

Oswaldo Santos Baquero
Érica Peçanha
(organizadores)

**Comunidades e famílias multiespécies:
aportes à Saúde Única em Periferias**



Copyright © 2021 by Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo

Comunidades e famílias multiespécies: aportes à Saúde Única em Periferias, 2021.



Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citadas a fonte e a autoria e respeitando a Licença Creative Commons indicada.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Fabio Osmar de Oliveira Maciel – CRB-7 6284

C741

Comunidades e famílias multiespécies: aportes à Saúde Única nas Periferias /
Oswaldo Santos Baquero, Érica Peçanha (organizadores). – 1. ed. – São
Paulo : Editora Amavisse, 2021.

1700 Kb. ; PDF – (Coleção Democracia, Artes e Saberes
Plurais - IEA/USP).

ISBN 978-65-88152-21-8

DOI USP 10.11606/9786588152218

1. Ciências Sociais. 2. Humanidades. 3. Estudos multiespécies. 4. Saúde. 5.
Periferias - São Paulo (SP). 6. Universidade de São Paulo. I. Peçanha, Érica. II.
Título. III. Série.

322-235-21

CDD : 300

Editora Amavisse – Selo de Livros
Acadêmicos da Editora Patuá.
Rua Luís Murat, 40 – Pinheiros
São Paulo – SP – CEP: 05436-050
www.editorapatua.com.br
Cel.: (11) 98365-4985
editoraamavisse@gmail.com

O caráter multiespécie e multidimensional das noções de bem viver latino-americanas

Gabriel Castro Siqueira Júnior

Bruno Simões Gonçalves

Alessandro de Oliveira dos Santos

As culturas como sistemas de interpretação de mundo possuem modos próprios e diferentes de valorar as relações dos seres humanos com outros seres e o ambiente. Ao longo da história, o encontro entre culturas quase nunca se deu em termos de igualdade e reciprocidade. Mas, por meio da subjugação, com uma cultura tentando impor sobre a(s) outra(s) seus modos de valorar enquanto princípios de lógica, estética, ética e espiritualidade, produzindo hierarquias e transformando as diferenças em desigualdades.

Por conseguinte, refletir sobre a noção de saúde única como paradigma de interdependência entre a saúde humana, animal e ambiental (BAQUERO, 2021) implica também em se debruçar sobre as estruturas de poder que configuram e modulam as relações dos seres humanos com outros seres e o ambiente. Tais relações são sempre culturais e políticas, evidenciando que qualquer conhecimento produzido acerca das mesmas deve ser tomado como contextual (SOUSA SANTOS, 2008).

Com isso queremos dizer que não são todas as cul-

turas que detém privilégio epistêmico e força política para definir o que é a verdade, a saúde e o que pode ser considerado adequado em termos de convivência do ser humano com os outros seres e o ambiente. A hegemonia de um sistema de interpretação de mundo é o resultado direto da subjugação de outros sistemas de interpretação e quase sempre envolve genocídio e epistemicídio (GROSFOGUEL, 2016).

Para impor seu sistema de interpretação de mundo baseado na exploração de forças produtivas fora do seu território, os colonizadores europeus forjaram a ideia de que sua cultura era superior a todas as outras. Tal hierarquização fundada no colonialismo inaugura a modernidade enquanto novo padrão mundial de poder que se alimenta e se perpetua através da violência frente a povos de África e das Américas, sobre os quais são adjudicados os termos negros e indígenas. A outra face da modernidade é, portanto, o colonialismo, e a conjugação de ambos produz o sistema de interpretação de mundo moderno colonial capitalista que configura atualmente as relações do ser humano com os outros seres e o ambiente no planeta terra.

Destarte, outros modos de conceber as relações do ser humano com os demais seres e o ambiente coexistem até hoje indicando que ainda há um campo de lutas entre forças das utopias desejáveis e das realidades possíveis. Tais modos podem ser lócus de coesão interna e solidariedade de grupos e fornecer um impulso em direção à superação do sistema

de interpretação de mundo moderno colonial capitalista, visto que se organizam e operam nos interstícios deste sistema e permitem que as hierarquias não sejam silenciadas e ocultadas, mas visibilizadas e enfrentadas (WALSH, 2005).

