituais e espiritualização, os contos, cantos e danças, as práticas alimentares e de cultivo, a produção de objetos, a relação com o espaço territorial, com a natureza e o universo. Há registros de memórias, afetividades e saberes ancestrais, violentamente invisibilizados pelos colonizadores durante séculos de subalternização, que constituem traços de outras ideias de modernidade, de um conhecimento científico que se pauta por outras definições de ciência, distantes dos padrões acadêmicos ocidentais. E há também registros da luta pela terra, por reconhecimento e visibilidade, por serem escutados pelos não indígenas, por ocupar espaços na sociedade que superem os limites da exotização e da criminalização, documentando conflitos, agressões sofridas e acordos muitas vezes não cumpridos com instâncias governamentais, testemunhando, assim, a recusa do silenciamento que se lhes impõe.

Mais além, porém, como bem colocam Brasil e Belisário (2016), há, ainda, nesses documentos audiovisuais, o registro de uma infinidade de elementos que se situam no que chamamos, no jargão audiovisual, de fora-de-campo ou espaço não diegético. Trata-se, em geral, do conjunto de signos, sons e elementos que contribuem para a narrativa, perceptíveis pelos espectadores, mas nem sempre pelos personagens em cena. Na leitura que elaboram sobre filmes realizados por indígenas, Brasil e Belisário (2016) utilizam a expressão fora-de-campo para referir-se à dimensão simbólica – ou cosmológica, como propõem – com a qual os elementos em cena – dimensão fenomenológica – dialogam em permanência. Imagens do vazio animado do grande espaço central da aldeia, a forma das edificações, a presença e o olhar dos xamãs, o som das flautas-taquara, de apitos e assobios, a pintura e adereços dos corpos, seu movimento e o som que emitem, a onipresença da floresta, sua fauna variada, sua flora, seus espíritos e divindades estão presentes e incidem, tanto na ação, quanto na narrativa, com sua carga subjetiva.

Em outras palavras, em muitos destes filmes, o registro imagético transcende o que se inscreve concretamente na imagem, posto que aquilo que a câmera registra é, em última instância, a relação entre elementos visíveis e “processos muitas vezes invisíveis que afetam a imagem, mas que a ultrapassam” (Brasil & Belisário, 2016, p. 604). Um exemplo está no filme *Uma casa, uma vida*, realizado por jovens Xavante em parceria com o coletivo Raiz das Imagens e o Instituto de Tecnologia Intuitiva e Bioarquitetura (Tibá), que exibe o planejamento e construção de casas de taipa de mão e blocos de adobe nas aldeias Santa Cruz e Belém, envolvendo indígenas e não indígenas (Lengen & Santos, 2013). Além de uma discussão inicial sobre a tradição construtiva Xavante e a inadequação das casas de programas governamentais à cultura deste povo, as imagens na tela dão a ver e ouvir a extração da madeira, a preparação da mistura de terra e palha, a produção de componentes construtivos, a dinâmica das equipes e a consecução das edificações, finalizando com um ritual coletivo. Contudo, em certo momento, o depoimento do cacique Tisitoti situa a atividade em uma cosmogonia possivelmente evidente para indígenas, mas até então inapercebida pelo espectador não indígena, ao lembrar que somos todos parte de um grande ciclo e que todos temos uma conexão com a terra: nosso corpo, que é nossa casa, é da mesma terra que entrega alimentos para a nossa vida (Lengen & Santos, 2013). A partir de então, todas as imagens em que se vê a terra – inclusive do chão da aldeia, dos utensílios domésticos e das montanhas ao redor – ganham novo sentido.

Através da análise de sequências extraídas de diversos filmes, Brasil e Belisário (2016, p. 604) sugerem que

Assim como, em situações de xamanismo e ritual, o corpo é afetado por agências cuja presença não nos é dado ver, também a câmera o será: o que ela apreende e inscreve será efeito da relação não apenas com os objetos e fenômenos visíveis, mas também com essas agências invisíveis.

Desta perspectiva, entender o documentário como registro, no âmbito de uma Psicologia Indígena, pode produzir tensionamentos que contribuirão não apenas para a aproximação intercultural, mas também para o adensamento da própria compreensão do audiovisual como mediador entre o mundo histórico e o território do simbólico e das subjetividades. Entender do que são constituídos os espaços não diegéticos nas tomadas realizadas por indígenas – ou sobre indígenas, ou com indígenas – e sua relação com aquilo que se vê em cena parece-nos, assim, fundamental para se avançar na formulação de espaços de mediação intercultural.

