



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA  
CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM PSICOLOGIA

MAYLA DE AGUIAR LIMA

“O SABER QUE TEM FORÇA DE FONTES”: POR PSICOLOGIAS QUE ACESSEM  
TERRITÓRIOS PLURAIS DE EXISTÊNCIAS

São Luís - MA

2022

MAYLA DE AGUIAR LIMA

“O SABER QUE TEM FORÇA DE FONTES”: POR PSICOLOGIAS QUE ACESSEM  
TERRITÓRIOS PLURAIS DE EXISTÊNCIAS.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Psicologia.

Linha de Pesquisa: História, Epistemologia e Processos Psicossociais.

Orientador: Prof. Dr. Ramon Luis de Santana Alcântara.

São Luís - MA

2022

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Lima, Mayla de Aguiar.

O saber que tem força de fontes : por psicologias que  
acessem territórios plurais de existências / Mayla de  
Aguiar Lima. - 2022.

97 f.

Orientador(a): Ramon Luis de Santana Alcântara.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em  
Psicologia/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís  
- MA, 2022.

1. Colonialidade. 2. Decolonialidade. 3.  
Subjetividade. I. Alcântara, Ramon Luis de Santana. II.  
Título.

MAYLA DE AGUIAR LIMA

“O SABER QUE TEM FORÇA DE FONTES”: POR PSICOLOGIAS QUE ACESSEM  
TERRITÓRIOS PLURAIS DE EXISTÊNCIAS.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Psicologia.

Linha de Pesquisa: História, Epistemologia e Processos Psicossociais.

Orientador: Prof. Dr. Ramon Luis de Santana Alcântara.

Data de aprovação: 25 de março de 2022.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Ramon Luis de Santana Alcântara  
Orientador – UFMA

---

Profa. Dra. Maria da Graça Silveira Gomes da Costa  
Examinadora – UFRN

---

Prof. Dr. Saulo Luders Fernandes  
Examinador – UFAL

---

Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Júnior

Suplente - UFMA

## RESUMO

Este trabalho tem como proposta apresentar uma leitura crítica sobre como o discurso da modernidade, enquanto projeto civilizatório, afeta a formação subjetiva tanto individual quanto coletiva. Assim, proponho que, por meio da perspectiva descolonial, é possível compreender que o processo de colonização atravessou os domínios da exploração territorial e da submissão de povos, chegando até aos modos de existência do ser e, consequentemente, os moldando. Foi feita uma articulação entre os conceitos de *modernidade/ colonialidade*, enfatizando a *colonialidade do ser* para analisar como a Psicologia pode se expandir em Psicologias que compreendam diversidades de existências que foram apagadas historicamente pela violência colonial. Com isso, o objetivo geral versa sobre investigar como a opção de(s)colonial “latino-americana”, a partir do conceito de *colonialidade*, pode contribuir para um projeto de descolonização da Psicologia, notadamente nos estudos sobre a subjetividade. O procedimento metodológico prima por desenvolver não só uma análise teórica e qualitativa a partir de uma pesquisa bibliográfica, mas também busca possibilitar outro olhar diante do explanado ao longo dos séculos sobre determinados conceitos que envolvam a temática. Para tanto, foram utilizados teóricos/as de(s)coloniais “latino-americanos/as”, assim como autores/as da área da Psicologia. Dessa forma, é analisado que, ainda que o colonialismo geográfico tenha chegado ao fim, os poderes coloniais prosseguem fortemente arraigados em nosso cotidiano, reflexos que ligam passado-presente e atuam diretamente em nossas vivências. Este estudo também ensaia a proposta de uma rápida reflexão em torno das questões das identidades étnico-raciais no Brasil e de como essas são vinculadas a uma pluralidade de vivências, narrativas e re-existências que podem ser compreendidas a partir das noções de *colonialidade* apresentadas, principalmente, no que diz respeito à construção do ser.

**Palavras-chave:** Colonialidade. Decolonialidade. Subjetividade.

## ABSTRACT

This work aims to present a critical reading on how the discourse of modernity, as a civilizing project, affects both individual and collective subjective formation. Thus, I propose that, through the decolonial perspective, it is possible to understand that the colonization process crossed the domains of territorial exploitation and the submission of peoples, reaching the modes of existence of the being and, consequently, shaping them. An articulation was made between the concepts of modernity/coloniality, emphasizing the coloniality of being to analyze how Psychology can expand into Psychologies that understand diversities of existences that were historically erased by colonial violence. With this, the general objective is to investigate how the option of “Latin American” colonial(s), based on the concept of coloniality, can contribute to a project of decolonization of Psychology, notably in studies on subjectivity. The methodological procedure excels in developing not only a theoretical and qualitative analysis from a bibliographic research, but also seeks to enable another look at what has been explained over the centuries on certain concepts involving the theme. For this purpose, “Latin American” colonial theorists were used, as well as authors from the field of Psychology. In this way, it is analyzed that, even though geographic colonialism has come to an end, colonial powers continue to be strongly rooted in our daily lives, reflexes that link past-present and act directly on our experiences. This study also attempts to propose a quick reflection around the issues of ethnic-racial identities in Brazil and how these are linked to a plurality of experiences, narratives and re-existences that can be understood from the notions of coloniality presented, mainly with regard to the construction of being.

**Keywords:** Coloniality. Decoloniality. Subjectivity.

## AGRADECIMENTOS

Cada canto desse trabalho contém agradecimento, cada palavra é povoada de encontros. Através da pluralidade das existências que me afetam, pude sustentar esta trajetória. A materialização desta escrita aconteceu por que tive uma rede afetiva de acolhimento. Agradeço, portanto, a todas(os) que permitiram os caminhos abertos para a finalização e continuidade deste ciclo.

Sou grata aos que me acolheram no plano onde a palavra falta e se apresenta como afago através da presença dos que vierem antes de mim, da natureza do sertão carolinense, das águas e encantos tão característicos do cerrado.

Agradeço aos “saberes que têm força de fonte” de meus pais, Sandra e Antonio, minhas tias Nízia, Raimunda e Mariquinha e meu avô Hemetério (*em memória*). Estas pessoas me apresentaram em diferentes linguagens que outros mundos são possíveis e que eu podia ter uma relação de amor e respeito com a natureza. Eles são fundamento para a descolonização de meu olhar cotidiano, são firmeza sem perder a encantaria.

Ao afeto de meu irmão Arthur que me inunda de maneira tão bondosa há 14 anos, agradeço por ser força essencial para qualquer atuação de minha vida neste mundo. Te honro e te celebro todo dia, maninho.

Saúdo a relação de amizade que construí com meu orientador, Ramon, que acreditou em mim em todos os momentos, dos mais vulneráveis aos criativos. Ramon é um exemplo de atuação profissional ética e comprometida, o afeto atravessa sua orientação, sem ele não teria existido a Mayla que acreditou que poderia cursar um mestrado.

Sem as trocas de ideias, afetos e abraços das minhas amigas essa escrita também não teria prosseguido. Aos meus amores Carolinenses e Ludovicenses, cada um à sua maneira, obrigada por cada encontro: Francis, Ruy, Thiago, Neto, Natália S., Natália R., Jéssica, Larissa, Maiara.

Agradeço à resistência de tantos povos indígenas, quilombolas, sertanejos, ribeirinhos, caboclos, povos que produzem possibilidades de mundo que coexistem com outros mundos, tal como nos ensina os Zapatistas.

Por fim, à FAPEMA – Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão que financiou 22 meses dessa pesquisa, agradeço pelo suporte financeiro que foi fundamental para me manter longe de casa enquanto me dediquei integralmente aos meus estudos. Torço para que a educação pública continue gerando transformação social.



**SUMÁRIO**

<b>LISTA DE QUADROS</b>	<b>vii</b>
<b>LISTA DE ILUSTRAÇÕES</b>	<b>viii</b>
<b>INTRODUÇÃO: APRESENTANDO (POR) OUTROS CAMINHOS</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO 1: APRENDENDO A DESAPRENDER NARRATIVAS HISTÓRICAS: QUESTIONANDO A UNIVERSALIDADE DA PSICOLOGIA OCIDENTAL</b>	<b>23</b>
1.1 Modernidade/ <i>Colonialidade</i> : do poder, saber e ser	30
1.2 Descolonialidade e o giro descolonial	33
1.3 Evitando armadilhas coloniais: exercitando a crítica	37
1.4 Mapeando produções	41
1.4.1 <i>Ênfases temáticas</i>	52
<b>CAPÍTULO 2: <i>COLONIALIDADE DO SER: DEIXANDO DE SER O QUE SOMOS PARA SER O QUE NÃO SOMOS</i></b>	<b>56</b>
2.1 Escurecer acende os vagalumes: pistas para a descolonização do ser	64
<b>CAPÍTULO 3. “ENTENDER É PAREDE: PROCURE SER ÁRVORE”</b>	<b>71</b>
3.1 “A ciência da abêia, da aranha e a minha muita gente desconhece”	83
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: IMAGINAR FUTUROS</b>	<b>89</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>93</b>

**LISTA DE QUADROS**

Quadro 1 – Levantamento de Produções Acadêmicas em Psicologia e De(s)colonialidade ... .....	36
Quadro 2 – Dissertações e Teses em Psicologia e De(s)colonialidad.....	37
Quadro 3 – Artigos Sobre Psicologia e De(s)colonialidade .....	40
Quadro 4 – Monografias e Capítulos de Livro Sobre Psicologia e De(s)colonialidade.....	45

**LISTA DE ILUSTRAÇÕES**

Fotografia 1 - Família paterna: avô, avó e cinco dos oito filhos .....	74
Fotografia 2 – José Francelino .....	76
Fotografia 3 - Pai plantando uma muda de jabuticaba .....	84
Fotografia 4 - Carteira de membro do Sindicato Rural de Carolina de minha bisavó Leocádia .....	87

## INTRODUÇÃO: APRESENTANDO (POR) OUTROS CAMINHOS

*“O que faz andar a estrada? É o sonho. Enquanto a gente sonhar a estrada permanecerá viva. É para isso que servem os caminhos, para nos fazerem parentes do futuro”. (Fala de Tuahir em Terra Sonâmbula, de Mia Couto).*

No ano de 2013, quando ingressei no curso de Psicologia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), o que fazia andar minha estrada era o desejo por conhecer outras possibilidades de vida em outros lugares, com outras pessoas, de trocar aprendizagens e, conseqüentemente, alcançar a tão almejada e difundida imagem da graduação superior. Nascida e criada entre uma cidade pequena e o sertão<sup>1</sup> dos meus avós paternos no cerrado maranhense, cresci ouvindo que o peso da caneta era mais leve que o da enxada. Foi assim que meus pais, permeados por esse pensamento, mesmo sem condições financeiras, reuniram todos os esforços para que eu conseguisse alcançar o ensino superior, pois assim, finalmente, poderíamos chegar a uma “vida melhor”. Nesses entremeios e anseios, troquei a vida no interior do Maranhão para viver a/na capital do estado.

Saltando alguns anos de memórias, a realidade era que eu seguia carregando muitos pesos para conseguir a leveza da sonhada caneta. Assim, em meados do fim do ano de 2016 e início de 2017, andava com muitos desconfortos e questionamentos a respeito das finalidades dessa estrada no curso de Psicologia. Não conseguia me conectar com as temáticas de pesquisas e os grupos de estudos existentes. Diante disso, me sentia culpada por ser uma aluna improdutiva para os parâmetros acadêmicos. Foi nesse período e contexto que, ao participar de uma atividade de Greve pela Educação dentro da UFMA, tive meu primeiro encontro com o Grupo de Pesquisa e Extensão Educares: Psicologia, Educação e Diversidade<sup>2</sup>, sob a coordenação do professor Ramon Alcântara que, na época, não fazia parte do corpo docente da graduação em Psicologia, apenas da pós-graduação. Naquele dia, escutei sobre a importância do debate a respeito das questões étnico-raciais dentro da Psicologia (e em todos os outros espaços e áreas). Dessa forma, também tive as primeiras notícias sobre pensamentos e teorias com propostas descolonizadoras às quais, posteriormente, conheci mais a fundo participando ativamente do grupo. Marco assim o que foi a grande mudança dos rumos de minha formação em Psicologia.

---

<sup>1</sup> Sertão, nesse contexto, refere-se aos territórios afastados da zona urbana, ou seja, qualquer faixa de terra que seja utilizada para a moradia de pequenos agricultores e seus cultivos. Diferencia-se do que conhecemos como sertão nordestino, sendo este uma das quatro sub-regiões da região nordeste, no qual o Maranhão não faz parte.

<sup>2</sup> Atualmente o grupo se nomeia como: PRETXS - Psicologia, Relações Étnico-Raciais e Diversidades.

Adiante, aprendi que estudar Psicologia é escutar constantemente sobre a diversidade e o entendimento das singularidades de cada sujeito, ou seja, é apreender a existência de subjetividades. Isso nos leva a crer que todos os seres humanos estão contemplados pelos incontáveis estudos e abordagens psicológicas, testes psicológicos, manuais de diagnósticos, terapias alicerçadas em diferentes teorias. São cinco anos estudando conteúdos diversos para aprendermos a desenvolver uma escuta aberta e genuína para o outro, para a compreensão da diferença.

No entanto, como mencionei, sentia um desconforto. Desse modo, em todas as férias, quando voltava para a vida no interior e para a realidade das pessoas e familiares que viviam do e no campo, não enxergava até então como os manuais tão difundidos poderiam dar conta daquelas realidades tão diferentes das vivências dos grandes centros urbanos. Esses foram os primeiros pensamentos que me levaram a ver minhas próprias feridas abertas e que havia questões muito mais profundas para compreender dentro de um processo histórico que deixou marcas desiguais nos corpos e mentes de pessoas, também diferentes entre si, com modos variados de viver, ser e estar no mundo.