Na América Latina os modos das populações autóctones de conceber as relações do ser humano com os demais seres e o ambiente preservam cosmovisões distintas que continuam a ser transmitidas pelas novas gerações. Tais cosmovisões têm sido incorporadas nas discussões atuais sobre as noções de bem viver.

Em linhas gerais, as noções de bem viver latino-americanas formam um conjunto heterogêneo de ideias, em construção, que apresentam em comum propostas de bem-estar coletivo, envolvendo relações comunitárias com um território em direção ao equilíbrio entre todos os seres, ou seja, a boa convivência multiespécie (SIQUEIRA, 2020). Tais cosmovisões compreendem noções de ser ditas humanas e não humanas, ou seja, a noção de ser, diferentemente da tradição ocidental, envolve também elementos do território e todos os seres que nele se encontram.

Apesar da imensa diversidade e heterogeneidade de povos indígenas no continente, é possível indicar pontos comuns de encontro e convergência entre muitos povos. Este texto não tem a pretensão de discorrer sobre a imensa variedade de povos, mas de apresentar um panorama capaz de indicar possíveis caminhos de articulação com o tema da

convivência multiespécie e as noções decoloniais de bem-estar e saúde. Para esta breve discussão abordaremos modos de viver de algumas comunidades andinas e amazônicas, notadamente Aimaras, Quéchuas, Tupis e Guaranis.

Ora, o paradigma ocidental de saúde não encontra correspondente nessas cosmovisões (HERMIDA; 2011, MELIÁ, 2015; ROZAS, 2015; FIGUEIREDO, 2017; SOUSA, 2018; MOREL, 2019), logo, os debates sobre bem viver, situados no encontro entre culturas, apresentam abordagens para tratar o tema de forma intercultural, ou seja, considerando as especificidades de cada comunidade, suas necessidades e suas formas de agir no âmbito do que pode ser considerado saúde nas línguas indo-europeias.

As noções de bem viver inspiradas em cosmovisões diversas transcendem a visão limitada da saúde que separa corpo e alma. Por exemplo, a abordagem da atual Constituição do Equador (2008) aplica um conceito holístico de saúde para indivíduos, grupos e sociedade, combinando corpo, alma, espiritualidade e território, visando a promoção integral da saúde (HERMIDA, 2011).

No Brasil, Flaviana Sousa (2018) aponta que embora não haja objeto comum entre as perspectivas de saúde ocidental e Guaraní Mbya, existem pontos de articulação entre esses mundos, por exemplo: alimentação, corporeidade, práticas de prevenção e cura, religião, a força da palavra, a relação com os remédios da mata e da natureza, o respeito

à tradição e ao conhecimento ocidental sobre saúde. Também em relação aos Guarani Mbya, Grégori Turra (2018) relata que embora não haja uma palavra que designe saúde em Guarani, as práticas voltadas para a produção da saúde e do contentamento no cotidiano também estão relacionadas com a realização do *teko porã* (vida boa em guarani), ou seja, de um bem viver que abrange todas as dimensões do ser e a sua convivência com os demais seres. Segundo o autor, entre os Guarani Mbya estar alegre ou triste, por períodos prolongados, se assemelha a um entendimento de estado de saúde (TURRA, 2018).

Portanto, faz-se necessário operacionalizar práticas de promoção e cuidado em saúde que considerem a pessoa em sua relação com determinada coletividade de seres diversos e um território (SIQUEIRA; SANTOS, 2018). As noções de bem viver para além de serem multiespécies também são multidimensionais, elas abrangem intrinsecamente noções de espiritualidade e religiosidade próprias de cada povo. Como apontado por Oswaldo Baquero, Mario Fernández e Myriam Aguilar (2021), noções de bem viver refletem abordagens holísticas de cuidado, na expressão de saberes milenares exercidos por “totalidades plurais”, de acordo com especificidades de cada comunidade.