O Documentário como Interlocação

Quando um filme documentário opta por acompanhar as interações de um grupo de pessoas conectadas por motivações em comum, ele se assume como observador participante de um sistema complexo, de acordo com o Pensamento Complexo, formulado por Edgar Morin (2005). De um ponto de vista conceitual, sistemas complexos compõem-se de partes em interação, despidos de hierarquias e abertos a influências externas. A interação entre as partes é estimulada pela contínua circulação de informação entre elas – condição *sine qua non* para a existência do sistema –, referenciada em um acordo inicial que é, em suma, o denominador comum entre as partes. Dessa interação, podem produzir-se ações não previstas inicialmente, denominadas emergências (Morin, 2005). Muitos documentários costumam servir-se dessas bases teóricas para colocar em cena problemáticas específicas a determinados grupos de pessoas e fazer emergir novas ideias, compreensões e ações.

Da estreita relação intelectual e de amizade entre Jean Rouch e Edgar Morin, na Paris das décadas de 1950 e 1960, o campo do filme etnográfico herdou alguns de seus exemplares mais valiosos no que concerne à encenação da emergência de ideias em situações de interlocação em grupos. A própria ideia de *cinéma-vérité*, que contribuiu para renovar os métodos etnográficos a

partir dos anos 1960, é profundamente sistêmica e complexa. Um dos filmes mais emblemáticos desta fase da produção de Rouch, *La pyramide humaine* (*A pirâmide humana*) (Rouch, 1959), apresenta uma estrutura e um conjunto de elementos que nos interessam aqui especialmente.

O filme assenta-se sobre um acordo inicial proposto pelo cineasta a um grupo de jovens franceses e africanos, estudantes em uma escola francesa na Costa do Marfim, um ano antes desse país conquistar sua independência em relação à França. Rouch propõe examinar em profundidade a problemática do racismo entre brancos e negros em pleno processo de descolonização⁶, utilizando o documentário como um catalisador das posturas do grupo e, posteriormente, um estímulo para o debate na sociedade. A escolha metodológica do filme como processo coletivo de construção de ideias é informada já nos títulos iniciais, em que Rouch (1959) anuncia que o material gravado é uma experiência na qual ele iniciou uma provocação em grupos de adolescentes negros e brancos, filmando seu desenrolar. Rouch renuncia, assim, à posição confortável, neutra e hierarquizada do antropólogo tradicional (Symphor, 2017), reunindo os personagens em “discussões em grupo, entrevistas intensas e encenações, metodologias modernas emprestadas dos estudos psicossociais, que expõem a ambição do cinema de ser o meio privilegiado de autorrevisão para testar e promover, de modo efetivo, relações sociais autênticas” (Margulies, 2019, p. 114, tradução nossa). Ainda que esteja explícita na proposta uma relação com o campo da Psicologia, parcialmente assumida por Morin no filme *Chronique d'un été* (*Crônicas de um Verão*) (Rouch & Morin, 1961), ao referir-se ao *cinéma-vérité* – com referências do sociodrama e dinâmica psicanalítica – (Morin, 1960), interessa-nos aqui examinar de que modo o meio audiovisual constitui, neste caso, um lócus privilegiado para a realização frutífera de um diálogo intercultural que dificilmente ocorreria de outra forma.

A presença da câmera como observadora do sistema estimula a discussão em lugar de inibi-la, evocando o olhar dos futuros espectadores no momento de construção das cenas. Operada nas mãos ou no ombro, a câmera liberta-se do tripé estático dos filmes etnográficos da época para infiltrar-se entre os participantes, acompanhá-los em jogos, nas ruas, na praia, produzindo imagens instáveis e inserindo no fora-de-campo a figura do cineasta-observador participante. Ela deixa de constituir uma fronteira invisível entre observador e observados para tornar-se um vetor de interações, um produtor de efeitos, dissolvendo a distância entre o pesquisador e seu objeto de estudo. Câmera e cineasta compõem, assim, um ente indivisível, desempenhando o papel do controlador descrito por Morin (2005), cuja atribuição é estimular a circulação de informação no sistema. Não há mais objetos: todos são sujeitos, capturados pela experiência audiovisual. Apresentado aos participantes como projeto estético, o êxito do difícil e conflituoso confronto de ideias corrobora aquilo que Margulies (2019) considera o princípio existencial que anima a visão cinematográfica de Jean Rouch e Edgar Morin: “a sociabilidade, ou a porosidade do sujeito em relação a outra pessoa, pode se transformar em uma forma efetiva de interpelação se articulada por meio de um artifício estético” (Margulies, 2019, p. 122, tradução nossa).