Crescer no interior é ser ensinada que a alta intelectualidade e a modernidade/progresso/evolução estão delegadas aos grandes centros urbanos, e que as pessoas das pequenas cidades e/ou do campo nada podem oferecer de produção de conhecimento e tecnologias a não ser migrar para as metrópoles ou então fazer com que seu local se torne uma. Em decorrência disso, fica bastante internalizada em nossas vidas a ideia de que a maior parte das/os jovens interioranas/os devem migrar para cidades cada vez maiores, e não é por acaso que são nesses locais que de fato existem a maior quantidade e probabilidade de estudos e empregos (dentro das perspectivas e dinâmicas de uma sociedade capitalista).

Por isso entendo que o processo de apresentar e justificar um trabalho de pesquisa é um constante dialogar comigo mesma e com quem lerá as linhas aqui redigidas. Foi assim que as primeiras reflexões e palavras germinaram e foram se aglutinando para a construção de uma pesquisa que se arquitetou em processos, tal como o procedimento de acompanhar a germinação de sementes, em que primeiro preparamos o solo, adubamos e avaliamos as condições climáticas, ou seja, atividades que requerem paciência, observação e escuta do sensível. Pois em, Gloria Anzaldúa (2000), feminista chicana<sup>3</sup>, ao escrever sua carta para as mulheres

---

<sup>3</sup> Chicano(a) se refere, de maneira geral, ao povo que nasceu nos Estados Unidos da América (EUA) mas que são, originalmente, de família mexicana. Em sua maioria, essa população descende dos povos originários da região correspondente hoje ao México. O *Xicanismo* ou feminismo chicano está ligado ao movimento de mulheres chicanas que lutam por seus direitos. Nessa corrente, há um enfoque na luta de classes (o que muitas vezes era deixado de lado pelo feminismo branco), na afirmação das múltiplas sexualidades, nacionalidades e etnias. Vale

escritoras do terceiro mundo<sup>4</sup>, me inspirou a acreditar no poder da produção escrita de nós mulheres, principalmente de mulheres indígenas, negras, pobres, camponesas, lésbicas/bissexuais. Nessa carta, Anzaldúa faz um trabalho lindíssimo de compreensão e conversa com o que ela chama de mulheres do terceiro mundo, as que sofrem todas as mazelas não ditas e não percebidas pelo feminismo branco e pelo poder hegemônico.

Assim, com Anzaldúa (2000, p. 233) aprendi que “o perigo ao escrever é não fundir nossa experiência pessoal e visão do mundo com a realidade, com nossa vida interior, nossa história, nossa economia e nossa visão. O que nos valida como seres humanos, nos valida como escritoras.” Por isso este trabalho é atravessado por narrativas que também remetem à minha própria história para além da estrutura acadêmica, pois vejo o quanto as experiências de uma vida coexistem, marcam e formam o que somos. Desse modo, o que escrevo enquanto pesquisa também faz parte do que sou.

Questões como: *De onde parte a necessidade da escrita de um trabalho dissertativo acadêmico? Por que, para quê e para quem estou direcionando esta produção? Com quem e a partir de onde irei caminhar?* são alicerces para direcionar um trabalho ético, político e comprometido com a libertação e desenvolvimento da ciência, no caso, a Psicologia e sua prática.

Assim, foi o contato com um dos conceitos basilares desta dissertação: a *colonialidade*<sup>5</sup> – e suas consequências no poder, no saber e no ser – que fez todo o último ano da minha graduação se abrir para novos e outros conhecimentos, para novas e outras pessoas, coletivos e estruturas que estão cotidianamente se produzindo e resistindo. A matriz do poder moderno/colonial insiste em manter fora de nosso campo de percepção qualquer pensamento e

---

ressaltar também que, naquele contexto, houve grande defesa da ideia de mestiçagem, sendo essa ideia vinculada à Gloria Anzaldúa, a que se via numa encruzilhada, entre fronteiras, ou seja, a afirmação das mulheres chicanas como mestiças estava ligada à experiência de vida das mesmas acerca do viver na fronteira. Elas nem eram vistas como indígenas, nem como brancas. Gloria Anzaldúa narra a dor dessa encruzilhada em seu livro “*La frontera/The New Mestiza*”. Muitas vezes criticada como alguém que defende o apagamento de etnias dos povos originários, acredito, particularmente, que suas ideias estejam mais ligadas a um questionamento da branquitude como modelo de padronização dos corpos, elaborando um trabalho sensível que retrata os efeitos das marcas coloniais que viveu, em sua própria pele, nas fronteiras territoriais, políticas e identitárias.

<sup>4</sup> O texto foi originalmente publicado com o título *Speaking in tongues: a letter to Third World women writers*, em 1981. Em 2000 foi publicada a tradução em português que estou utilizando.

<sup>5</sup> O conceito de *colonialidade* será abordado no Capítulo 1. Para fins desta apresentação é necessário a compreensão básica de que o conceito remete à ideia de que mesmo que o colonialismo geográfico tenha chegado ao fim, os poderes coloniais – como a estruturação racial em hierarquias e o capitalismo como única forma global de se viver – prosseguem fortemente arraigados em nosso cotidiano e atuam diretamente em nossas vivências.

modo diferente de vida, abafando qualquer tentativa de nós mesmos, sujeitos colonizados<sup>6</sup>, nos encorajarmos a falarmos de e por nós mesmos.

Foi dessa forma que percebi que existem raízes profundas, feridas expostas, tanto na vida do/a trabalhador/a rural no interior como nas vidas das pessoas em situação de rua ou nas de usuário/a de substâncias psicoativas que buscava tratamento no CAPS-ad – situações de atendimento que vivi como estagiária em Psicologia Social. Por isso também que, mesmo quando optei por pesquisar sobre Proibicionismo e Redução de Danos no Trabalho de Conclusão de Curso da Graduação, foi possível fazer uma leitura de como o poder moderno/colonial atua até os dias de hoje no controle cotidiano das pessoas, principalmente negras e indígenas. No caso brasileiro, fundamentando um genocídio que nunca cessou.

É com esses recortes de memórias e esses questionamentos que apresento as primeiras motivações desta pesquisa, pois “para alcançar mais pessoas, se deve evocar as realidades pessoais e sociais — não através da retórica, mas com sangue, pus e suor.” (ANZALDÚA, 2000, p. 235). Para melhor avistar toda a rota que percorri, foram necessárias olhadas atentas em todas as direções, por isso descrevi primeiramente meu próprio percurso até a escolha desta temática. Optei também por olhar para o que pensadoras/es do Sul Global<sup>7</sup> produziram e têm produzido enquanto conhecimento, ou seja, visualizar nossa realidade local, enquanto possibilidade de dialogar com a imposição das epistemologias hegemônicas eurocêntricas ou estadunidenses.

Assim, trago o título deste trabalho “*O saber que tem força de fontes*”: por Psicologias que acessem territórios plurais de existência inspirada na poesia de Manoel de Barros (1998a, p. 344):

As árvores velhas quase todas foram preparadas para o exílio das cigarras. Salustiano, um índio guató, me ensinou isso. E me ensinou mais: Que as cigarras do exílio são os únicos seres que sabem de cor quando a noite está coberta de abandono. Acho que a gente deveria dar mais espaço para esse tipo de saber. O saber que tem força de fontes.

Falar com e a partir de outros sujeitos e outras Psicologias – as que são excluídas ou inferiorizadas nos currículos acadêmicos, ou seja, as que se baseiam no pensamento da

---

<sup>6</sup> Na construção desse trabalho usarei sujeitos colonizados e povos colonizados para abarcar todos os povos que estão inseridos em um contexto de subalternidade. No entanto, marco desde já que, na “América Latina”, é sabido a existência das elites brancas que pouco sofrem diretamente os impactos da *colonialidade*, servindo, inclusive, como peça fundamental para a manutenção da mesma. Desse modo, a expressão “povos colonizados” está mais ligada aos sujeitos racializados – negras/os e indígenas.

<sup>7</sup> Sul Global se refere ao reconhecimento do pensamento produzido pelas pessoas e nas localidades do mundo que foram abafadas pelo poder de produção do Norte hegemônico. Sul, nesse caso, é usado também metaforicamente, pois não necessariamente essas produções estão de fato no sul do globo. Elas podem ser contra-hegemônicas estando geograficamente fora do Sul.

libertação, no pensamento afrocentrado, no pensamento indígena – é o que move a construção desta pesquisa, demarcando que existem outras existências que produzem outras subjetividades. Foram o saber das fontes, humanas e não-humanas, e o de minhas origens que também possibilitaram a escrita desta dissertação.

Foi a partir das últimas décadas do século XX, no que se convencionou chamar de América Latina<sup>8</sup>, que autores e autoras como Anibal Quijano (2005), Walter D. Mignolo (2017), Maldonado-Torres (2007), Catherine Wash (2009), Enrique Dussel (1994) e Silvia Rivera Cusicanqui (2010) colocaram em evidência dentro dos debates acadêmicos a violência epistêmica consolidada por meio da colonização do Sul Global. Como veremos, os chamados estudos de(s)coloniais<sup>9</sup> tomam força, marcando a necessidade de uma subversão radical ao pensamento ocidental hegemônico para que seja possível a emergência da multiplicidade de outras fontes de conhecimento que não sejam a do homem branco, europeu, heterossexual, burguês.

Saliento e, detalho no decorrer dos capítulos, que o próprio processo de investigação e escrita gerou transformações nos meus modos de percepção sobre as possibilidades de descolonizar os territórios existenciais e geográficos. Sendo assim, quando encontro com autores/as indígenas, quilombolas, mulheres negras a exemplo de Geni Núñez (2021), Ailton Krenak (2019), Antonio Bispo dos Santos “Negó Bispo” (2018), Linda T. Smith (2018), Frantz Fanon (1968; 2008), David Kopenawa (2015), Glória Anzaldúa (2005) dentre outros/as que o apagamento histórico só me permitiu alcançar tardiamente, espero que poderemos criar ainda mais futuros possíveis investindo em tecnologias de cuidado, de saúde, de convivência

---

<sup>8</sup> Uma das discussões dos estudos de(s)coloniais está no questionamento das nomeações de nossos territórios. Não podemos esquecer que antes da invasão dos colonizadores, em toda parte do que se convencionou chamar América, já haviam povos nativos. Foram ignorados nomes já existentes para várias regiões de nosso continente, como: *Tawantinsuyu*, *Anáhuac* e *Abya-Yala*. O nome América homenageia um colonizador, Américo Vespúcio. Assim, muito do que designamos é produto colonial, inclusive o nome de nossa terra. Enquanto pesquisadora, torço para que descolonizemos nossa linguagem, que nomeemos nosso mundo a partir de línguas originárias e que cada vez mais trabalhos contestem as designações do colonizador. Por isso trarei sempre entre aspas os nomes América Latina e seus derivados (KRENAK, 2019).

<sup>9</sup> Muito se questiona sobre o uso de decolonial ou descolonial. Dentro da discussão existem os que defendem o uso dos dois termos e os que optam por um ou outro. Uma justificativa para comportar o uso dos dois termos está na perspectiva de que definir e fixar apenas um termo para cada coisa ou acontecimento não faz parte do pensamento decolonial, mas sim da racionalidade moderna/colonial (MIGNOLO, 2015). A outra justificativa, nesse caso a opção pelo termo decolonial, está no entendimento de que descolonial com ‘s’ remete à ideia de descolonização somente territorial. Sendo assim, suprimir o ‘s’ faz com que o conceito se conecte mais à ideia de luta contínua contra o processo de *colonialidade* vigente até os dias atuais (WALSH, 2009). Acredito que para o idioma português, descolonial se faz mais compreensível e acessível, por isso opto por esse termo. Em alguns momentos trarei também como “de(s)colonial”, quando me refiro à teoria na “América Latina”, de modo mais geral. Outros termos que têm sido utilizados são: “anticolonial” e “contracolonial” como forma de marcar uma luta mais constante e desde os próprios grupos oprimidos, sendo uma afirmativa mais recente, principalmente do movimento de indígenas e negros/as que não se veem tão representados pelas teorias de(s)coloniais. Retomarei a esse exemplo posteriormente.



comunitária desde conhecimentos locais. Faço essa digressão desde já para marcar um dos apontamentos resultantes desta investigação: existem muitas produções para além da corrente teórica de(s)colonial, produzidas nas encruzilhadas, nas resistências através do grito que é escrito por quem viveu/vive na pele, literalmente, as violências da *colonialidade*. Portanto, acrescentei alguns/as dessas/es autoras/es após a qualificação, o que auxiliou na fundamentação teórica dos capítulos.

O pensamento descolonial ainda caminha a passos lentos dentro da Psicologia no Brasil. Como apresentado no mapeamento realizado neste trabalho, poucos são os estudos que abordam e correlacionam as áreas. Nesse sentido, a presente pesquisa buscou desenvolver uma argumentação teórica que contribua para a descolonização desta ciência e, conseqüentemente, para sua prática. Desse modo, sigo através de uma investigação sistemática e aprofundada sobre como a produção e prática descolonial pode articular caminhos plurais para que a Psicologia possa adentrar em novos e outros conhecimentos, tomando como horizonte a descolonização de práticas cristalizadas e universalizantes. Assim, ao rememorar minha angústia relatada inicialmente em não enxergar como minha formação em Psicologia poderia auxiliar mais genuinamente nas experiências das vivências interioranas e do campo, vejo que percorrer e pisar através da multiplicidade pode tornar a prática psicológica mais acolhedora, alcançando e escutando de fato outras realidades.