Baseado em experiências com povos Tupi, no Brasil, Tânia Stolze Lima (1996) e Eduardo Viveiros de Castro (1996) estabeleceram as bases da teoria do perspectivismo

ameríndio, “as idéias, presentes nas cosmologias amazônicas, a respeito do modo como humanos, animais e espíritos vêm-se a si mesmos e aos outros seres do mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 115). A teoria apresenta uma visão de mundo em que o universo é povoado de intencionalidades, pessoas humanas e não humanas, que possuem perspectivas próprias: plantas, rios, meteoros, humanos e animais, todos considerados seres vivos com espíritos. Destacamos na pesquisa de Lima (1996, p.23) o relato de um membro de uma comunidade Tupi explicando como a caça dos porcos é, de certa forma, autorizada por um líder da comunidade de porcos, o “porco-xamã”, incluindo nessa autorização o local e o dia que a caça pode acontecer. Ou seja, mesmo nos tensionamentos entre espécies há respeito em relação ao tempo, ao espaço e aos modos de conviver. É nesse sentido que podemos afirmar haver uma boa convivência multiespécie.

Em estudo sobre o bem viver, feito em colaboração com a comunidade Mbya Guarani Tekoa Jata’ity, no Sul do Brasil, Turra (2018, p. 53, grifos no original) relata que as lógicas Guarani não atribuem o estatuto de objeto ao que o pensamento ocidental toma por “natureza”, de modo que vegetais, minerais, animais, espíritos e divindades recebem o estatuto de sujeitos em contínua interação:

Os animais, por sua vez, não passam despercebidos. Há alguns que são criados para

consumo próprio, como o uru (galinha) – solta ou em pequenos galinheiros rústicos – e o ype (pato); assim como há os que são domesticados, como os jagua (cachorro), que sempre estão às voltas atrás de alguma migalha – e sempre oferecendo “proteção” –, e os que dificilmente se verá fora de uma aldeia guarani, como os nativos – nem tão domesticados assim: urvu (urubu), xi’y (quati), anguja yapo (ratão do banhado) e karaja (bugio). Desse último, não raro se ouve o ronco estridente vindo do fundo das brenhas, manifestação que entrega o quão próximas estão suas aldeias. Mesmo assim, não podem ser comidos, pois foram gente há pouco tempo. Ele e outros silvestres acompanham as famílias mbya por tempo determinado, comumente até cumprirem as suas designações espirituais junto às mesmas. Voltam, seguido disso, por si próprios para a floresta, onde reencontrarão seus parentes.

Bartolomeu Meliá (2015) afirma que para os povos Guarani, e outros povos da família Tupi-Guarani, com os quais conviveu longamente, o *teko porã* é uma noção que

atravessa toda a experiência de vida. Ela representa muito mais que uma filosofia, visto que os Guarani incorporam o sagrado na compreensão da existência em uma visão de que todos formam parte de um organismo vivo, uma consciência viva que combina constantemente o passado e o futuro.

De acordo com Graciela Chamorro (2011, p. 03) “mais que simplesmente viver bem, bem viver trata-se, fundamentalmente, de conviver bem, viver bem em comunidade”. Segundo a autora, a metáfora do bem viver e seus reflexos estão relacionados às noções acadêmicas de interculturalidade e descolonização. Trata-se de uma “descolonização dos saberes, da natureza e, também, de colonizados e colonizadores” (CHAMORRO, 2011, p. 04). A autora afirma que para as comunidades Guarani o divino está presente na natureza, nas plantas, nas pedras e em todos os seres vivos, ela tem alma, vida própria e estabelece relação com seus seres protetores. Portanto, as noções de bem viver presentes entre os povos Guaranis apresentam aspectos intrínsecos de boa convivência entre todos os seres, reconhecendo e ritualizando a interdependência entre eles (CHAMORRO, 2011, p. 10).