Tanto em *A Pirâmide*, como em *Crônicas de um Verão*, em dado momento os participantes são convidados a assistir e comentar criticamente as cenas filmadas. Trata-se de uma operação essencial na construção do diálogo intercultural, constituindo o que o pensamento complexo denomina como *loop-feedback*, ou um ciclo de realimentação do sistema que gera sua auto-organização (Morin, 2005). Ao verem-se representados na linguagem audiovisual, os participantes revisitam e revisam as posições declaradas nas discussões – as suas próprias e dos demais sujeitos filmados –, observam expressões corporais e entonações, recordam-se do que, por alguma razão, preferiram

⁶ Assumimos aqui a distinção terminológica entre descolonização, que se refere ao fim da colonização de um país por outro, e decolonização, que designa o esforço de superação da colonialidade por povos e sujeitos colonizados.

não dizer em cena – e a possibilidade de fazê-lo aí se renova –, além de perceberem uma infinidade de elementos visuais e sonoros, em campo e fora-de-campo, que pode não lhes ter sido possível perceber durante as gravações. As tomadas desta sessão também são incorporadas ao filme final.

Por fim, é necessário destacar, como estímulo à minimização de hierarquias e à simetria de papéis, que a câmera pode ser operada por quaisquer dos participantes, assim como pode haver várias câmeras, várias capturas de som direto, multiplicando e adicionando diversidade aos níveis de observação. Igualmente, o processo de seleção e edição de imagens e som constitui um momento intenso de análise e síntese daquilo que foi documentado, pois requer o exame atento e repetido de cenas e falas visando avaliar sua relevância na narrativa pretendida. Tendo como alvo um público que não inclui os sujeitos filmados – composto, primeiramente, pelos habitantes da própria aldeia, no caso dos filmes do *Vídeo nas Aldeias* –, o processo final de edição consiste em “um meio de estimular a reflexão crítica a partir da articulação entre cineastas, sujeitos filmados e espectadores” (Teixeira, 2022, p. 51).

A noção de documentário como interlocução e as experiências de Rouch e Morin, dos *Ateliers Varan*, do projeto *Vídeo nas Aldeias* e do coletivo *Raiz das Imagens*, entre tantas outras explorações bem-sucedidas (Carelli, 2011), reforçam a hipótese de que o audiovisual constitui um locus qualificado para a realização de diálogos interculturais, operando como um caminho possível de romper barreiras que nos separam uns dos outros. Em grupos que se organizam como sistemas complexos, cujo acordo inicial inclui a experiência audiovisual, não há, a priori, indígenas e não indígenas, brancos e não brancos, gêneros binários e não binários, mas sujeitos não hierarquizados em interação, que eventualmente se referenciam culturalmente em diferentes tradições cosmogônicas. Vivenciam uma experiência coletiva que mobiliza expectativas pessoais, cujo êxito tem, na imprevisibilidade e franqueza, seus principais fundamentos.

Psicologia Indígena: Ética e Mídia Audiovisual

Realizações audiovisuais desenvolvidas com comunidades indígenas, como nas atividades do Centro de Trabalho Indigenista, a partir do projeto “*Vídeo nas aldeias*” (Conselho Federal de Psicologia [CFP], 2022, p. 41) e no documentário “*Mokoi Tekoá Petei Jeguatá – Duas aldeias, uma caminhada*”, servem como indicadores da perspectiva da decolonialidade e cosmologia indígena para a demanda de uma Psicologia Indígena entrelaçada com o bem viver. Esses exemplos são complementados pelas teses de doutorado disponíveis no repertório bibliográfico sobre a questão indígena no Brasil (Ferreira, 2023), a saber: (a) registro audiovisual da omissão do Estado brasileiro nas políticas públicas de saúde segundo depoimento de lideranças indígenas; (b) audiovisual na Escola Terena Lutuma Dias: educação indígena diferenciada e as mídias e (c) Heinz Forthmann e Darcy Ribeiro: cinema documentário no Serviço de Proteção aos Índios.

Do ponto de vista da ética – do cuidado para com os direitos da pessoa e das comunidades indígenas usuárias de nossos serviços de psicologia –, temos que usar imagens, língua, informações e tudo o mais que disser respeito aos povos com muito zelo e responsabilidade. Para tal, a atitude fundamental é respeitar as instâncias de deliberação locais, isto é, as organizações sociais de cada povo, como explica o próprio Edgar Xakriabá (...) para obter as devidas autorizações, como também dialogar com cada sujeito a respeito dos registros. (CFP, 2022, p. 42)

Como a produção audiovisual requer o uso de imagem e suposta exposição dos sujeitos filmados, há um conflito com o próprio código de ética da psicologia enquanto profissão e ciência, no que diz respeito ao sigilo e, um segundo conflito, com as resoluções nº 466/12 e nº 510/16 de pesquisas com humanos (Conselho Nacional de Saúde, 2013, 2016). Sobre o código de ética da psicologia,

o sigilo remete a uma ideia de segredo, conflitada e confrontada pelas comunidades indígenas. Enquanto o sigilo referencia-se em uma concepção eurocêntrica, individualista e individualizada de humanidade, nos territórios indígenas, há uma inversão desta ideia nos conteúdos psicossociais porque o segredo passa a ser algo coletivo, “(...) vinculado à memória e à oralidade; e que precisa ser mantido no coletivo em detrimento de uma escuta hegemonicamente psicológica” (CFP, 2022, p. 45).