Destaco que, no âmbito do pensamento africano e afrodiásporico, temos algumas produções consolidadas no Brasil, embora ainda pouco difundidas. Como exemplo, o trabalho de doutorado da pesquisadora Simone Gibran Nogueira (2013), intitulado *Psicologia Crítica Africana e descolonização da vida na prática da Capoeira Angola*, e o trabalho de difusão da Psicologia Preta por meio de cursos na plataforma *Descolonizando* do psicólogo e pesquisador Lucas Veiga, que publicou um artigo intitulado *Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta*, em 2019. Ambos trazem para discussão os fundamentos da Psicologia Preta nos Estados Unidos através do pensamento de Wade Nobles (2009).

A partir dos levantamentos exploratórios para realizar esta pesquisa, considero que o diálogo com a Psicologia Preta tem sido um caminho possível de descolonização da Psicologia e que alguns/as pesquisadores/as já vêm sinalizando. Sendo assim, procurei enfatizar mais o pensamento descolonial produzido em “latino-américa”, principalmente no que toca às vivências dos povos originários para conseguir visualizar outros conhecimentos e formas de perceber e vivenciar o mundo. Logo, a temática da pesquisa se torna relevante pois se amplia o debate acerca de perspectivas pouco exploradas na Psicologia, promovendo assim a criação e a formação de um pensamento crítico.

É válido lembrar que “[...] a crença no ideal de que o objetivo primário da pesquisa científica é beneficiar a humanidade é tanto um reflexo ideológico quanto resultado de um treino acadêmico [...]” (SMITH, 2018, p. 12). Sendo assim, durante esse processo de escrita refleti também sobre as angústias e os conflitos da produção acadêmica. Percebi que a ânsia em alcançar o máximo de uma perfeição técnica/científica/acadêmica me fez paralisar a escrita por muitos meses, uma vez que, como mencionado, internalizei o lugar de alguém que não se enxergava como produtora de um texto acadêmico. Na contemporaneidade, diante da complexidade de tantas mudanças sociais, econômicas e políticas, um dos desafios da Psicologia é justamente se reinventar e repensar suas bases, refletindo sua função ético-política no mundo. Por isso, apostar em pesquisas que buscam a diversidade é fundamental para o enriquecimento da produção não só científica, mas sócio-política.

Destaco que embora tenhamos o Código de Ética Profissional da/o Psicóloga/o (2005), que orienta sobre o comprometimento ético da profissão em direção à promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, e resoluções como a Resolução/CFP nº 018/2002 que estabelece normas de atuação para as/os psicólogas/os em relação ao preconceito e à discriminação racial, ainda precisamos percorrer um longo caminho em prol do reconhecimento digno de outras subjetividades psicológicas. Além disso, o Conselho Regional de Psicologia do Paraná lançou em 2016 a cartilha *Psicologia e relações étnico-raciais: diálogos sobre o sofrimento psíquico causado pelo racismo* e o Centro de Referências Técnicas em Psicologia e Políticas Públicas – CREPOP publicou em 2017 a referência técnica *Relações Raciais: Referências Técnicas para atuação de psicólogas/os*. Tais orientações são muito importantes para a prática profissional da categoria, no entanto, pode-se notar que muitos dos direcionamentos ainda estão presos a conhecimentos que não respondem em seu fundamento a uma crítica radical ao fazer e saber de uma sociedade racista estruturalmente. Nesse sentido, vislumbro que o fornecimento de possibilidades de saberes formativos para a construção epistemológica coerente com os anseios sócio-políticos da profissão está intimamente articulado à mudança prática de atuação da/o psicóloga/o, ou seja, a criação de normativas é interessante, todavia, não modifica estruturalmente a prática.

Sendo assim, centro a discussão a partir do objetivo de investigar como a opção de(s)colonial “latino-americana”, a partir do conceito de *colonialidade*, pode contribuir para um projeto de descolonização da Psicologia, notadamente nos estudos sobre a subjetividade. Para alcançar tal proposta, percorrerei os seguintes objetivos específicos: 1. Apresentar conceitos como *modernidade*, *colonialidade* e descolonialidade e mapear a produção científica sobre as teorias de(s)coloniais na Psicologia; 2. discorrer sobre as contribuições da ideia de

*colonialidade do ser* para a Psicologia e 3. analisar de que maneira o pensamento de(s)colonial pode contribuir com os estudos sobre a subjetividade.

Para tanto, iniciar esta pesquisa foi também um exercício de muita reflexão sobre que metodologia trilhar. Assim, pensar uma metodologia com base na opção descolonial é também refletir sobre os fundamentos de pesquisas em ciências humanas e sociais, pois, como aponta Pablo Puentes (2014), o desenvolvimento da proposta descolonial não pressupõe um método pré-determinado, como ocorre na maioria das investigações de origem acadêmica.

A opção descolonial compõe o que Mignolo (2008) nomeia de *desobediência epistêmica*, ou seja, para que haja a construção de projetos descoloniais é necessário partir do desprendimento das categorias ditadas pela episteme hegemônica que universaliza e molda nosso sentir, pensar e agir no mundo. Dessa forma, parti da ideia de que o “pensamento descolonial significa também o fazer descolonial, já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quando você entra no campo do pensamento da fronteira e nos projetos descoloniais” (MIGNOLO, 2008, p. 291).

Se por um lado é possível questionar o sentido em sugerir as metodologias usuais para uma pesquisa que pretende tecer outros caminhos que não o da razão moderna/colonial, por outro lado há a necessidade da organização do trabalho investigativo, uma vez que o processo de construção teórica deve estar bem fundamentado e elaborado. A socióloga maori Linda Smith (2018, p. 15-16) em seu livro *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*, publicado pela primeira vez em 1999, sinaliza que:

[...] muitos pesquisadores indígenas, contudo, têm lutado individualmente para lidar com as desconexões evidentes entre as exigências de pesquisa, por um lado, e as realidades que encontram nas suas próprias e em outras comunidades indígenas com as quais compartilham relações de convivências ao longo da vida, por outro.

A autora também indica que é necessário que os lugares nos espaços acadêmicos/científicos sejam ocupados pela diversidade de povos que existem no mundo, uma vez que tais espaços foram por tanto tempo local de exclusão, objetificação e roubo de saberes, culturas, artesanias e modos de viver. Para Laurenti e Lopes (2016), a pesquisa teórica em Psicologia tem papel fundamental para o desenvolvimento da Psicologia em geral. Para tanto, compreendo metodologia como um caminho possível para alcançar os objetivos aqui delimitados. Tal caminho foi tecido a fim de conduzir o texto deste estudo com vias a facilitar a compreensão e a leitura.

Nesse sentido, o processo de trabalho foi composto por uma abordagem qualitativa, que permitiu “[...] penetrar nos significados que os atores sociais compartilham na vivência de sua realidade” (GERHARDT et al., 2009, p. 84), levando em conta os aspectos subjetivos que incidem na produção textual/teórica do conhecimento em Psicologia para compreender como a *colonialidade*, em suas variadas formas, se manifesta na formação dessa ciência.

A pesquisa se constituiu em três capítulos, sendo o primeiro composto por uma narrativa histórica e conceitual da teoria de(s)colonial na “América Latina”. Dessa maneira, como fonte primária de investigação foram pesquisados os Estudos De(s)coloniais já consolidados a partir de livros e artigos produzidos, principalmente pelos teóricos Walter Mignolo, Aníbal Quijano e Maldonado-Torres a partir da década 1980. Foram tratados os conceitos fundamentais para a pesquisa, a saber: *colonialidade do poder*, *colonialidade do saber* e *colonialidade do ser*, que costuram o texto como um todo. Assim, foi feita a leitura e análise comprometida com um *paradigma outro*, como é proposto por Mignolo (2003), logo, pensando a partir de saberes outros e locais, que foram abafados e ocultados pela epistemologia hegemônica ocidental.

Além disso, trago ainda no primeiro capítulo o mapeamento da produção em Psicologia com base nos estudos de(s)coloniais. Para tanto, o desenvolvimento da coleta foi sustentado por artigos científicos disponibilizados pelas plataformas de periódicos *Scielo*, *Pepsic* e *Dialnet*, bem como o *Google Acadêmico* e o banco de teses e dissertações da CAPES. Como descritores, utilizei as seguintes ordenações: “Psicologia + *colonialidade*”, “Psicologia + decolonial”, “Psicologia + descolonial”, e a descrição em espanhol de “Psicología + Colonialidad”<sup>10</sup>. Para serem analisados, os artigos seguiram os seguintes critérios de inclusão: possuir os descritores citados no título, resumo e/ou palavras-chaves e terem sido publicados, originalmente, em língua portuguesa ou espanhola. Foram excluídos os artigos repetidos pelas plataformas de periódicos e que não relacionavam a Psicologia com a temática da *colonialidade* e de(s)*colonialidade*.

Após levantamento das produções existentes, foi realizada a leitura dos textos e, posteriormente, sua análise de conteúdo. Segundo Gerhardt et al. (2009, p. 84), “[...] a análise de conteúdo é uma técnica de pesquisa e, como tal, tem determinadas características metodológicas: objetividade, sistematização e inferência”. Para esta pesquisa o que interessa é a operacionalização dos estudos de maneira a não engessar o pensamento dentro de uma

---

<sup>10</sup> Pela similaridade dos idiomas, os resultados dos descritores em espanhol para “Psicología + Decolonial” e “Psicología + Descolonial” são os mesmos que em português.

passagem única de interpretação. Após leitura do material, acompanhado de fichamento das principais ideias que concatenavam com os objetivos do trabalho, foi possível realizar uma síntese interpretativa das produções acadêmicas em Psicologia que dialogam com os conceitos de *colonialidade* e de(s)*colonialidade*.

Feito isso, o capítulo dois girou, principalmente, em torno do desenvolvimento e desdobramento do conceito de *colonialidade do ser* proposto por Maldonado-Torres (2007), bem como ao redor da opção descolonial como um todo para os estudos da subjetividade em Psicologia. O autor mencionado observa em seus estudos que esse conceito surgiu durante conversas desenvolvidas por um grupo diversificado de acadêmicos/as das “Américas” que trabalham em torno de assuntos relacionados à *colonialidade* e à de(s)*colonialidade*. Ressalto também os trabalhos de Fanon (1968; 2008) que, pioneiramente, já retratava os impactos da colonização no psiquismo dos povos colonizados.

Seguido esse desenvolvimento, no Capítulo 3 discuti sobre as contribuições do pensamento de(s)colonial no campo da subjetividade. Nesse sentido, Ortiz Ocaña, Lopez & Pedrozo Conedo (2018) apontam que todo fazer descolonial é um processo político. Diante disso, este estudo teórico permite questionar os impactos da ausência de outras epistemologias e cosmologias dentro do fazer psicológico, deslocando ideias cristalizadas e quebrando modelos estáticos consolidados na Psicologia, promovendo o posicionamento de que psicólogas/os experienciem mais suas realidades locais.

A opção descolonial permite produzir uma ação política e transformadora uma vez que teoria e prática caminham juntas na construção de visões múltiplas e libertadoras sobre o mundo, se (re)criando continuamente. Sendo assim, o presente trabalho também se desenvolveu por meio de redes que se conectaram durante o próprio processo não só de investigação bibliográfica, mas de minha própria vivência, atitude e opção descolonial, alternativa essa que altera e constitui minha subjetividade e produz novas ações e posicionamentos diante da vida. A fundamentação descolonial possibilita a visualização de nossa realidade a partir de um pensamento fronteiriço que, por sua vez, positiva os caminhos e saberes locais.

O pensamento fronteiriço é uma proposta formulada por Walter D. Mignolo (2003) e, posteriormente, adotada como caminho possível por muitas/os das/os pensadoras/es de(s)coloniais. Trata-se de demonstrar que, mesmo diante da alimentação contínua de relações desiguais no sistema-mundo capitalista/ocidental/moderno/colonial em que vivemos, é possível que nós, que estamos nas bordas, construamos nossas próprias alternativas de subversão à hegemonia ocidental moderna e colonial. “Desta forma, a pluriversalidade de cada história local e seu relato de descolonização podem se *conectar através desta experiência comum e utilizá-*

*la como a base* para uma nova lógica comum do ‘conhecer’: o pensamento fronteiriço.”<sup>11</sup> (MIGNOLO, 2010, p.122).

Entendo que sustentar um trabalho através do pensamento fronteiriço é justamente pensar e produzir fora das categorias modernas/coloniais, ou ainda, é partir de um lugar de enunciação que coloca em evidência a *diferença colonial* – ética, política e epistêmica – entre diversos povos. Essa postura promove o debate também a partir da *interculturalidade* como possibilidade de uma transformação social profunda e radical. Walsh (2007) é uma das principais pensadoras que desenvolve a ideia da interculturalidade como ferramenta e método de pesquisa e ação, afirmando que:

[...] a interculturalidade oferece um caminho para pensar a partir da diferença através da descolonização e da construção e constituição de uma sociedade radicalmente diferente. O fato de esse pensamento não transcender simplesmente a diferença colonial, mas também que a visibiliza e rearticula em novas políticas de subjetividade e uma diferença lógica, o torna crítico porque modifica o presente da colonialidade do poder e do sistema mundo moderno/colonial. (WALSH, 2007, p. 57, tradução nossa)<sup>12</sup>

Por isso me afirmo, me produzo e me elaboro, fronteiriçamente, levando em consideração que este trabalho está alicerçado em pensamentos pluriversos, desconstruindo a ideia de que só existe uma única história ou uma única forma de fazer ciência. É dessa maneira, desaprendendo as normas estabelecidas por noções tão universalizantes, que repenso o exemplo da caneta e da enxada que meus familiares tanto sinalizaram a mim. Hoje, compreendo que às vezes é preciso recusar a leveza da caneta - por tanto tempo tecedora de histórias distorcidas e colonizadoras - para abrir, com o peso da enxada, fendas fundas que possibilitem ver e escutar as raízes-vivas desse território. Ainda que marcadas por 520 anos de exploração, o percurso dessa pesquisa tem me mostrado que as raízes-vivas estão ativas, gritam, sangram e lutam contra o projeto capitalista/moderno/colonial.