Na Bolívia, o conjunto de debates em torno do termo *buen vivir* ou *vivir bien* remetem diretamente aos termos *Suma Qamaña*, advindo da língua aymara. O termo *Suma* se traduz como o adjetivo “bom”. Já a palavra *qamaña* remete a habitar, mas que ganha sentido de se relacionar com os demais seres que expressam a vida. Xavier Albó (2011), se-

guindo essa significação, traduz *Suma Qamaña* como “Conviver Bem”. Importante lembrar que há também o termo na língua quéchua *Sumak Kawsay*, em que *sumak* significa “bom” ou “boa”, e *kawsay* é traduzido como “vida”.

Trata-se, portanto, de um modo específico de existência e convivência guiado por uma noção de uma “boa vida”. Em ambas as acepções temos a proposição de uma ontologia na qual a relação entre os humanos e demais seres com vida em uma “comunidade cósmica” (YAMPARA, 2014) é base para uma ética e uma racionalidade. O *Suma Qamaña* também se apresenta como uma nova imaginação política, já que se desenvolve como proposta de levar a toda Bolívia a forma de vida das comunidades Aymara em que, segundo os defensores de *Suma Qamaña*, opera o respeito para com a natureza (*Pachamama*), uma cultura igualitária entre os seres humanos, o tensionamento equilibrado e o respeito entre todos os seres, e a complementariedade entre as forças naturais (CHOQUEHUANCA, 2010)

Além do termo *Suma Qamaña*, há outros termos de significação central para a compreensão do bem viver desde o universo andino. A palavra *Pacha*, de forma geral, pode ser compreendida como espaço (matéria) e tempo (espírito), enquanto conceito gerador da vida no espaço-tempo em constante mudança. De acordo com Silvia Cusicanqui (2011, p. 171), “*Pacha es un concepto dual: pä (dos), cha (fuerza). En esta dualidad reside su dinamismo y su capa-*

ciudad de transformación y regeneración”. A partir da matriz semântico-filosófica andina de *Pacha*, há outros dois termos essenciais para compreensão do bem viver: os dois termos complementares *Pachamama* e *Pachakama*, como explicam Bruna Huertas-Fuscaldo e Vivian Urquidi (2015, p 81):

A PachaKama ou Pachatata é a força cósmica, que vem do céu. Já a Pachamama é a força telúrica, que vem da terra. As duas convergem no processo da vida, gerando as diferentes formas de existência – cada qual uma ponte, uma síntese destas duas energias – que se relacionam através do Ayni, o princípio de complementaridade (...). Dentro da filosofia aymara, estas diferentes formas de existência, todas elas, orgânicas e inorgânicas, são possuidoras de vida. A vida, por sua vez, corresponde a uma totalidade do visível – existências compreendidas no âmbito das forças telúricas, a Pachamama – e do invisível – aquelas que se referem ao âmbito da energia cósmica, a Pachakama.

A *Pachamama* tem sido associada à ideia ocidental de natureza. O processo de tradução e recriação de termos

é uma constante no encontro entre sociedades colonizadas e sociedades dos povos originários, pois, as noções de bem viver não clamam por uma volta a um passado idealizado, e sim por condições de equilíbrio nos tensionamentos entre todos os seres. Desse modo, articulando distintos conceitos e concepções próprios ao mundo andino com a historicidade contida na luta anticolonial, uma concepção de bem viver vem sendo construída na Bolívia. Ela é um legado em que está presente de maneira central a memória da luta dos povos andinos e sua cosmovisão de mundo.

No Equador, dentre os acontecimentos políticos e sociais envolvendo noções de bem viver, a natureza (*Pachamama*) foi reconhecida como sujeito de direitos (respeito, preservação e restauração), sendo mencionada na Constituição política como *Pachamama* (EQUADOR, 2008), especificamente nos artigos 71 a 74. Por exemplo, no artigo 71 afirma-se que:

La Naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo, o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de

los derechos de la Naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. (Artigo 71, EQUADOR, 2008)

Boaventura de Sousa Santos (2016, p. 40) argumenta que tal fato gerou uma entidade intercultural ao associar noções oriundas de cosmovisões indígenas com a ideia de direitos humanos, unindo “humanidade e natureza”, uma inovação para lutar contra a profunda crise ecológica de nossos tempos e agregada à crítica ao caráter capitalista da ciência ocidental moderna.