Na segunda esfera ética constituída pelas resoluções da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa, sobre a não identificação dos sujeitos em pesquisa, o sigilo também é contestado. Além de o estudo com indígenas ser objeto de resolução própria, a 304/00 (Conselho Nacional de Saúde, 2000), o processo de proteção ao sujeito pesquisado e consentimento presentes nas resoluções não acompanha as práticas de potencializar as vozes e dar mais visibilidade às comunidades indígenas que podem ser compartilhadas através do audiovisual. “Com efeito, outro aspecto ético que é preciso ser refletido é a própria incorporação que cada povo faz da Psicologia – ciência e profissão, bem como de sua ética” (CFP, 2022, p. 44).

Historicamente, há contribuições etnográficas relevantes nas interações com comunidades indígenas, com as quais a psicologia deveria ter mais aproximação (Daminello, 2022). Portanto, outros saberes, numa perspectiva transdisciplinar (Martínez Ramos et al., 2019), são necessários para avançar nas ações de Psicologia Indígena. Nesse curso, a exploração de tecnologias, recursos, materiais e linguagens audiovisuais é reconhecida pelos próprios indígenas como estratégia de fortalecer a identidade e a autodeterminação dos povos, para preservarem suas memórias, línguas, histórias, e como forma estratégica de existir e resistir (Almeida, 2009; Carvalho & Santos, 2023; Gallego, 2021; Krenak, 2018; Lopes, 2018; Neto, 2023; Tenente et al., 2023). É importante ressaltar o protagonismo das comunidades indígenas nas realizações audiovisuais, em um constante exercício de alteridade e apreensão, para além de uma mera proposta de compreensão da cosmologia indígena, construindo vínculos que entrelaçam coautorias dos fazeres psicossociais e do bem viver (CFP, 2022).

Apostar em propostas teórico-práticas e metodológicas que envolvam o audiovisual toca em possibilidades de lócus de mediação, no sentido de reconhecer a sabedoria, o bem viver e a cosmologia dos povos indígenas, remetendo-se às noções de justiça e direitos (Cruz Souza et al., 2021).

Tais direitos não podem ser compreendidos como favores do poder público, pois isso esvazia o próprio sentido da cidadania. Dessa forma, é preciso retomar a luta histórica protagonizada pelos Movimentos Indígena e Quilombola, que culminou na construção de Ações Afirmativas, com vistas a amenizar as injustiças e garantir esses direitos por meio da reparação tardia de uma grande dívida histórico-social do Estado para com as populações indígenas e quilombolas, as quais têm se mobilizado para ocupar o espaço que é seu por direito e dever dentro da universidade. (CFP, 2022, p. 44)

Portanto, o emprego do filme documentário do modo como abordamos abre espaços de conscientização, sensibilização e reflexão da dimensão política das comunidades indígenas, uma vez que deixamos a perspectiva tradicional de registro do exótico, violências simbólicas e atos colonizadores para abrir espaços tanto para uma retomada da indianidade (Angatu, 2021), quanto para uma constante ação dialógica, democrática, de contribuições e compartilhamentos éticos e emancipatórios.

Considerações Finais

Apontamos e criticamos limitações teóricas, metodológicas, práticas, técnicas e éticas no campo da psicologia, de modo a manter, no necessário projeto de decolonizar os saberes da

Psicologia, horizontes amplos para a emergência de novos métodos, novas teorias que possam se articular aos novos saberes que, por certo, irão emergir a partir de uma ética que, mais do que transdisciplinar, revela-se transmoderna, englobando saberes, há muito negados enquanto legado de povos potentes, criativos e resistentes.

A Psicologia Indígena, tal como a tomamos enquanto possibilidade, consiste em um espaço no qual novas relações são estabelecidas entre universos de diferentes epistemes, a saber, o conhecimento Psi produzido a partir da ciência enquanto produto da modernidade ocidental e as cosmologias indígenas. Portanto, o uso do audiovisual apresentado e defendido aqui, não visa contribuir com o desenvolvimento de uma Psicologia Indígena enquanto produto ou especialidade, dentre as já existentes no âmbito da Psicologia. Deste modo, isto é, tratar a Psicologia Indígena enquanto produto ou especialidade consistiria, ao nosso ver, em uma relação de dominação epistemológica em favor do saber do colonizador. A Psicologia Indígena enquanto lócus de mediação ou “palco/plataforma” de encontros, é a manutenção de um modo de relação em que não há sobreposição ou dominação. Do mesmo modo não há apagamentos ou silenciamentos. Em se tratando de diálogos entre mundos e suas diferenças, o diálogo abarca as construções destes universos. O audiovisual é um desses aspectos, podendo enriquecer as múltiplas construções que emergiriam do campo dialógico, em especial por transcender limitações já conhecidas de métodos que privilegiam registros nitidamente atrelados ao saber acadêmico, o que, aí sim, tenderia a reificar a dominação epistemológica.