Por exemplo, ao recusar a caneta colonial, abro meu corpo, meu território existencial, para retomar as narrativas da caboclagem dos meus avós no sertão maranhense, reconhecendo que por trás da identidade cabocla/sertaneja há séculos de violência, ocultações e apagamentos da história indígena de inúmeras famílias. A enxada também mostra que nenhum processo de

---

<sup>11</sup> “De esta forma, la pluriversalidad de cada historia local y su relato de la descolonización se pueden *conectar* *través de esta experiencia común y utilizarla como la base* para una nueva lógica común del ‘conocer’: el pensamiento fronterizo” (original).

<sup>12</sup> [...] la interculturalidad ofrece un camino para pensar desde la diferencia a través de la descolonización y la construcción y constitución de una sociedad radicalmente distinta. El hecho de que este pensamiento no trasciende simplemente la diferencia colonial, sino que la visibiliza y rearticula en nuevas políticas de la subjetividad y una diferencia lógica, lo hace crítico porque modifica el presente de la colonialidad del poder y del sistema mundo moderno/colonial (original).

retomada é simples ou fácil. É necessário resistência enquanto mineradoras contaminam territórios originários e fazendeiros atacam violentamente assentamentos rurais e quilombos. A enxada vem servindo para proteção não só dos corpos e territórios desses povos, mas para lavrar e manter a terra gerando vida.

Assim, proponho que cada vez mais compreendamos que nossa própria ação de nos pensar de forma dialógica e coletiva, faz com que produzamos saberes que conversam entre si sem que haja imposição ou apagamento de uns sobre outros. Esse é um caminho possível que podemos trilhar para uma educação, ciência e Psicologia descolonizada e intercultural. A intenção desta pesquisa não é esgotar a temática da de(s)*colonialidade*, ou apontar um caminho único (isso é o que tem sido feito forçadamente pelo conhecimento hegemônico), mas sim criar o anseio de que as questões e apontamentos formulados por meio desta dissertação abram rotas para tantas/os psicólogas/os que virão a pesquisar e tecer estradas outras para essa ciência.

Por se tratar de uma pesquisa teórica, este estudo não recorreu à pesquisa com humanos e, conseqüentemente, não se alocou em um lugar/instituição específica. Além disso, conforme determinada pela resolução CNS nº 466/2012, este estudo não carece da aprovação de um Comitê de Ética em Pesquisa.

Por último, mas não menos importante, reflito sobre o processo de pesquisa e escrita acadêmica neste período conturbado pela pandemia da COVID-19.

Quanto tempo dura a gestação de uma pesquisa quando se perde - ainda mais - a noção de tempo cronológico? Quando a palavra cansaço não alcança mais a representação do seu próprio significado? Sinto que qualquer tentativa de produção (de tudo que sustenta a vida) nesses quase dois anos de pandemia global é um ato de resistência, um grito do esgotamento para continuar vivendo.

Uma vez li um poema do Fernando Pessoa (1888-1935) que diz: "Há um cansaço da inteligência abstrata e é o mais horroroso dos cansaços. Não pesa como o cansaço do corpo nem inquieta como o cansaço pela emoção. É um peso da consciência do mundo, um não poder respirar com a alma". Senti esse trecho como o abraço de um velho amigo que sabe tanto de minhas dores que nada preciso dizer ao nos encontrarmos e o cansaço apenas se expressa na linguagem do silêncio e do afago.

Este trabalho foi escrito num desague que ainda não cessou. No entanto, pude dar vazão por meio de palavras para um tanto d'água que jorra deste corpo-território. Essa escrita foi feita com água de suor, com água de lágrimas, com água de rio, com água de mar. Por muitas vezes, senti que todas as páginas que escrevi estavam boiando numa superfície sem conseguir encontrar terra firme, me inquietei com as repetições e, muitas vezes, tive medo de não

conseguir traduzir os objetivos propostos inicialmente. Por outro lado, penso que numa situação de águas agitadas, conseguir se manter na superfície é também sobrevivência. Dessa maneira, me questiono: já não estou colhendo os frutos desse trabalho na profundidade de minha própria experiência e processo? Penso que do tempo empreendido matutando cada texto encontrado e cada conversa-potência com meus parceiros/as de vida e luta foi brotando a materialidade desta escrita, tornando-a corpo-oral.

O meu agarrar ao sentido coletivo desse título acadêmico foi a estratégia para me manter firme no desenvolvimento desta pesquisa. Desse longo processo o que mais desejo é a possibilidade de uma vida digna e passível de ser vivida para todos os povos que ainda sofrem as consequências coloniais de diferentes maneiras. Insistir no processo de escrita e materializar ações concretas de transformação em nossa realidade social tem sido minha forma de resistência. Este trabalho não é somente sobre esperar, mas também o é. Pesquisar sobre *colonialidade* é entrar em contato com muita dor, mas também é um caminho de cura e reencontro com a própria história. Que encontremos em nossos trabalhos e lutas cotidianas a potência de vida que nos guie e dê força em meio às políticas de morte que vivemos atualmente.



## CAPÍTULO 1: APRENDENDO A DESAPRENDER NARRATIVAS HISTÓRICAS: QUESTIONANDO A UNIVERSALIDADE DA PSICOLOGIA OCIDENTAL

*“Até que os leões inventem as suas próprias histórias, os caçadores serão sempre os heróis das narrativas de caça”.* Provérbio africano

Ao ler esse provérbio africano não pude deixar de estabelecer ligações com o que gostaria de produzir como trabalho do mestrado acadêmico. Contar nossa história faz jus a toda luta dos povos indígenas e africanos que resistem até os dias atuais às narrativas racistas da história, além de destacar o esforço coletivo e individual de décadas de estudos e pesquisas das/os cientistas que uso para costurar esta dissertação. Reflito ainda que, para além da palavra “inventar”, diria que precisamos retomar nossas histórias – que sempre existiram – e derrubar o mito universal da existência de um centro de produção de conhecimento. Segundo esse centro, estaríamos sempre numa transição e busca constante para alcançarmos esse modelo ideal e correto. Precisamos superar isso e renascer a partir de nossas próprias vivências. “O colono faz a história e sabe que a faz”, alertou Fanon (1968, p. 38), por isso é preciso que aprofundemos na experiência colonial para “delimitar as arestas a partir das quais se há de reorganizar a sociedade descolonizada” (FANON, 1968, p. 28).

Sendo assim, este primeiro capítulo se dedica a apresentar, ou melhor, a desaprender narrativas históricas propagadas como a única história existente e real. Juntamente com os/as teóricos/as do pensamento descolonial, me aproximo de conceitos que vêm sustentado o que Mignolo (2014) aponta como um *desprendimento* de ações naturalizadas pela matriz colonial do poder, ou seja, é necessário compreender que o fazer e o pensar descolonial estão para além de uma mera aplicação ou debate de conceitos. A noção de desaprender e desprender é inspirada na filosofia *Amawtay Wasi* dos povos originários da região hoje identificada como Equador, que nos ensina que, para reaprendermos algo de outra maneira é necessário que aprendamos a desaprender o que nos foi posto ou dado como certo e como verdade incontestável.

Dessa forma, é conhecido que a história da Psicologia, desde o seu surgimento, se cruza e se confunde com a própria história do saber ocidental. Estudamos na graduação, principalmente nas disciplinas de História da Psicologia, que o marco institucional do surgimento da Psicologia enquanto disciplina foi no século XIX na Alemanha, quando Wilhelm Wundt (1832-1920) propôs o projeto de Psicologia enquanto ciência por meio do conceito de sensação. Naquele momento, os conceitos psicológicos deveriam ser guiados pela ideia de serem objetivos e quantificáveis (FERREIRA, 2015).

Nesse ponto, já temos então algumas indicações sobre o alicerce que constitui a Psicologia e que chegou aos centros de educação na contemporaneidade. Desse modo, ainda que a Psicologia seja uma ciência desenvolvida desde seus primórdios para contemplar estudos mais sistemáticos sobre o “eu”, sobre subjetividade e seus desdobramentos em fenômenos da interioridade humana, não devemos esquecer a partir de quais ideias a mesma foi gestada. O que fundamenta e embasa essa disciplina em nas universidades ao redor do mundo são, em sua maioria, experiências que, apesar de diversas em seus contextos, remetem e são situadas na Europa e nos Estados Unidos. Por outro lado, Wade Nobles (2009, p. 279), ao pesquisar sobre o surgimento da Psicologia, demarca que uma das mais antigas ideias acerca de sua conceitualização nasceu no Egito Antigo:

A imagem “psicostasia”, dos papiros de Hu-Nefer do antigo vale do rio Nilo, nos dá uma orientação a esse respeito. Hu-Nefer foi o escriba real e guardião do gado no governo do faraó Seti I (cerca de 1370-1333 a.C.). A cena retrata o espírito (Ka) de Hu-Nefer recitando Per-EM-HRU (*O livro do emergir da escuridão para a luz*, equivocadamente chamado de *Livro dos Mortos*), na presença de Tehuti, Maat, Heru, Asar, Ammit, Babai e os filhos de Heru. É uma dramatização da “Consciência”, representando simbolicamente a primeira conceitualização da psicologia como “Iluminação” e o “Discernimento” do espírito humano. Essa psicologia de inspiração africana percebia os papéis interdependentes do intelecto, da emoção, do espírito, da conduta e do discernimento no funcionamento humano. A “psicostasia” retrata a mais antiga compreensão humana sobre a importância da “Conduta Correta” e a ideia de “Normalidade Humana”.

Ao buscar as raízes da formação de uma psicologia africana, Nobles (2009) não apenas se aprofunda em conhecimentos potentes e complexos, como possibilita que africanos/as e africanos/as em diáspora se identifiquem com sua própria história. O apagamento ou a não evidenciação desses marcos históricos dentro da Psicologia ocidental acaba por manter a ideia de que essa é uma ciência exclusivamente gerada pelo pensamento euro-americano. Enquanto profissionais, não acessamos outras formas de pensar Psicologia, ainda que elas existam e sejam pioneiras ao modelo vigente. Assim, “a psicologia eurocêntrica e o sistema industrial de saúde mental por ela criado não conseguem fornecer explicações, fundamentos lógicos ou práticas preventivas e curativas para o próprio povo que ela se destina a oprimir” (NOBLES, 2009, p. 278-279). Não é objetivo desse trabalho se deter nas raízes da Psicologia africana. A exemplificação e as informações historiográficas de Nobles (2009) auxiliam na compreensão do quanto o que acessamos de Psicologia em nossos currículos não contemplam outras conceitualizações dessa ciência, que poderiam inclusive ter mais força de transformação social numa sociedade como a brasileira, em que a maioria da população é formada por pessoas negras.

Exemplificando essa linha de pensamento, em seu texto sobre a história da Psicologia no Brasil, Marina Massimi (2015) nos apresenta uma historiografia das primeiras ideias psicológicas na cultura brasileira entre os séculos XVI e XVIII. Inicialmente, a autora reflete que é preciso atenção para as diferentes *visões de mundo* que constituem diversidades culturais e que, por sua vez, fizeram brotar ideias psicológicas que dão forma a um conhecimento psicológico no Brasil, que é o caso em questão. Desse modo, a autora traça um pequeno resumo de como as primeiras ideias a respeito de questões psicológicas foram difundidas no Brasil por meio dos Jesuítas, complementando que esses “se encarregaram de realizar o enxerto das ideias, sonhos e desilusões, riquezas e contradições do Velho Mundo no terreno fecundo, virgem e desconhecido do Mundo Novo, onde irão estabelecer sua morada” (MASSIMI, 2015, p. 86). Assim, a difusão sobre estudos da alma, o questionamento sobre a humanidade de indígenas e os sermões utilizados para o aprendizado de comportamentos virtuosos são citados como exemplos que apontam para essas primeiras notas de entrada aos estudos psicológicos no território brasileiro.

Dando continuidade à ideia, Massimi (2015, p. 85, grifo nosso) reconhece desde o início que os acontecimentos contidos em seus estudos são “significativos para a história dos conhecimentos psicológicos na *cultura ocidental*”. Recordo que, durante a graduação, não era difícil encontrar a informação da Psicologia como ciência ocidental, afinal, essa característica é tão naturalizada que não carecia de problematizações ou grifos. No entanto, com o passar dos anos, a cada dia se tornava mais entendível que a Psicologia Ocidental se encarava desde seu surgimento como universal. Por isso reflito que, a ciência transmitida pelos cursos superiores sofre também um processo de *colonialidade* em sua produção de saber, uma vez que desconsidera a existência de outras Psicologias – pretas, indígenas, orientais, dentre outras. O resultado disso é que muitas vezes essas culturas são usadas como objeto de estudo para a promoção da Psicologia ocidental/euro-americana<sup>13</sup>.

A conquista das “Américas” foi um marco histórico com implicações não somente geográficas e econômicas, mas também para os fundamentos metafísicos, ontológicos e epistêmicos. Daí sustenta-se a ideia de que a colonização se expande para além da exploração e conquista do território geográfico, passando a se basear, até a contemporaneidade, por um processo contínuo de conquista e dominação do ser/sujeito e do controle da natureza. Isso foi

---

<sup>13</sup> Discutirei mais detidamente a ideia de que o que reproduzimos enquanto Psicologia, em sua maioria, é uma Psicologia Ocidental/euro-americana. Assim, retomarei a essa temática mais profundamente nas costuras desta dissertação. Cabe ainda ressaltar que, assim como o sul global não é o sul do mapa estritamente, nesse caso ocidental também não o é. Na perspectiva europeia, o Brasil, por exemplo, não é Ocidente. Dessa forma, ocidental representa a maneira pela qual opera, hegemonicamente, a Psicologia, no caso.

possível, sobretudo, por meio a racialização dos sujeitos e da ideia do dualismo cartesiano, em que a lógica de divisão – mente x corpo, natureza x cultura, pele clara x pele escura, conquistadores x conquistados – foi essencial para implantação da atitude imperial/colonial diante dos povos colonizados (MALDONADO-TORRES, 2007).