O fato dos textos constitucionais do Equador e da Bolívia terem incluído noções de bem viver (*buen vivir*, *suma qamaña*, *sumak kawsay*) e de plurinacionalidade do Estado não significa que tais sociedades tenham alterado os padrões de acumulação capitalista, nem tenham transformado as relações de poder que as atravessam. Significa que foi posicionado um discurso que deve ser sustentado a partir das práxis dos movimentos indígenas, num contexto político amplamente dominado pelo capital e em tensão com forças políticas internacionais.

O Equador, país cuja parte significativa de seu território se encontra na selva amazônica, apresenta outra importante contribuição à matriz indígena do bem viver:

a concepção de *Kawsak Sacha*. Essa expressão, traduzida como *selva viviente*, defende que um território é povoado por seres humanos e não humanos que interagem entre si em relações cosmopolíticas e interdependentes que geram a vida. A intencionalidade presente nos humanos está também nos animais, nas plantas e em todos os elementos que compõem o território, de acordo com Marina Ghirotto Santos (2019, p. 11):

Kawsak Sacha é o reconhecimento de que a floresta é feita inteiramente de seres e das relações de comunicação estabelecidas entre si. Esses seres, desde as menores plantas até os mais supremos que protegem a floresta, são pessoas (*runas*) que habitam as cachoeiras, as lagoas, os pântanos, as montanhas e os rios. Em síntese, a *Selva Vivente* é um telar ecológico; o mundo natural é também um mundo social.

Outro importante conjunto de esforços para construção do bem viver advém do pensamento ecologista e pós-desenvolvimentista de intelectuais vinculados à crítica do desenvolvimento e aos movimentos sociais latino-americanos (ACOSTA, 2014; GUDYNAS, 2011; QUIJANO, 2014; ESCOBAR, 2015). Tais autores defendem que as noções de

bem viver são utopias a serem reconstruídas como expressões de modos de vida centrados em territórios. Nessa matriz histórico-filosófica, rejeita-se a ideia de que o desenvolvimento moderno seja uma aspiração social, e o mesmo é considerado uma forma de dominação. Propõe-se a criação de processos locais de participação social, de maneira que cada comunidade possa definir seu próprio bem viver, ou boa convivência, e assegurar que a sustentabilidade ambiental seja um requisito central para a realização destes modos de vida (ACOSTA, 2014).

Essa matriz visa a construção de uma sociedade biocêntrica, cujo território ocupa o centro das preocupações dos cidadãos (GUDYNAS, 2011). De fato, o biocentrismo é o objetivo central do uso das noções de bem viver nessa perspectiva. A principal influência dessa matriz é a ecologia profunda, da qual deriva o conceito de biocentrismo (GUDYNAS, 2011): uma concepção de mundo em que o território, enquanto espaço de vida, é a medida para todas as coisas e, portanto, tem um valor intrínseco e independente da utilidade que tem para o ser humano.

Das comunalidades entre as noções de bem viver consta a compreensão da vida consubstanciada entre humanos e não humanos (outras espécies, plantas, espíritos), da interdependência entre espécies para o equilíbrio da vida (SIQUEIRA, 2020). A compreensão de cuidado e reciprocidade também abarca todos os seres, na busca por um equi-

líbrio biosférico (MEDINA, 2011), plantas e outras espécies animais não são externalidades (como no sistema capitalista), são um contínuo.