Relembramos que estamos falando de diálogo intercultural entre diferentes mundos, com aspectos próprios que se integram. Propomos o audiovisual como lócus de comunicação, de mediação, o que implica em uma estratégia fluida, de um encontro (ou encontros – no plural –, que viabiliza novos olhares, leituras, perspectivas, encontros, reencontros...). É um lócus de comunicação que não aprisiona o audiovisual aos indígenas. Trata-se de um caminho possível – um ponto de partida e não uma dependência ao método – para o encontro e reconhecimento de olhares diversos, usando a linguagem audiovisual que extravasa, questiona e amplia ações para além da tradicional forma euroestadunidense de se fazer ciência. Neste encontro, e por meio desta linguagem, as diferentes realidades, pontos de vista, sentidos, estética, dentre outros aspectos, apresentam olhares, leituras, levantando as demandas e interesses envolvidos para potencializar a visibilização das comunidades indígenas, dentro das suas especificidades e singularidades, de forma crítica, reflexiva, horizontal, democrática e coletiva. Trata-se de uma linguagem capaz de reconhecer os saberes e as práticas das comunidades indígenas, dialogando e ressignificando fronteiras epistemológicas entre a ciência psicológica e a cosmologia indígena, não ignorando os limites e componentes ideológicos da tradição científica da herança colonizadora.

Referências

- Almeida, M. I. (2009). *Desocidentada: experiência literária em terra indígena*. Editora UFMG.
- Angatu, C. (2021). Tupixuara Moingobé Ñerana: autodeclaração indígena como retomada da indianidade e territórios. *Revista Espaço Acadêmico*, 21(231), 13-24.
- Angatu, C. (2022 janeiro 10). *Um olhar indígena decolonial sobre as inundações que abriram o ano*. Portal Correio da Cidadania. Disponível em: <https://www.correiodacidade.com.br/social/14888-um-olhar-indigena-decolonial-sobre-as-inundacoes-que-abriram-o-ano>
- Araújo, J. J. (2020). O documentário autoetnográfico do projeto Vídeo nas Aldeias. *Teoria e Cultura*, 15(3), 122-139. <https://doi.org/10.34019/2318-101X.2020.v15.30080>
- Baniwa, G. S. L. (2006). *O Índio Brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. MEC/Secad/Museu Nacional/ UFRJ.