Assim, foi criada então a ideia de um tempo linear com uma história pautada no desenvolvimento civilizatório em que a Europa é o ponto e modelo de chegada, ou seja, as invasões e dominações de outros territórios foram cada vez mais sendo justificadas por uma perspectiva naturalizada que colocava os europeus como superiores e propagadores da civilização, dos modos corretos de existir. Em 1973 Chico Buarque e Ruy Guerra compuseram a música *Fado Tropical*, cuja letra expressa o seguinte: “Ai, esta terra ainda vai cumprir seu ideal, ainda vai tornar-se um imenso Portugal [...] Ai, esta terra ainda vai cumprir seu ideal, ainda vai tornar-se um império colonial”. Com essa mensagem, os artistas ilustraram bem o afã introjetado pela modernidade/*colonialidade* no imaginário de tantos brasileiros/as. Mas sabemos que a funcionalidade da *colonialidade* é justamente manter fixa a posição dos colonizados e cada dia mais a dependência vai se atualizando por meio das formas relacionais de exploração do capitalismo, nos dando uma falsa sensação de mobilidade socioeconômica.

Movidos por essa ideia, cientistas sociais da “América Latina” pleitearam na década de 1990 a criação de um Grupo de Estudos/Pesquisa cujo principal objetivo era demonstrar o quanto as consequências da colonização ainda perduram até hoje por meio da *colonialidade* e que esse elemento é constitutivo do que conhecemos como modernidade. Esse grupo ficou conhecido como Modernidade/*Colonialidade* (M/C), e teve como principais expoentes Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Ramon Grosfoguel, entre outras/os. Luciana Ballestrin (2013, p. 89), pesquisadora brasileira, fez um trabalho genealógico bem detalhado a respeito da trajetória do grupo, ressaltando que

[...] o [grupo] M/C atualiza a tradição crítica de pensamento latino-americano, oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para o continente. Defende a “opção decolonial” – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva.

Dessa forma, a autora também destaca que um ponto fundamental que ainda causa muitos equívocos teóricos é a diferença entre o que caracterizaria o pensamento pós-colonial e o de(s)colonial. Os estudos pós-coloniais ficaram conhecidos por esse nome antes mesmo de se tornarem uma corrente de pensamento. Isso é explicado pelo contexto histórico de produção dos textos clássicos pós-coloniais: após a segunda guerra mundial, o cenário era de descolonização territorial das colônias asiáticas e africanas que estavam sob domínio de alguns

países europeus. O enfraquecimento econômico desses países no pós-guerra, bem como a ascensão dos EUA enquanto centro de poder, levaram a muitos movimentos de independência além da formação de um pensamento pautado na luta das/os colonizadas/os por libertação (BALLESTRIN, 2013).

Dessa forma, surgiram diferentes pensadoras/es levantando argumentos em favor dos povos colonizados e denunciando as opressões sofridas. Sendo assim, o projeto pós-colonial tem uma linha de pensamento, porém, não é homogêneo, pois nasceu da diversidade de teóricos/as com diferentes vivências e localidades. Frantz Fanon (1925-1961), Aimé Césaire (1913-2008) e Albert Memmi (1920-2020) são apontados como os principais expoentes desse pensamento, sendo os dois primeiros grandes pensadores que contribuem até hoje para os estudos de libertação do povo africano e da diáspora. Além disso, alguns estudos apontam como sendo pós-coloniais os autores/as da reconhecida corrente de pensamento *Estudios Subalternos*, criada na década de 1970 pelo indiano Ranajit Guha (1922-), tendo como outros/as pensadores/as Gayatri Spivak (1942-) e Edward Said (1935-2003) (BALLESTRIN, 2013) Dialogarei, principalmente, com Frantz Fanon, uma vez que sua contribuição foi e é fundamental para a construção da luta anticolonial, constituindo uma obra pioneira a respeito dos impactos da colonização no psiquismo tanto dos colonizados como dos colonizadores, servindo como base também para o pensamento de(s)colonial na “América Latina”.

Os pós-coloniais também foram/são influenciados por pós-estruturalistas como Michel Foucault (1926-1984) e Jacques Derrida (1930-2004). Além de que, na década de 1980, o debate se uniu com os estudos culturais e literários a partir de Homi Bhabha (1949-) e Stuart Hall (1932-2014). Toda a produção e reconhecimento desse movimento foi fundamental para repensar as ciências sociais e as humanidades, pois permitiu debates profundos sobre o lugar da voz da/o subalterna/o, colonizada/o e de como a dominação imperial/colonial afeta os mais diferentes níveis de compreensão e vivência do mundo (BALLESTRIN, 2013).

Tanto no levantamento de Ballestrin (2013) como nos textos de fundação<sup>14</sup> do movimento Modernidade/*Colonialidade*, é possível saber das viradas do movimento até a atualidade. Primeiramente, houve uma aproximação das/os já citados pensadoras/es com os Estudos Subalternos Sul-Asiáticos e o debate pós-colonial, fundando, em 1992, o Grupo Latino-Americano de Estudios Subalternos. É válido ressaltar que, antes dessa data, o peruano Anibal Quijano (1992) já iniciava sua teoria acerca da *colonialidade*, lançando desde meados da década

---

<sup>14</sup> Compilados dos textos da coleção *El desprendimiento* publicados pela *Ediciones del Signo*, disponível em: <https://www.edicionesdelsigno.com.ar/el-desprendimiento/> e informações do Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), disponível em: <https://www.clacso.org/>

de 1990 alguns dos textos basilares para o movimento Modernidade/*Colonialidade*, como o artigo *Colonialidad y modernidad-racionalidad*.

No entanto, em 1998 as divergências teóricas dentro do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, tornaram-se mais atenuadas. A crítica partia do argumento de que os estudos subalternos pós-coloniais sul-asiáticos, apesar de toda contribuição para a luta de(s)colonial, seguiam se articulando na linguagem e leitura do modo de vida proposta por e desde a Europa, ou seja, não estava havendo um rompimento genuíno com o paradigma eurocêntrico. Além disso, tais estudos davam conta, principalmente, das particularidades da colonização britânica, o que de antemão já os diferenciava de nossa realidade (BALLESTRIN, 2013).

O Grupo Modernidade/*Colonialidade* se ancora, principalmente, no conceito de *colonialidade*, correlacionando com a *modernidade*, como o próprio nome carrega. Quijano (2009), por exemplo, é um dos pensadores que sinaliza que o padrão mundial de poder capitalista/moderno/colonial se constitui a partir da *colonialidade* que, por sua vez, é fincada numa hierarquização étnico-racial. A ênfase nas questões étnico-raciais como pedra angular de tal matriz de poder é também uma característica do Grupo. Dessa forma, não haveria expansão da economia e modo de ser capitalista, a nível mundial, sem a exploração dos recursos naturais das “Américas” e por meio da dominação/exploração dos povos originários desse território e dos milhares de africanos sequestrados de seu continente.

Nesse sentido, é perceptível que o colonialismo desenvolve relações que transcendem a geografia e a economia, desenvolvendo o que teóricos como o mexicano Maldonado-Torres (2007) denominam de *colonialidade*, conceito fundamental para entender os impactos dos processos de colonização não somente nas estruturas de poder, mas também na produção do ser e do saber. Segundo esse filósofo,

Colonialidade não significa o mesmo que colonialismo. Colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação, o que constitui tal nação em um império. Diferente desta ideia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas que em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, melhor se refere à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, pois, mesmo que o colonialismo preceda a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. A mesma se mantém viva em manuais de aprendizagem, no critério para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na auto-imagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos, e em tantos outros aspectos de nossa experiência

moderna. Nesse sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 132, tradução nossa)<sup>15</sup>.

Portanto, pensar as forças involucradas na *colonialidade* nos possibilita visualizar a maneira em que opera a configuração moderna/colonial de mundo e em como esse sistema-mundo impõe uma racionalização da vida, objetificação da natureza e hierarquização de povos e saberes. É a partir de tais configurações e hierarquias legitimadas pelas ciências sociais durante muitos anos que o conhecimento vai atuar como uma ferramenta alienante, em que vamos situando nosso mundo desde um olhar único, ainda que não nos demos conta no dia-a-dia.

Dessa forma, é visível que a homogeneização causada pelo epistemicídio da pluralidade de outros saberes leva, por exemplo, a valorações preconceituosas sobre o que é bom ou ruim, desde um lugar eurocêntrico. A noção de epistemicídio é fundamental para pensarmos o viés deste trabalho. Desenvolvida por Boaventura de Sousa Santos (1987), tem auxiliado muitos pesquisadores(as) a alargarem e atualizarem suas próprias teorias, como é o caso da filósofa brasileira Sueli Carneiro (2005, p. 97), que traz em sua tese argumentos precisos sobre o conceito:

O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc.

Assim, temos que uma das condições de manutenção da dominação e exploração de grande parte da população mundial, além da violência física, está no assassinato do

---

<sup>15</sup> “Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que, en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente” (original).

conhecimento produzido por esses povos. A exemplo, cito o livro *A queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*, escrito por Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), que traz um riquíssimo relato sobre os modos de existir do povo Yanomami ao qual pertence o xamã Davi Kopenawa. Livros indígenas ainda hoje são vistos como, exclusivamente, um estudo antropológico que ficou no passado. Não se tem acesso facilmente a tais conhecimentos, não há estímulo acadêmico e científico para que compreendamos a produção intelectual indígena como fundamentação teórica para nossas práticas. Certamente, o domínio do saber é uma das ferramentas mais eficazes para a conservação das diferentes formas de opressão e violência de alguns povos contra outros até os dias atuais.

No entanto, se analisarmos mais profundamente, podemos notar que “a persistente negação deste vínculo entre modernidade e colonialismo por parte das ciências sociais, tem sido, na realidade, um dos sinais mais claros de sua limitação conceitual” (CASTRO-GOMÉZ, 2005, p. 172). Acrescento ainda que, não só a negação do vínculo entre modernidade e colonialismo demarca a limitação do pensamento das ciências (de todas existentes) forjado até a atualidade, como também desestrutura todo o alicerce que sustenta o mito da Europa como berço da civilização e do desenvolvimento, fincado no apagamento histórico e violento dos saberes de inúmeros povos/etnias.

Sendo assim, aprender a desaprender as narrativas hegemônicas coloniais é colocar em prática outras epistemologias existentes, outras concepções de Psicologia que já estavam presentes com os povos africanos e indígenas, a exemplo. Como mencionado, quando estudamos a história da Psicologia no Brasil, nos damos conta por meio de uma perspectiva descolonial que o foco e importação de uma Psicologia ocidental apaga as narrativas e vidas de tantos povos que hoje formam esse território. De tal modo, surgem algumas questões: Como sustentar uma história autocriada para se tornar uma história única, sendo que essa mesma história desconhece e apaga outras histórias? Quais os impactos desse apagamento histórico na formação das ciências sociais e humanidades, como a Psicologia? Como a subjetividade é atravessada por esses fatores? Para refletir e chegar a algumas respostas (ou outras questões) para tais perguntas, me deterei mais demoradamente sobre alguns conceitos que serão explanados nos tópicos seguintes.

### **1.1 Modernidade/Colonialidade: do poder, saber e ser**

A matriz do poder colonial articulada e operada pela *colonialidade* tenta aniquilar tudo o que éramos, nos distanciando de tradições e culturas locais e originárias, nos oferecendo –



muita das vezes forçando uma amarga naturalidade – um padrão de vida hegemônico capitalista, universalista e euro-americano. Como isso é feito? Maldonado-Torres (2019, p. 12) aponta alguns argumentos importantes para a compreensão dessa pergunta, afirmando que:

A longa tradição do cientificismo e do eurocentrismo deu origem a uma ideia de universalismo abstrato, que marca decisivamente não somente a produção do conhecimento, mas também outros âmbitos da vida: economia, política, estética, subjetividade, relação com a natureza, etc. Em todas essas esferas, nesses mais de 500 anos de história colonial/moderna, os modelos advindos da Europa e de seu filho dileto – o modelo norte-americano após a Segunda Guerra Mundial – são encarados como o ápice do desenvolvimento humano, enquanto as outras formas de organização da vida são tratadas como pré-modernas, atrasadas e equivocadas.

O autor salienta o quão profunda é a marca da *colonialidade*, que se aloja no seio social em todos os âmbitos, destacando a subjetividade. Também já anuncia a ligação entre *colonialidade* e discurso e a propagação da modernidade como um modelo de bem-estar social que deve ser alcançado pelos quatro cantos do mundo. Assim, o Grupo Modernidade/*Colonialidade* dá ênfase à percepção de que não há modernidade sem *colonialidade*, e que essa última é também constitutiva e específica de um padrão de poder capitalista, construído e mantido com base na exploração de seres humanos e da natureza em geral. Dessa forma, “[...] a modernidade por si só, como uma grande revolução imbricada com o paradigma da ‘descoberta’, tornou-se colonial desde seu nascedouro” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 32). Nesse sentido, temos que:

A “descoberta” do Novo Mundo e as formas de escravidão que imediatamente resultaram daquele acontecimento são alguns dos eventos-chave que serviram como fundamento da colonialidade. Outra maneira de se referir à colonialidade é pelos termos modernidade/colonialidade, uma forma mais completa de se dirigir também à modernidade ocidental (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 36).