Portanto, o conjunto das noções de bem viver forma uma categoria heterogênea, composta por múltiplas determinações e percursos históricos distintos. A partir da apresentação desse conjunto de elementos heterogêneos, concluímos que as noções de bem viver latino-americanas encontram importantes convergências centradas no bem-estar coletivo e na vida em suas distintas formas de manifestação, na interdependência multiespécie, na ética do igualitarismo, na autodeterminação dos povos e de seus territórios, na espiritualidade e na articulação de memórias, conhecimentos e cosmovisões de mundo.

De acordo com Baquero *et al.* (2021), as tentativas de “transformações de arranjos institucionais estabelecidos e mantidos pela modernidade” servem como uma referência para a promoção da Saúde Única em Periferias. Esse é o caso das discussões sobre noções de bem viver enquanto esforços para a descolonização de conceitos e acepções sobre qualidade de vida e bem-estar. Busca-se a desconstrução de propostas modernas ocidentais a partir de propostas que trazem especificidades de povos originários e de suas cosmovisões. Para elas, a totalidade da vida e das relações que conformam as comunidades e os territórios se articulam a partir de uma complexa cadeia de negociações e convívio

entre espécies, seres e entidades próprias de cada cosmovisão e espiritualidade.

Nessa direção, noções institucionais modernas ocidentais, como família e comunidade, também são reinterpretadas através do prisma das noções de bem viver. A noção de “família conjugal nuclear”, que figura como padrão hegemônico, sobretudo nos países ocidentais, emerge de processos ocorridos entre os séculos XVI e XVII como fruto do “destacamento de um núcleo, formado por pai, mãe e filhos, do grande grupo familiar que anteriormente incluía outros parentes, criados, pessoas próximas e amigos” (TOLEDO; PAIVA, 2014, p. 02). Nesse contexto, a família, enquanto agente socializador, seria o núcleo humano onde se nasce e onde se é introduzido “numa cultura, numa dinâmica complexa de relações humanas” (MANDELBAUM, 2010, p. 124). Tal modelo familiar conjugal nuclear, heterossexual, de características patriarcais e patrimoniais (embora em processo acelerado de decadência) foi e continua sendo utilizado para justificar opressões étnico-raciais, de classe, de gênero e de sexualidade. Ao longo da história esse padrão amparou o aumento de desigualdades nas transmissões de capitais materiais e simbólicos.

Por outro lado, o pensar com e para o coletivo está no âmago das noções de bem viver. Por exemplo, para diversas comunidades indígenas Guarani, crianças são responsabilidades da comunidade como um todo, sua educação

para a vida, sua alimentação e seu bem-estar são realizados coletivamente, trata-se de uma responsabilidade compartilhada (FIGUEIREDO, 2017; SILVA PRESTES, 2018) e com um sentido de coletivo que abrange outros seres e outras dimensões, como os animais da aldeia e da floresta e os espíritos de ancestrais. Tal noção ampliada de comunidade-família também está presente em comunidades do Movimento Sem-Terra, no Brasil, onde, por exemplo, para além do cultivo, o preparo e a distribuição de alimentos são atividades que visam o sustento e o bem viver do todo, são narrativas em que predominam o “nós” em vez do “eu” ou “minha” (GRUPIONI, 2020).

Nesse sentido, em estudo realizado no Peru com um grupo de 42 mulheres Quéchua, Andrea Delgado (2018) aponta que a partilha de alimentos e rituais de celebração aparecem com frequência nas falas relacionadas ao bem viver dessas mulheres. Segundo a autora: “ao compartilhar suas colheitas com a comunidade, as famílias diversificam sua dieta e ao mesmo tempo fortalecem seus laços comunitários em eventos sociais para celebrar casamentos e aniversários” (DELGADO, 2018, p. 49). Fernando García-Quero e Jorge Guardiola (2017), por sua vez, coletaram dados de 977 famílias de uma região rural do Equador, em investigação sobre traços culturais e ideológicos para a compreensão de sua noção de bem viver. Os autores reportam que os índices de bem-estar elevado nessa região estão relacionados

ao sentimento de pertença a um grupo e a um território, à solidariedade e à capacidade de produção de alimentos de forma coletiva (GARCÍA-QUERO; GUARDIOLA, 2017).