- Barros, W. S., & Fresquet, A. (2023). O cinema documentário brasileiro, cinemas indígenas e educação: caminhos para uma pedagogia selvagem. *SciELO Preprints*. <https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.6479>
- Batista, V. M., & Sampaio, C. R. B. (2022). Os povos indígenas e a luta para serem escutados. *VIRUS*, 1(25), 4-13. <http://vnomads.eastus.cloudapp.azure.com/ojs/index.php/virus/article/view/744/1054>
- Brasil, A., & Belisário, B. (2016). Desmanchar o cinema: variações do fora-de-campo em filmes indígenas. *Sociologia & Antropologia*, 6(3), 601-634. <http://dx.doi.org/10.1590/2238-38752016v633>
- Calegare, M. G., Ferreira, M., Sampaio, C. R., & Clennon, O. D. (2020). Re-Encountering traditional Indigenous activities through a psychosocial intervention in Sunrise community. *Interamerican Journal of Psychology*, 53(3), 364-379. <https://doi.org/10.30849/rip/ijp.v53i3.1162>
- Carelli, V. (2011) Um novo olhar, uma nova imagem. In A. Araújo, E. Carvalho, & V. Carelli (Orgs.), *Vídeo nas Aldeias, 25 anos (1986-2011)* (pp. 42-51). Vídeo nas Aldeias.
- Carneiro, R. G. (2019). *Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etnocomunicacionais: a etnomídia cidadã da Rádio Yandê* [Dissertação de Mestrado, Universidade do Vale do Rio dos Sinos]. RDBU. http://repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/8195/Raquel%20Gomes%20Carneiro_.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Carvalho, E. M. D. S., & Santos, R. L. D. (2023). Literatura Indígena: entre memórias. *Educação em Revista*, 39, 1-12. <https://doi.org/10.1590/0102-469838419>
- Conselho Federal de Psicologia. (2022). *Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) junto aos povos indígenas*. https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2022/07/crepop_indigenas_web.pdf
- Conselho Nacional de Saúde (Brasil). (2000). Resolução Nº 304 de 09 de agosto de 2000. *Diário Oficial da União*, 101, 49-55. https://conselho.saude.gov.br/images/comissoes/conep/documentos/NORMAS-RESOLUCOES/06_Resolu%C3%A7%C3%A3o_304_2000_Povos_Ind%C3%ADgenas.PDF
- Conselho Nacional de Saúde (Brasil). (2013). Resolução Nº 466, de 12 de dezembro de 2012. *Diário Oficial da União*, 112, 59-62. <https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=13/06/2013&jornal=1&pagina=59&totalArquivos=140>
- Conselho Nacional de Saúde (Brasil). (2016). Resolução Nº 510, de 7 de abril de 2016. *Diário Oficial da União*, 98, 44-46. <https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=24/05/2016&jornal=1&pagina=44&totalArquivos=80>
- Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. (2016). *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. <http://cedoc.crsp.org.br/handle/1/662>
- Costa, A. C. E. (2018). Continuidades, rupturas, desdobramentos: conexões entre cinema indígena, pensamento e xamanismo. *Iluminuras*, 19(46), 99-134. <https://doi.org/10.22456/1984-1191.85244>
- Costa, G., & Galindo, D. (2018) Produção audiovisual no contexto dos povos indígenas: transbordamentos estéticos e políticos. In P. S. Delgado & N. T. Jesus (Orgs.), *Povos Indígenas no Brasil: perspectiva no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual* (pp. 21-48). Brazil Publishing. <https://doi.org/10.31012/pinbpfldcpma>
- Costa, G., & Galindo, D. (2021). Produção audiovisual indígena no Brasil: cartografia de um percurso. *Comunicação & Sociedade*, 43(1), 103-139. <https://doi.org/10.15603/2175-7755/cs.v43n1p103-139>
- Cruz Souza, F., Quiqueto, A. M. B., Lena, M. B. A., Santi, V. J. C., & Moraes, N. R. (2021). Etnodesenvolvimento e bem viver: concepções e implicações para políticas públicas. *Research, Society and Development*, 10(2), e48910212860-e48910212860. <https://doi.org/10.33448/rsd-v10i2.12860>
- Dalla Rosa, L. C. (2019). Bem viver e terra sem males: a cosmologia dos povos indígenas como uma epistemologia educativa de decolonialidade. *Educação*, 42(2), 298-307. <https://doi.org/10.15448/1981-2582.2019.2.27652>
- Daminello, L. A. (2022). Uma etnografia de dentro para fora: ensaios sobre o cinema indígena. *DOC On-line: Revista Digital de Cinema Documentário*, 31, 135-141. <https://doi.org/110.25768/1646-477x-31It01>
- Dorrigo, J. (2017). A literatura indígena brasileira e as novas tecnologias da memória: da tradição oral à escrita formal e à utilização de mídias digitais. *Littera: Revista de Estudos Linguísticos e Literários*, 8(14), 113-139.