Ainda coadunando com o autor, o mesmo sublinha que a “[...] a *colonialidade* pode ser compreendida como uma lógica de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 35-36). Quijano (2014) concluiu então tal “lógica de desumanização” é nutrida e constituída pela ideia de raça enquanto categoria mental da modernidade/*colonialidade* e pelo capitalismo, como estrutura de controle econômico e do trabalho.

A *colonialidade* é um conceito profundo e necessário para a construção de outras possibilidades de vida, portanto, abarca uma larga quantidade de relações, entrelaçamentos e questões que, como veremos, se infiltram e modificam três dimensões fundamentais: o poder, o saber e o ser.

Em 1989 Quijano traçou a configuração da *colonialidade* operando a partir das malhas do poder, afirmando que este se constitui enquanto um espaço onde as relações sociais estão fundadas a partir de inúmeras formas de exploração e dominação. O poder aqui se torna funcional no controle dos vários meios de existência social, “[...] inclusive a subjetividade e seus produtos, materiais e intersubjetivos, incluindo o conhecimento” (QUIJANO, 2009, p. 76). Dessa forma, o autor desenvolve o conceito de *colonialidade do poder* para dar conta principalmente das esferas econômica e política, denunciando que:

[a colonialidade] sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América (QUIJANO, 2009, p. 73).

Quijano (2009), portanto, sinaliza desde o início de sua produção a vinculação e fundamentação da *colonialidade* a partir de uma classificação racial/étnica. Enfatizar e tornar o debate étnico-racial como fundamental para a transformação tanto das ciências como da política e da vida cotidiana, é um ponto diferencial do pensamento descolonial. Notadamente, o grupo modernidade/*colonialidade* se inspira e retoma Frantz Fanon, que anteriormente já vinha alertando para a centralidade que a temática deveria tomar nos debates da descolonização. À vista disso, Fanon (1968, p. 29) afirma que “o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça [...] A causa é consequência: o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico”.

Desse modo, percebemos com os trabalhos desses autores que a naturalização da exploração dos povos colonizados perpassa pelo corpo que tem características diferentes do corpo europeu – a cor, o cabelo, o nariz e outros traços. Assim, a invenção da ideia de raça se transforma numa categoria intersubjetiva que vai ser usada como justificativa para a dominação de determinados povos. Sublinho então que, neste trabalho, falar sobre as questões étnico-raciais que operam em torno da *colonialidade* e seus desdobramentos na Psicologia não será tópico ou um recorte, mas sim a linha que costurará todo o processo de tessitura do texto.

Dito isso, retomando a Quijano (1992), esse autor afirma que a Europa foi se constituindo a partir de uma história auto referenciada em que é natural que a cultura europeia seja o ponto de partida de todas as coisas, pois somente essa é racional e formada por sujeitos pensadores e superiores, ou seja:

Durante o mesmo período em que se consolidava a dominação colonial europeia, foi se constituindo o complexo cultural conhecido como a racionalidade/modernidade europeia, o qual foi estabelecido como um

paradigma universal de conhecimento e de relação entre a humanidade e o resto do mundo (QUIJANO, 1992, p. 14, tradução nossa)<sup>16</sup>.

Tal apontamento nos leva a visualizar então que, para além das análises da *colonialidade* no âmbito do poder, essa também opera nas estruturas e formação do saber, sendo esse um dos meios de propagação prioritário do imaginário moderno/colonial. Ou seja, “ao dar-se conta da impossibilidade de manter seu domínio nos países coloniais, a burguesia colonialista resolve iniciar um combate de retaguarda no terreno da cultura, dos valores, das técnicas etc.” (FANON, 1968, p. 33). Portanto a *colonialidade do saber* está na constituição do que acreditamos como conhecimento válido. Isso significa que as metodologias de conhecimento estão atravessadas por uma única visão de mundo.

Assim, a *colonialidade do ser*, conceito que deterei atenção mais demoradamente no decorrer deste trabalho, representa o quanto nossas experiências vividas, nossa subjetividade e os sentidos de espaço e tempo, por exemplo, são transformados pelo marcador da *colonialidade* (MALDONADO-TORRES, 2019). Sendo assim, Maldonado-Torres (2019, p. 43) exemplifica que existe algo em comum que ligas as três dimensões da *colonialidade* – poder, saber e ser, “[...] que é a subjetividade. O que quer que um sujeito seja, ele é constituído e sustentado pela sua localização no tempo e no espaço, sua posição na estrutura de poder e na cultura, e nos modos como se posiciona em relação à produção do saber”.

Diante do exposto, é visível como até os dias atuais as variadas explorações e dominações de territórios e de pessoas se articulam por meio de um processo de *colonialidade* que, por sua vez, é operado por ideias hierarquizantes de raça, classe e gênero, por exemplo. Compreendendo e afirmando isso, é possível e necessário, que nós, povos colonizados, pensemos em como romper com essas amarras seculares. Para tanto, surgiu o conceito de descolonialidade/decolonialidade, bem como a necessidade de uma virada epistemológica como veremos a seguir.

## 1.2 Descolonialidade e o giro descolonial

Se a *colonialidade* está há séculos retirando a mata ciliar que protegem os rios, para propositalmente os rios tomarem outros cursos ou até mesmo se extinguirem, veremos, então, que a descolonialidade e a tomada de uma posição anticolonial é a retomada desse terreno,

---

<sup>16</sup> “Durante el mismo período en que se consolidaba la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad/modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo” (original).

fazendo brotar plantas nativas, com raízes fundas que protegem os rios das erosões coloniais. Smith (2018, p. 80) afirma que “o mundo indígena foi colonizado por ervas daninhas” e, ao passo que o *imperialismo* e o *colonialismo* se sustentam também na exploração ecológica, uso durante esta escrita muitos pensamentos fincados nas palavras que criam imagens dos conceitos em relação com a terra. Assim, pensar a descolonialidade forma a imagem de vários mundos – indígenas, negros, amarelos, e tantos outros povos que não estão na régua do padrão euro-americano – em que árvores fortes e frutíferas sejam tantas que as ervas daninhas já não mais incomodarão.

A *colonialidade* – no poder, saber e ser é um modo operacional de atuar no mundo que atravessa e modifica desde as relações mais simples às mais complexa. Por isso é necessário que pensemos caminhos de rompimento com essa lógica para desaprender a narrativa da história única da civilização europeia e contar a história a partir de nós e por nós.

Fanon (1968, p. 26) demarca que a descolonização “é uma reivindicação mínima do colonizado”, e esta tem de ser promovida e praticada pelos oprimidos, colonizados - negras/os e indígenas, pelos *condenados da terra*<sup>17</sup>. Mas como praticar a descolonização diante da pressão da *colonialidade* em todas as esferas da vida dos povos colonizados? Como superar as feridas violentas – na pele e em toda a produção do ser colonizado? Como se reconectar com a terra de maneira não exploratória, posto que cada vez mais o capitalismo coloca a natureza como objeto a ser usado para o proveito do crescimento econômico, alterando as relações ancestrais dos povos com seu território?

Smith (2018, p. 94) reflete que “os argumentos de diferentes povos indígenas, baseados nas relações espirituais com o universo, com a paisagem, com as pedras, rochas, insetos e outras coisas visíveis e invisíveis têm sido difíceis de assimilar e aceitar pelos sistemas de conhecimentos ocidentais”, ou seja, dentro da dinâmica de poder da *colonialidade*, para o pensamento ocidental é fundamental que os conhecimentos dos povos indígenas em relação à natureza se mantenham numa dimensão da impossibilidade, invisibilidade ou da utopia. A descolonização da nossa relação com a natureza a partir do entendimento de que nós, seres humanos, somos tão vida quanto as outras vidas não humanas que compõem a Terra, não pode ser assimilada por um sistema que vê a natureza como recurso e objeto financeiro.

Diante de tais questionamentos, algumas respostas e alternativas vêm surgindo, como a de(s)*colonialidade* e o giro descolonial. Maldonado-Torres (2019, p. 36) elucida que: “se a

---

<sup>17</sup> Termo concebido por Fanon em obra homônima que representa o sujeito que fica despossuído de sua própria terra. O colonizado é “descoberto” juntamente com seu território. A invasão ocorre não somente à terra, mas aos modos de existência de tantos povos.

descolonização se refere a momentos históricos em que os sujeitos coloniais se insurgiram contra os ex-impérios e reivindicaram a independência, a descolonialidade refere-se à luta contra à lógica da *colonialidade* e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos”. Para tanto é necessário que assumamos uma atitude descolonial, ou seja, para além da aplicação de conceitos em debates e textos acadêmicos, descolonizar está no próprio ato, no pensar, no fazer comunitário. Nesse sentido Rivera Cusicanqui (2010, p. 70, tradução nossa) aponta que:

A possibilidade de uma reforma cultural profunda em nossa sociedade depende da descolonização de nossos gestos, de nossos atos, e da língua com que nomeamos o mundo. Retomar o bilinguismo como uma prática descolonizadora permitirá criar um “nós” de interlocutores/as e produtores/as de conhecimento, que pode posteriormente dialogar, de igual a igual, com outros focos de pensamento e correntes na academia de nossa região e do mundo.<sup>18</sup>

Assim sendo, entendo que a descolonialidade se firma como o combate à “lógica da *colonialidade* e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 36). De tal modo, reforço que o pensamento descolonial se constitui como os estudos comprometidos a analisar profundamente a trama complexa da *colonialidade*, estando intrinsecamente ligado, por exemplo, com a luta política de viabilizar e visibilizar outros conhecimentos, como o dos povos indígenas e dos povos africanos e em diáspora. Dessa maneira, a descolonialidade implica uma virada epistêmica, um giro descolonial que representa “o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/*colonialidade*” (BALLESTRIN, 2013, p. 105)

Nesse sentido, a Psicologia como campo de saber científico produzido e atravessado desde seu surgimento pela estrutura de poder colonial centra seus marcos históricos numa lógica-horizonte euro-americana e, conseqüentemente, se produz como uma ciência universalizante e centrada. Devido a isso, expressa um único modelo de sujeito e de conhecimento. Ou seja, a Psicologia tem em seu bojo uma contradição: se debruça sobre subjetividades, sem olhar que está dentro de um leque limitado de possibilidades de ser. Isto posto, avalio como urgente a tarefa de descolonizar os saberes psicológicos para que essa ciência consiga efetivamente falar e abraçar a diversidade a partir de perspectivas diferentes de existência.

---

<sup>18</sup> “La posibilidad de una reforma cultural profunda en nuestra sociedad depende de la descolonización de nuestros gestos, de nuestros actos, y de la lengua con que nombramos el mundo. El retomar el bilingüismo como una práctica descolonizadora permitirá crear un “nosotros” de interlocutores/as y productores/as de conocimiento, que puede posteriormente dialogar, de igual a igual, con otros focos de pensamiento y corrientes en la academia de nuestra región y del mundo” (original).

Fanon, em 1952, ao publicar *Pele Negra, Máscaras Brancas* já sinalizava qual direcionamento as ciências *Psis* – psiquiatria, psicologia, psicanálise – deveriam tomar diante do racismo. Ele também pontuou em sua obra as limitações de um conhecimento pautado apenas na lógica branca de apreender o mundo e a existência, exemplificando que:

Se ele [o/a paciente] se encontra a tal ponto submerso pelo desejo de ser branco, é que vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, em uma sociedade cuja consistência depende da manutenção desse complexo, em uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça; é na medida exata em que esta sociedade lhe causa dificuldades que ele é colocado em uma situação neurótica (FANON, 2008, p. 95).

Fanon (2008) torna-se fundamental para compreendermos o papel da Psicologia em meio aos debates de(s)coloniais/anticoloniais ao propor a realização de um socio-diagnóstico a partir da realidade vivida de negros/as que passaram pela experiência colonial e, conseqüentemente, do racismo. Com isso, o autor demarca o quanto a dominação/exploração colonial perpassou por uma epidermização da inferioridade nos corpos-mentes de negros/os. Ao avaliar que é necessário que profissionais se atentem para como a sociedade lida, mantém e torna possível a inferiorização de determinadas vidas, Fanon (2008, p.95) mostra “a necessidade de uma ação conjunta sobre o indivíduo e sobre o grupo”.

Visualizo no pensamento de Fanon um exemplo sólido do que viria a ser a descolonialidade e, conseqüentemente, seu giro descolonial. Assim, é preciso reconhecer que a colonização criou uma sociedade com base em hierarquias raciais, sociais e de gênero para que possamos agir a fim de modificar as estruturas que as mantêm. Para tanto, Maldonado-Torres (2019, p. 49) aponta alguns caminhos possíveis para praticar a descolonialidade, que seriam: afastar-se da modernidade/*colonialidade* e estabelecer um giro epistêmico e estético descolonial, em que o condenado se torna questionador, pensador, teórico, escritor/comunicador, criador e agente de mudança social. Sendo assim, “a *descolonialidade* é um projeto coletivo”. A exemplo, quando médicas/os negras/os produzem conhecimento a respeito de sua realidade, como é o caso de Frantz Fanon, quebra-se o binarismo das produções modernas em que geralmente temos um pesquisador/a branca/o falando sobre populações colocadas como “os outros”, logo, relação sujeito-objeto. Ao compreender o papel da luta descolonial, conseqüentemente devo atuar no mundo para que essa prática se faça real e modifique as estruturas que mantêm os povos colonizados sofrendo as opressões modernas/coloniais.

No entanto, ao atentar para os pontos que destaquei acima a partir da obra de Maldonado-Torres (2009), surgem alguns questionamentos: Se a descolonialidade se constrói

coletivamente e principalmente através do colonizado enquanto produtor de sua própria libertação e descolonização, onde estão esses pensadores/as? O que tem sido realmente feito a nível coletivo para o diálogo horizontal entre conhecimentos do Sul Global e conhecimentos eurocentrados? A academia tem rompido com esse ciclo? O giro descolonial tem sido praticado? Desse modo, construo também um breve exercício crítico no tópico posterior, a fim de pensarmos juntos sobre as armadilhas coloniais que ainda insistem em permear todas as formas de insurgência contra o sistema moderno/colonial.