Novamente, na contramão da individualidade característica da modernidade ocidental, as noções de bem viver ampliam os sentidos ocidentais de família e comunidade. São propostas de organizações sociais mais abrangentes, que sustentam uma noção de comunidade-família-multiespécie, partindo da compreensão de que o ser humano é parte de um todo, composto por diferentes espécies, pelos seres em seus territórios. Por exemplo, entre os Aymara:

(...) el subsuelo, el suelo, el agua, el aire, las montañas están vivos y son, además, los espacio-tiempos en que “los seres espirituales están latentes”; los ecosistemas mismos: altiplano, valles, yungas son organismos vivos; las plantas cultivadas y silvestres, los animales salvajes y domesticados, son seres vivos. Todos estos seres vivos “conviven y compartir” con el individuo, su familia y la comunidad humana. Son parte del continuum de la vida. (MEDINA, 2011, p. 46)

Nossa discussão está inserida num espectro colonial-decolonial em que símbolos de diversas culturas coa-

bitam, colidem e transformam-se. Como destacado por Baquero *et al.* (2021, p. 12), ao discutirmos noções de povos indígenas latino-americanos no contexto científico acadêmico ocidental, é essencial levar em conta que “o conjunto de práticas exercidas a partir de determinada posição possui elementos decoloniais ‘e’ coloniais, em vez de elementos decoloniais ‘ou’ coloniais” (aspas nossas).

A perspectiva das noções de bem viver, subjetivadas através de cosmovisões ancestrais e memórias coletivas expressas nos mais diferentes âmbitos da vida pessoal, comunitária e coletiva, compõem um paradigma decolonial para pensar a saúde mental e física das populações oprimidas da América Latina a partir de suas organizações e lutas por condições básicas de uma vida digna. Para tanto é necessário pensar como potencializar as organizações coletivas e comunitárias, assim como a singularidade das pessoas.

Em suma, o conjunto das noções de bem viver latino-americanas inclui propostas alternativas ao projeto de colonialidade e são projetos históricos de descolonização da sociedade moderna. Enquanto “horizontes éticos e políticos alternativos” (PRESTES, 2018), carregam a proposta de uma relação integralizadora do ser humano com seu espaço de vida e demais seres.

Referências

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade para se imaginar outros mundos. Tradução de T. Breda. São Paulo: Editora Elefante, 2014.

ALBÓ, Xavier. Suma qamaña = convivir bien.¿ Cómo medirlo? *In*: FARAH, Ivonne; VASAPOLLO, Luciano (coord.). **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?**. La Paz: CIDES-UMSA, 2011. p. 133-144.

BAQUERO, Oswaldo Santos. One Health of Peripheries: Biopolitics, Social Determination, and Field of Praxis. **Frontiers of Public Health**, v.9, p. 1-12, jun. 2021.

BAQUERO, Oswaldo Santos; FERNÁNDEZ, Mario Nestor Benavidez; AGUILAR, Myriam Acero. From modern Planetary Health to Decolonial Promotion of One Health of Peripheries. **Frontiers of Public Health**, v.9, p. 1-11, jun. 2021.

CHAMORRO, Graciela. A arte da palavra cantada na etnia kaiowa. **Bulletin-Société suisse des américanistes**, n. 73, p. 43-58, 2011.

CHOQUEHUANCA, David. El Buen Vivir/Suma Qamaña. 25 postulados para entender el Buen Vivir. **La Razón**, v. 3, n. 02, p. 2010, 2010.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Entre el Buen Vivir y el Desarrollo: una perspectiva indianista. *In*: ERREJÓN, Iñigo; SERRANO, Alfredo (ed.). **¡Ahora es cuando, carajo!** Del asalto a la transformación del Estado en Bolivia. La Paz: El Viejo Topo, 2011. p. 169-180.