- Dussel, E. (2009). Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. *Tabula Rasa*, 11, 97-114. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n11/n11a06.pdf>
- Faria, L. L. D., & Martins, C. P. (2020). Fronteras coloniales, Psicología de la Liberación y la desobediencia indígena. *Psicologia para América Latina*, 33, 33-42. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/psilat/n33/a05n33.pdf>
- Fernandes, F. O. P., Azevedo, D. L., Barreto, J. P. L., & Calegare, M. (2021). The macro cultural psychology understanding of the constitution of a Yepa Mahsã person. *Culture & Psychology*, 27(2), 243-257. <https://doi.org/10.1177/1354067X20951890>
- Ferraz, I. T., & Domingues, E. (2016). A psicologia brasileira e os povos indígenas: atualização do estado da arte. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 36, 682-695. <https://doi.org/10.1590/1982-3703001622014>
- Ferreira, J. F. (2023). *Repertório bibliográfico sobre a questão indígena no Brasil*. Câmara dos Deputados. <https://bd.camara.leg.br/bd/items/51f28e96-00b4-4480-a671-2b15bfe06b00>
- Figueiredo, E. (2018). Eliane Potiguara e Daniel Munduruku: por uma cosmovisão ameríndia. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, 53, 291-304. <https://doi.org/10.1590/2316-40185312>
- Gallego, L. X. T. (2021). Discusiones sobre políticas de etnicidad, procesos culturales y apropiación audiovisual en comunidades Amerindias en Colombia. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, 16(2), 96-117. <https://www.redalyc.org/journal/2970/297074669006/297074669006.pdf>
- Gallois, D. T., & Carelli, V. (1995). Diálogo entre povos indígenas: a experiência de dois encontros mediados pelo vídeo. *Revista de Antropologia*, 38(1), 205-59.
- González, R., Carvacho, H., & Jiménez-Moya, G. (2022). Psicología y Pueblos Indígenas. *Annual Review of Psychology*, 73, S1-S32. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-092421-034141>
- Hwang, K. (2017). The rise of indigenous psychologies: In response to Jahoda's criticism. *Culture & Psychology*, 23(4), 551-565. <https://doi.org/10.1177/1354067X16680338>
- Jekupé, O. (2009). *Literatura escrita pelos povos indígenas*. Scortecci.
- Jesus, N. T., & Moreira, B. D. (2018) Comunicação e cultura: dimensão pedagógica das narrativas indígenas em audiovisual. In P. S. Delgado & N. T. Jesus (Orgs.), *Povos Indígenas no Brasil: Perspectiva no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual* (pp. 21-48). Brazil Publishing. <https://doi.org/10.31012/pinbpfdlcppma>
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2018). A Potência do Sujeito Coletivo – Parte I [entrevista concedida a Jailson de Souza Silva]. *Revista periferias*, 1(1), 1-21
- Lengen, P., & Santos, A. (Produtores). (2013). *Uma casa, uma vida* [Filme]. Irwin Winkler. https://www.youtube.com/watch?v=Hf2u0_O1XYs
- Lopes, N. D. L. (2018). *Quando os pensamentos se expandem em todas as direções: caminhos para compreender as recentes criações indígenas no Brasil* [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul]. UFRGS Lume. <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/193041/001091158.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Macedo Nunes, K., Silva, R. I., & Oliveira dos Santos Silva, J. (2014). Cinema indígena: de objeto a sujeito da produção cinematográfica no Brasil. *Polis*, 13(38), 1-26. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682014000200009>
- Maldonado-Torres, N. (2017). Frantz Fanon and the decolonial turn in psychology: From modern/colonial methods to the decolonial attitude. *South African Journal of Psychology*, 47(4), 432-441. <https://doi.org/10.1177/0081246317737918>
- Margulies, I. (2019). A Sort of Psychodrama: Verité Moments 58–61. In I. Margulies (Org.), *In Person: Reenactment in Postwar and Contemporary Cinema* (pp. 113-140). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190496821.003.0005>
- Martínez Ramos, M. E., Revollo Pardo, C., & Bastos, G. D. S. (2019). Ee'iranajawaa: transdisciplinary elements and posture against hegemonic as transforming power. *Fractal: Revista de Psicologia*, 31, 201-207. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29052

- Martins, H. V. (2020). Usos dos discursos psi: a questão racial (1930-1950). *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 72, 33-47. <https://doi.org/10.36482/1809-5267.ARBP2020v72s1p.33-47>
- Miranda, V. (2020). Mulheres indígenas de Manaus: construindo políticas afirmativas no SUS. *Revista Psicologia e Saúde*, 12(3), 127-143. <https://doi.org/10.20435/pssa.vi.1070>
- Mitjáns Martínez, A., González Rey, F., & Valdés Puentes, R. (2019). *Epistemologia qualitativa e teoria da subjetividade: discussões sobre educação e saúde*. EDUFU.
- Morin, E. (1960). *Pour un nouveau 'cinéma-vérité'*. Presses Universitaires de Rennes.
- Morin, E. (2005). *Introdução ao pensamento complexo*. Sulina.
- Moura, I. S., & Baldi, V. (2021). "Isto não é uma ilha, isto é um Bairro": representações audiovisuais da comunidade do Bairro Herculano. *Discursos Fotográficos*, 17(30), 10-27. <https://doi.org/10.5433/1984-7939.2021v17n30p10>
- Neto, M. G. (2023). Literatura produzida por povos indígenas. *Educação em Revista*, 39, e41804. <https://doi.org/10.1590/0102-469841804>
- Pachamama, A. B. M. (2020). Palavra é coragem: autoria e ativismo de originários na escrita da História. In J. Dorrico, F. Danner, & L. F. Danner (Orgs.), *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia e ativismo* (p. 26-40). Editora Fi.
- Pavón-Cuéllar, D. (2021). Hacia una descolonización de la psicología latinoamericana: condición poscolonial, giro decolonial y lucha anticolonial. *Brazilian Journal of Latin American Studies*, 20(39), 95-127. https://www.researchgate.net/publication/354650505_Hacia_una_descolonizacion_de_la_psicologia_latinoamericana_condicion_poscolonial_giro_decolonial_y_lucha_anticolonial
- Pavón-Cuéllar, D. (2022). *Além da psicologia indígena: concepções mesoamericanas da subjetividade*. Editora Perspectiva S/A.
- Pavón-Cuéllar, D. (2024). Colonialism, subjectivity, and psychology in Latin America. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 44(3), 191-202. <https://doi.org/10.1037/teo0000217>
- Pizzinato, A., Guimarães, D. S., & Leite, J. F. (2019). Psicologia, povos e comunidades tradicionais e diversidade etnocultural. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39, 3-8. <https://doi.org/10.1590/1982-3703000032019>
- Queiroz, R. C. (2008). Cineastas indígenas e pensamento selvagem. *DEVIRES-Cinema e Humanidades*, 5(2), 98-125.
- Quijano, A., & Wallerstein, I. (1992). Americanity as a concept; or, The Americas in the Modern World-System. *International Social Science Journal*, 134(4), 549-557.
- Rouch, J., & Morin, E. (Diretores). (1961). *Chronique d'un été* [Filme]. Argos-Films. <https://www.youtube.com/watch?v=HrbsVls6KWY>
- Rouch, J. (1993) Essai sur les avatars de la personne du possédé, du magicien, du sorcier, du cinéaste et de l'ethnographe. In R. Bastide & G. Dieterlen (Dir.), *La notion de personne en Afrique Noire* (pp. 529-544). Éditions du CNRS.
- Rouch, J. (Diretor). (1959). *La pyramide humaine* [Filme]. Films de La Pléiade. <https://www.youtube.com/watch?v=9MB1zi7X8>
- Rouch, J. (1979). *Note sur les problèmes techniques soulevés par l'expérience Super 8*. Cahiers du Cinéma.
- Sanjinés, J. (2018). *Jorge Sanjinés e Grupo Ukamau: teoria e prática de um cinema junto ao povo*. Mmarte.
- Schnitman, D. F. (1999). Novos paradigmas na resolução de conflitos. In D. F. Schnitman & S. Littlejohn (Orgs.), *Novos paradigmas em mediação* (pp. 17-27). Editora Artes Médicas Sul.
- Souza, R. M. (2020). Indígenas e negros nas cidades: escuta clínica para a saúde mental e ciência psicológica. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as*, 12(34), 574-600. <https://doi.org/10.31418/2177-2770.2020>
- Symphor, B. (2017, Junho 6). *La caméra des possibles*. Critikat. <https://www.critikat.com/actualite-cine/critique/pyramide-humaine/>
- Sztutman, R. (2004). Jean Rouch: um antropólogo-cineasta. In S. C. Novaes, A. Barbosa, E. T. Cunha, R. Sztutman, & R. S. G. Hijiki (Orgs.), *Escrituras da imagem* (pp. 49-62). Fapesp.