### **1.3 Evitando armadilhas coloniais: exercitando a crítica**

Até aqui apresentei algumas possibilidades e desejos potentes de descolonização epistêmica, ontológica e metafísica. As/os teóricas/os com quem iniciei o caminho pelo reconhecimento da *colonialidade* e que hoje trago como referência neste trabalho muito contribuíram para descolonizar meu imaginário, já bastante inquieto por minhas próprias vivências. Os conceitos, principalmente de *colonialidade* e *epistemicídio*, me auxiliam desde 2017 a ressignificar meu cotidiano e também a repensar a Psicologia, culminando com as reflexões aqui transcritas.

Não obstante, reconheço que, apesar do esforço em buscar narrativas que foram ocultadas pela *colonialidade* do saber, ainda há muito pelo que lutar para que pensadoras/es negras/os e indígenas, por exemplo, se façam de fato presente nos diálogos e produções de conhecimento dentro da academia. Essa é uma das primeiras armadilhas coloniais com a qual me deparo. Pessoas negras e indígenas produzem conhecimento desde sempre, porém, ainda existe um enorme apagamento racista dentro e fora da academia para com suas produções. Sendo assim, pessoas brancas, com maior poder aquisitivo, ainda que se identificando como “latinas”, seguem sendo os representantes dos debates acadêmicos, reproduzindo em alguma medida, a *colonialidade*. Como citei na apresentação desta pesquisa, tive contato com o conhecimento de algumas autoras/es indígenas e negras/os apenas após a entrada no mestrado. De tal modo, demarco a dificuldade de construir um trabalho com maioria de referências não hegemônicas, o que reflete o que venho debatendo sobre o apagamento histórico desses sujeitos e de suas percepções de vida.

Além do mais, vale destacar que a própria universidade é uma instituição colonial. Dessa maneira, reflexiono também como eu, enquanto pesquisadora e representante desse lugar, posso usá-lo para abrir e criar outros caminhos de formação em Psicologia. Identificar-me enquanto cabocla/sertaneja, essa identidade ainda fluída e em construção, não retira o fato

de que muitos espaços e pessoas me heteroidentificam como branca. Sendo assim, dentro da estrutura racista de nossa sociedade, reconheço que o trânsito por alguns locais se torna mais facilitado a mim. Encontrar meu lugar anticolonial, bem como seus limites, foi e tem sido um exercício contínuo de descoberta dentro desse processo de escrita. Como posso, do meu lugar fronteiriço, não cair nas armadilhas coloniais?

Quando pontuei que as teorias descoloniais buscam uma subversão radical ao pensamento ocidental hegemônico, nesse exercício de crítica me questiono a que pé estamos na radicalidade se seguimos com pessoas lidas como brancas na “América Latina”, intelectuais muitas vezes convidados a trabalhar nas universidades dos EUA e Europa, sendo os “tradutores” das vozes indígenas e negras. Silvia Rivera Cusicanqui (2010) tem sido uma das pensadoras que vem alertando aos que desejam se engajar contra as opressões coloniais e sobre os perigos de se criar novos cânones acadêmicos que apenas serão absorvidos como contracoloniais pelos grandes centros para que estes possam selecionar suas novas correntes – literalmente, correntes que continuarão a prender o pensamento de tantos povos. Sendo assim, em uma conversa com a filósofa e ativista feminista Silvia Federici (1942-), Rivera Cusicanqui, no ano de 2018<sup>19</sup>, sublinhou que “o decolonial é uma moda, o pós-colonial é um desejo, o anticolonial é uma luta cotidiana e permanente” (tradução nossa). Assim, Rivera Cusicanqui (2010, p. 65) tem sua produção também na crítica aos descoloniais, fundamentando que

Dotados de capital cultural e simbólico graças ao reconhecimento e a certificação dos centros acadêmicos dos Estados Unidos, esta nova estrutura de poder acadêmico se realiza na prática através de uma rede de professores convidados e visitantes entre universidades e através do fluxo – do sul ao norte – de estudantes indígenas ou afrodescendentes de Bolívia, Peru e Equador, que se encargam de dar sustento ao multiculturalismo teórico, racializado e exotizante das academias.<sup>20</sup>

Dessa forma, a autora lança um alerta para as maneiras de manifestação do que nomeia de “recolonização”. Melhor dizendo, a arapuca<sup>21</sup> do colonizador continua armada com suas promessas de publicações e renome, pronta para colocar em suas amarras novos pensamentos que se transformarão de acordo com o jogo ditado por eles. A esse respeito, Smith (2018, p. 13) reflete que no âmbito acadêmico muitas “(...) pesquisas nos informavam de coisas que nós já

<sup>19</sup> Ver em: Conversatorio Silvia Rivera Cusicanqui y Silvia Federici. FIL Zócalo CDMX 14-Oct-18, disponível <https://www.youtube.com/watch?v=ujiSiDEBaFQ> (citação nos minutos 01:50 a 02:01).

<sup>20</sup> “Dotados de capital cultural y simbólico gracias al reconocimiento y la certificación desde los centros académicos de los Estados Unidos, esta nueva estructura de poder académico se realiza en la práctica a través de una red de profesores invitados y visitantes entre universidades y a través del flujo –de sur a norte– de estudiantes indígenas o afrodescendientes de Bolivia, Perú y Ecuador, que se encargan de dar sustento al multiculturalismo teórico, racializado y exotizante de las academias” (original).

<sup>21</sup> Arapuca é um instrumento de origem indígena usada como armadilha para capturar caças.



sabíamos, sugeriam outras que não iriam funcionar, e conferiam carreira profissional a pessoas que já tinham emprego”. Nesse ponto, penso quantos são os/as pesquisadores/as, fotógrafos/as, cineasta, sem compromisso ético-político que lucram prêmios e gozam de prestígio por meio da objetificação e romantização de vidas e narrativas de pessoas que não são o padrão branco hegemônico.

Retomando à ideia da armadilha dos modismos acadêmicos, arrisco afirmar que, possivelmente, o termo anticolonial (ou contracolonial como pensa Nego Bispo) também se tornará uma moda. Contudo, analiso que, independentemente do esvaziamento dos termos por alguns, os tensionamentos colocados e praticados por quem de fato vive e luta pelo fim da *colonialidade* tem gestado práticas e pensamentos comprometidos com a transformação social. Seguindo nessa linha de reflexão, Smith (2018, p. 37) sinaliza que

Também há entre os acadêmicos indígenas a suspeita velada de que a moda do pós-colonialismo tenha se convertido em uma estratégia para se reescrever e reautorizar os privilégios dos acadêmicos não indígenas, dado que o campo de discurso “pós-colonial” tem sido definido de diversas maneiras que, todavia, permitem excluir os povos indígenas, nossos saberes e nossas atuais preocupações.

Dessa forma, é necessário ter com nitidez que “hoje em dia, a retórica da igualdade e da cidadania se converte em uma caricatura que encobre privilégios políticos e culturais implícitos, noções de sentido comum que fazem tolerável a incongruência e permitem reproduzir as estruturas coloniais de opressão”<sup>22</sup> (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 57, tradução nossa). Com isso em mente, é preciso que estejamos atentas/os para como os mecanismos de reprodução da condição colonial continuam presentes em todas as esferas de existência do mundo colonizado, desde, por exemplo, a formação de nossos próprios conhecimentos ao uso de nossos territórios. Diante disso, Rivera Cusicanqui (2010, p. 62, tradução nossa) afirma:

Não pode haver um discurso da descolonização, uma teoria da descolonização, sem uma prática descolonizadora. O discurso do multiculturalismo e o discurso da hibridez são leituras essencialistas e historicistas da questão indígena, que não tocam os temas de fundo da descolonização; mas antes encobrem e renovam práticas efetivas de colonização e subalternização. Sua função é a de suplantar as populações indígenas como sujeitos da história, converter suas lutas e demandas em ingredientes de uma re-engenharia cultural e estatal capaz de submetê-las a sua vontade neutralizadora. Uma "mudança para que nada mude" que concede reconhecimento retórico e subordina os índios em funções puramente emblemáticas e simbólicas, uma

---

<sup>22</sup> “Hoy en día, la retórica de la igualdad y la ciudadanía se convierte en una caricatura que encubre privilegios políticos y culturales tácitos, nociones de sentido común que hacen tolerable la incongruencia y permiten reproducir las estructuras coloniales de opresión” (original).

espécie de “pongueaje<sup>23</sup> cultural” a serviço do espetáculo pluri-multi do estado e dos meios de comunicação de massa<sup>24</sup>.

No trecho há novamente a marcação da ideia de como alguns discursos podem encobrir e renovar práticas colonizadoras. Dessa forma, a autora traz como exemplo as consequências de debates essencialistas na Bolívia, promovidos pela promoção de um estado multiculturalista – em que todas as culturas daquele território convivem em igualdade e respeito, mas que na verdade, indígenas continuam sendo “outros-exóticos”. Tal exemplificação recorda nossa história enquanto Brasil, um país em que se propaga até hoje a ideia de democracia racial, legitimada também academicamente, mas que é notável as consequências desse disfarce pacificador na vida de negras/os e indígenas. Trago essa digressão, mas não sem fundamento, uma vez que Ballestrin (2013, p. 111) aponta como questão a se pensar nos debates descoloniais a discussão específica acerca do Brasil, demarcando que “a colonização portuguesa – a mais duradoura empreitada colonial europeia – trouxe especificidades ao caso brasileiro em relação ao resto da América”. Por isso é necessário o debruçar-se em nossa realidade. Ainda que haja entrelaçamentos de lutas entre tantos povos colonizados, não devemos cair numa análise homogênea dos fenômenos.

Isso posto, a crítica se apresenta como cada vez mais necessária não para criar estabelecimentos de normas e especificidades, mas para reconhecer que ainda há muitos processos em acontecimento. Para que estes ocorram em criatividade e coerência é necessário que cada pesquisador/a reconheça suas limitações e não se apegue na romantização da “teoria que dá conta de tudo”. O eurocentrismo já tentou dar conta de tudo e ainda tenta, e o debate descolonial e anticolonial deve entrar justamente para romper com essa percepção, para que possa florescer e coexistir tantas epistemologias abundantes e criadoras de tantos povos diferentes.

---

<sup>23</sup> Não há uma tradução específica para *pongueaje*. Em Bolívia se utiliza para referenciar a uma espécie de servidão imposta pelos colonizadores aos indígenas. Para saber mais, ver em:

[https://www.eldiario.net/noticias/2017/2017\\_08/nt170805/opinion.php?n=10&-el-pongueaje](https://www.eldiario.net/noticias/2017/2017_08/nt170805/opinion.php?n=10&-el-pongueaje)

<sup>24</sup> “No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora. El discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridez son lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena, que no tocan los temas de fondo de la descolonización; antes bien, encubren y renuevan prácticas efectivas de colonización y subalternización. Su función es la de suplantar a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia, convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una reingeniería cultural y estatal capaz de someterlas a su voluntad neutralizadora. Un “cambiar para que nada cambie” que otorgue reconocimientos retóricos y subordine clientelaramente a los indios en funciones puramente emblemáticas y simbólicas, una suerte de “pongueaje cultural” al servicio del espectáculo pluri-multi del estado y de los medios de comunicación masiva” (original).

## 1.4 Mapeando produções

Diante de tantos questionamentos expostos nesse breve histórico conceitual, trago nesta seção uma síntese do levantamento e análise de produções acadêmicas sustentadas à luz do pensamento de(s)colonial. Com isso, é possível ter uma visão geral do que vem sendo produzido dentro da Psicologia. Sendo assim, apresento os resultados obtidos do mapeamento bibliográfico das produções em Psicologia e de(s)*colonialidade*. Para tanto, como já mencionado, foram lidos, fichados e analisados os artigos científicos disponibilizados pelas plataformas de periódicos *Scielo*, *Pepsic* e *Dialnet*, além do buscador *Google Acadêmico* e o banco de teses e dissertações da CAPES. Os descritores utilizados foram: “Psicologia + *colonialidade*”, “Psicologia + decolonial”, “Psicologia + descolonial”, e a descrição em espanhol de “Psicología + Colonialidad”, sendo que os resultados para “Psicología + Decolonial” e “Psicología + Descolonial” foram os mesmos que em português, dessa forma não os mantive em espanhol.

Assim sendo, as produções selecionadas seguiram os seguintes critérios de inclusão: possuir os descritores citados no título, resumo e/ou palavras-chaves e terem sido publicados, originalmente, em língua portuguesa ou espanhola. Foram excluídos os artigos repetidos pelas plataformas de periódicos e que não relacionam a Psicologia com a temática da de(s)colonialidade. Não houve limitação de ano de publicação, sendo o encerramento das buscas em agosto de 2020. Dessa forma, optei por manter a análise com os dados que iniciei para um estudo mais consistente e por questões de tempo e avaliação do próprio sentido desta pesquisa.

A seguir, o Quadro 1 apresenta os resultados obtidos, de modo geral, em que CE1 (critério de exclusão 1) representa as produções já contabilizadas e que se repetem nas plataformas digitais e CE2 (critério de exclusão 2) as produções que não tomem como ponto de partida de análise o pensamento de(s)colonial para pensar a psicologia.