DELGADO, Andrea. **Sumaq Kawsay, Allin Kawsay**: Conceptions of Well-Being among Quechua Female Vendors in the Face of Change in Chinchero, Peru. 2018. Thesis (Master of Arts in Latin American Studies) - Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University. Nashville, Tennessee, USA, 2018.

EQUADOR. **Constituição (2008)**. Constituição Política da República do Equador. Quito: Assembleia nacional constituinte do Equador, 2008.

BAQUERO, Oswaldo Santos. One Health of Peripheries: Biopolitics, Social Determination, and Field of Praxis. **Frontiers of Public Health**, v.9, p. 1-12, jun. 2021.

BAQUERO, Oswaldo Santos; FERNÁNDEZ, Mario Nestor Benavidez; AGUILAR, Myriam Acero. From Modern Planetary Health to Decolonial Promotion of One Health of Peripheries. **Frontiers of Public Health**, v.9, p. 1-11, jun. 2021.

GARCÍA-QUERO, Fernando; GUARDIOLA, Jorge. *Economic Poverty and Happiness in Rural Ecuador: the Importance of Buen Vivir (Living Well)*. **Applied Research in Quality of Life**, vol. 13, n. 4, 2017.

GHIROTTI SANTOS, Marina. *Sinzhi warmiguna*: notas sobre política e gênero entre as/os Sarayaku Runa. **Amazônica - Revista de Antropologia**, v. 11, n. 2, 2019.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI.

Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.

GUDYNAS, Eduardo. Bem-Viver: Germinando alternativas ao desenvolvimento. **América Latina em Movimento-ALAI**, n. 462, p. 1-20, 2011.

HERMIDA, César. Sumak Kawsay: Ecuador builds a new health paradigm. **Meddic rev.**, v. 3, n. 3., online, 2011.

HUERTAS-FUSCALDO, Bruna M.; URQUIDI, Vivian. El Buen Vivir y los saberes ancestrales frente al neo-extractivismo del siglo XXI. **Polis (Santiago)**, v. 14, n. 40, p. 81-99, 2015.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

MEDINA, Javier. Acerca del Suma Qamaña. In: FARAH, Ivonne; VASAPOLLO, Luciano (coord.). **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?**. La Paz: CIDES-UMSA, 2011. p. 39-64.

MELIÀ, Bartolomeu. El buen vivir se aprende. **Sinéctica**, n. 45, p. 1-12, 2015.

MOREL, Ana Paula M. Lekil kuxlejal: Bem Viver na saúde autônoma do movimento zapatista. **Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde**, v. 13, n. 4, 2019.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgard. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 122-151.

ROZAS, Germán. Hacia una Psicología Social Comunitaria del Sur. **Psicología, Conocimiento y Sociedad**, v. 5, n. 2, p. 12-12, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Epistemologias do sul. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 80, p. 5-10, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma nova visão da Europa: aprender com o Sul. **Sociologias**, v. 18, n. 43, p. 24-56, 2016.

SIQUEIRA, Gabriel C. **Noções de bem viver latino-americanas na perspectiva da psicologia**: uma revisão de escopo. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

SIQUEIRA, Gabriel C.; SANTOS, Alessandro O. A felicidade segundo o povo guarani mbya: a noção de bem-viver. **Acta Psicossomática**, v. 1, n. 1, 2018.

SOUSA, Flaviana R. **Povos indígenas e saúde mental**: a luta pelo habitar sereno e confiado. Dissertação (Mestrado em Psicologia Experimental). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

TURRA, Grégori H. **Nheẽ vy'aa**: reflexões etnográficas sobre bem viver e práticas cosmológicas entre os Mbya Guarani no Sul do Brasil. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WALSH, Catherine. La interculturalidad en educación. Perú: **Ministerio de Educación. Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural**, 2005.

YAMPARA, Simón. El Viaje del Jaqi a la Qamaña. El Hombre en el Bien Vivir. *In*: QUINTERO Pablo (ed.). **Crisis Civilizatoria, Desarrollo y Buen Vivir**. Buenos Aires: Del Sig-no, 2014. p. 193-199.