- Talak, A. M. (2022). Psicología, colonialidad y procesos de decolonización. *Revista de Psicología - Tercera Época*; 21(2), 88-100. <https://doi.org/10.24215/2422572Xe154>
- Teixeira, P. P. (2022) A circularidade do documentário: leituras urbanas, colaboração e audiovisual [Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo]. Biblioteca digital da FAPESP.
- Tenente, V. C., Barros, R. K. B., & Machado, A. (2023). Fibras e cipós: artes Wapichana e Tupinambá em diálogo. *Moara*, 61, 230-245. <http://dx.doi.org/10.18542/moara.v0i61.13874>
- Teruya, T. K. (2021). Estudos culturais, mídias e racismo. In S. M. G. Sampaio, M. G. Centeno, & L. G. Pissinatti (Orgs.). *Escrito das margens e suas vozes* (p. 69-82). EDUFRO.
- Warters, W. C. (1999). Mediação no Ensino Superior: uma abordagem da resolução de problemas para “anarquias organizadas” In D. F. Schnitman & S. Littlejohn (Orgs.), *Novos paradigmas em mediação* (pp. 127-142). Editora Artes Médicas Sul.

Contribuição

Conceituação: GOMES-SOUZA, R., SAMPAIO, C. R. B., e TRAMONTANO, M. C. Curadoria de dados: GOMES-SOUZA, R., SAMPAIO, C. R. B., e TRAMONTANO, M. C. Análise formal: GOMES-SOUZA, R., SAMPAIO, C. R. B., e TRAMONTANO, M. C. Aquisição de financiamento: GOMES-SOUZA, R., SAMPAIO, C. R. B., e TRAMONTANO, M. C. Investigação: GOMES-SOUZA, R., SAMPAIO, C. R. B., e TRAMONTANO, M. C. Metodologia: GOMES-SOUZA, R. Administração de projetos: GOMES-SOUZA, R. Recursos: GOMES-SOUZA, R., SAMPAIO, C. R. B., e TRAMONTANO, M. C. Programas de computador: GOMES-SOUZA, R., SAMPAIO, C. R. B., e TRAMONTANO, M. C. Supervisão: GOMES-SOUZA, R. Validação: GOMES-SOUZA, R., SAMPAIO, C. R. B., e TRAMONTANO, M. C. Visualização: GOMES-SOUZA, R. Escrita – rascunho original: GOMES-SOUZA, R. Escrita – revisão e edição: GOMES-SOUZA, R.