**Quadro 1 – Levantamento de Produções Acadêmicas em Psicologia e De(s)colonialidade**

<b>Descritor: Psicologia + <i>Colonialidade</i></b>				
Sites / Periódicos	Número TOTAL de produções	Artigos Excluídos		Produções Selecionadas
		CE1	CE2	
Dialnet	5	5	0	0
Google Acadêmico	4		2	2

Scielo	1			1
Pepsic	6	5		1
Banco CAPES	9		5	4
<b>TOTAL</b>	<b>25</b>			<b>8</b>
<b>Descriptor: Psicologia + Decolonial</b>				
Sites / Periódicos	Número TOTAL de produções	Artigos Excluídos		Artigos Seleccionados
		CE1	CE2	
Dialnet	18	12	1	5
Google Acadêmico	22	2	17	3
Scielo	2	1	1	0
Pepsic	7	3	1	3
Banco CAPES	14	2	6	6
<b>TOTAL</b>	<b>63</b>			<b>17</b>
<b>Descriptor: Psicologia + Descolonial</b>				
Sites / Periódicos	Número TOTAL de artigos	Artigos Excluídos		Artigos Seleccionados
		CE1	CE2	
Dialnet	0			0
Google Acadêmico	2			2
Scielo	0			0
Pepsic	1	1		0
Banco CAPES	3	3		0
<b>TOTAL</b>	<b>4</b>			<b>2</b>
<b>Descriptor: Psicología + Colonialidad</b>				
Sites / Periódicos	Número TOTAL de artigos	Artigos Excluídos		Artigos Seleccionados
		CE1	CE2	
Dialnet	75		63	12
Google Acadêmico	1	1		0
Scielo	2	1		1
Pepsic	4	4		0
Banco CAPES	2	1		1
<b>TOTAL</b>	<b>84</b>			<b>14</b>
<b>TOTAL SELECCIONADOS</b>				<b>41</b>

A partir dos critérios de exclusão e inclusão, somaram-se no total 41 produções selecionadas para compor como estudo e análise. No banco da CAPES, analisei o total de 11

produções, sendo 10 dissertações e 1 tese, publicadas no período de 2015 a 2019, sendo 3 publicações na região centro-oeste, 3 na região sudeste, 3 na região sul, 1 na região norte e 1 na região nordeste (Quadro 2).

**Quadro 2 – Dissertações e Teses em Psicologia e De(s)colonialidade**

<b>Título</b>	<b>Autor/a</b>	<b>Ano</b>	<b>Programa/ Instituição</b>	<b>Natureza</b>	<b>Palavras-chave</b>
“Para inglês ver”: sobre o casamento infantil em Belém do Pará	Camila Maria F. M. Pantoja	2019	Programa de pós-graduação em Psicologia - Universidade Federal do Pará (UFPA)	Dissertação	Casamento Infantil. Práticas Discursivas. <i>Decolonialidade</i>
Os ventos do norte não movem moinhos: arte contemporânea e feminismos descoloniais/decoloniais	Melina Garcia Gorjon	2018	Programa de pós-graduação em Psicologia - Universidade Estadual Paulista (UNESP)	Dissertação	Feminismo. Subjetividade. Arte - séc. XXI. Des-colonização. Feminismo e arte.
Vida, adoecimento e suicídio: racismo na produção do conhecimento sobre jovens negros/as LGBTTI	Paulo Vitor P. Navasconi	2018	Programa de pós-graduação em Psicologia - Universidade Estadual de Maringá (UEM)	Dissertação	Suicídio, Raça, Juventude, Interseccionalidade, Epistemicídio, Invisibilidade, Branquitude, LGBTTI.
Atenção diferenciada à saúde indígena: biopolítica e territorialidades no Polo Base de Dourados, MS.	Danilo Cleiton Lopes	2018	Programa de pós-graduação em Psicologia - Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD)	Dissertação	Estudos Decoloniais; Etnologia; Formas de subjetivação; Psicologia; Saúde pública
Branquitude nos movimentos feministas: uma análise dos processos de subjetivação e racialização de mulheres brancas	Geórgia Grube Marcinik	2018	Pós-graduação em Psicologia Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)	Dissertação	Branquitude. Feminismos. Interseccionalidade. Processos de subjetivação e racialização. Psicologia Social.

Mãe (nem) sempre sabe: Existências e saberes de mulheres lésbicas, bissexuais e transexuais	Geni Daniela N. Longhini	2018	Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)	Dissertação	Estudos de gênero. Família e LGBT. Psicologia feminista.
Subjetivação Afroamazônida	Danielle Santos de Miranda	2018	Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense (UFF)	Tese	Amazônia. Descolonização. Subjetividade. Psicologia Social. Produção Intelectual.
A educação pluricultural na vila esperança: caminhos, tramas e diálogos do tornar-se sujeito	Sheylane Nunes Brandão	2017	Programa de Processos de Desenvolvimento Humano e Saúde da Universidade de Brasília (UnB)	Dissertação	Subjetividade; <i>colonialidade</i> ; educação; infância; etnografia.
Entre fronteiras: re-existência laklãnõ/xokleng em uma universidade pública.	Iclícia Viana	2017	Programa de Pós Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)	Dissertação	Povos Indígenas; Povo Laklãnõ/Xokleng; Universidade e Política de Ação Afirmativa; Psicologia e Povos Indígenas.
Juventude e projeto de vida: Um Estudo Interseccional dos Modos de Subjetivação de Universitários/as de Origem Popular	Vanessa B. M. Gomes	2016	Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)	Dissertação	Projeto de Vida, Jovens Universitários/as, Política de Assistência Estudantil, Interseccionalidade.
Enterre meu coração nos limiares do Outro Ocidente: Insumos epistêmicos para o pensar das psicoterapias no Brasil, oriundos do diálogo interdisciplinar	Pedro L. de Luna Nogueira	2015	Programa de Pós Graduação em Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília (UnB)	Dissertação	Etnopsiquiatria, gnosiologia liminar, estudos pós-coloniais, psicologia clínica.

entre a etnopsiquiatria de Tobie Nathan e a gnosiologia liminar de Walter Mignolo					
---	--	--	--	--	--

Quanto às pesquisas nas plataformas de periódicos e Google Acadêmico, selecionei 30 produções, sendo 2 trabalhos de conclusão de curso e 1 capítulo de livro (Quadros 3 e 4). Do total, 12 artigos estão originalmente em espanhol. O espaço de tempo das produções encontra-se principalmente entre 2015 e 2020, sendo apenas uma datada de 2011. Tal dado temporal de publicações de artigos está alinhado com o de publicações de dissertações e teses. Uma hipótese para isso é de que o diálogo a respeito da *colonialidade* nas pesquisas dentro da Psicologia ainda é recente, tendo sido melhor divulgado nos últimos cinco anos. Todavia, também, é possível que muitos estudos que não trabalharam com o conceito de *colonialidade* – e que não estão aqui listados – tenham conseguido desenvolver práticas e pensamentos libertadores e anticoloniais anteriormente a essa limitação cronológica. Retomarei a esse ponto na análise temática, subtópico 4.1.1, ao me deparar com pesquisas que tem como base epistemológica a Psicologia Preta e Psicologia da Libertação, por exemplo.

Ao observamos as localidades de publicação das revistas contamos com 11 publicações em revistas “latino-americanas”, distribuídas em 3 países: México, Colômbia e Argentina. Dessas, 2 publicações compõem a revista *Psicologia para América Latina* (ULAPSI - União Latino-Americana de Entidades de Psicologia), que engloba Brasil, Uruguai, Chile, Argentina, Paraguai e México. Além disso, há também 3 publicações em revistas da Espanha. No que diz respeito ao território brasileiro, a concentração de publicações está majoritariamente em revistas do Sul e Sudeste, com 11 publicações, seguido de Centro-Oeste com 3 publicações, Norte e Nordeste com 1 (uma) publicação cada (incluídos os trabalhos de conclusão de curso e capítulo de livro).

Ao analisar as instituições de vínculo das/os autoras/es, é possível perceber maior diversidade nas localidades do Brasil, uma vez que universidades da região nordeste e centro-oeste aparecem em maior número. No entanto, ainda assim é notável a predominância de alguns centros de produção intelectual como base principal de publicação, o que acaba atenuando a desigualdade no quesito das pluralidades de pensamento e outras epistemologias fundadas e pensadas a partir de realidades que estão para além do eixo sul-sudeste de nosso território. Destaco esse ponto, pois a diferença de investimentos nas produções das universidades do norte e nordeste do país acaba tendo também relação direta com a lógica e a

manutenção da dominação colonial do saber. Ainda que estejamos em um território que sofre com os efeitos da *colonialidade*, a elite dominante não deixa de sustentar seus privilégios ao se aproximar dos modos de vida do colonizador e isso se expressa em se manter nos espaços de produção de conhecimento institucionalizados como a academia.

### Quadro 3 – Artigos Sobre Psicologia e De(s)colonialidade

Título	Ano	Autores/as	Instituição de Vínculo	Revista	Palavras-chave
Fronteiras coloniais, Psicologia da Libertação e a desobediência indígena	2020	Lucas Luis de Faria; Catia P. Martins	Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD)	Psicologia para América Latina (ULAPSI - Brasil, Uruguai, Chile, Argentina, Paraguai e México)	Psicologia social. Indígenas. Fronteira. <i>Decolonialidade</i> .
O legado de Martin-Baró: a questão da consciência latino americana	2020	Maria Sara de L. Dias	Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR)	Psicologia para América Latina (ULAPSI - Brasil, Uruguai, Chile, Argentina, Paraguai e México)	Sufrimento. Identidade. Alienação.
Entre “lo clínico” y “lo comunitario”: tensiones de las prácticas profesionales de psicólogos/as en salud	2020	Claudia Bang; Laura Inés Cafferata; Viviana C. Gómez; Ana Inés Infantino	Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires; Hospital General de Agudos Dr. J. M. Penn	Revista de Psicología de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina).	Atención primaria de la salud. Salud mental comunitaria. Abordajes integrales. Modelo médico hegemónico. Perspectiva de género.



Reflexiones ancestrales para la Psicología en Colombia: un debate comunal y comunero	2020	Luis Eduardo León LÉON ROMERO, Paola Andrea Pérez Pérez PÉREZ GIL	Facultad de Psicología, Universidad Cooperativa de Colombia.	Revista Perseitas (Colômbia)	Comunidad; Epistemicidio; Espiritual; Espíritu de comunalidad; Psicología ancestral indígena; Pueblos indígenas; Colonialidad.
<i>Decolonialidade</i> e pesquisas narrativas: contribuições para a Psicologia Comunitária	2019	Ricardo Dias de Castro; Claudia Mayorga	Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)	Pesquisas e Práticas Psicossociais (São João del-Rei – Brasil)	Psicologia Comunitária. Narrativas. <i>Decolonialidade</i> .
Clínica extramuros: decolonizando a Psicologia	2019	Flávia F. Carvalhaes	Faculdade Pitágoras de Londrina (Brasil)	Revista Espaço Acadêmico (Universidade Estadual de Maringá - Brasil)	Psicologia. Clínica. Decolonialismo. Micropolítico.
Colonialidad y Psicología: el desarraigo de la sabiduría	2019	Liliana Parra-Valencia; Dolores Galindo	Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Cuiabá, MT, Brasil; Universidad Cooperativa de Colombia/Pontificia Universidad Javeriana, Colômbia	Revista Polis e Psique – Universidade Federal do Rio Grande do Sul – PPGPSI/UFRGS. (Brasil)	Psicología. Colonialidad. Grupalidad curadora.
<i>Colonialidade</i> , invisibilização e potencialidades: Experiências de indígenas no ensino superior	2019	Iclícia Viana; Felipe Augusto Leques Tonial; Marcelo Felipe Bruniere; Katia Maheirie	Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); Centro Universitário Estácio de Santa Catarina; Conselho Regional de Psicologia/SC	Psicologia Política (UFSC - Brasil)	Ensino Superior; Povos Indígenas; Experiência; <i>Colonialidade</i> ; Descolonização.

Violências no Brasil: que Problemas e Desafios se Colocam à Psicologia?	2019	Luis Fernando de S. Benicio; João Paulo P. Barros	Universidade Federal do Ceará (UFC – Brasil)	Psicologia: Ciência e Profissão (Brasília, Brasil)	Violências, Psicologia, Homicídios, Encarcerament, Necropolítica.
Psicología para un mundo de desigualdades, dominación y machismo	2019	Francisco Humberto Eduardo A. Acosta	Universidad Iberoamericana Puebla, México	Revista Interamericana de Psicologia (México)	Psicología. Comunidad. Dominación. Machismo. Solidaridad
Necropolítica e Pesquisa-Intervenção sobre Homicídios de Adolescentes e Jovens em Fortaleza, CE	2018	Luis Fernando de S. Benicio; João Paulo P. Barros; Jéssica S. Rodrigues; Dagualberto B. da Silva; Camila dos S. Leonardo; Aldemar F. da Costa	Universidade Federal do Ceará (UFC – Brasil)	Psicologia: Ciência e Profissão (Brasília, Brasil)	Homicídios; Adolescência; Juventude; Segurança Pública; Psicologia.
Análises Interseccionais a Partir da Raça e da Classe: Medo do Crime e Autoritarismo no Brasil	2018	Tadeu Lucas de Lavor Filho; Vilkiane Natércia M. Barbosa; Damião S. de A. Segundo; James F. Moura Junior; Paulo de M. Jannuzzi; Renato Sérgio de Lima.	UFC; Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILA); Escola Nacional de Ciências Estatística do IBGE, RJ; Fundação Getúlio Vargas, SP.	Psicologia: Ciência e Profissão (Brasília, Brasil)	Interseccionalidade, Autoritarismo, Medo, Raça, Classe

Más allá de la crítica teórica de la psicología: prácticas políticas anticapitalistas en la confluencia del marxismo con el psicoanálisis	2018	David Pavón-Cuéllar	Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México)	Revista Teoría y Crítica de la Psicología (México)	Marxismo. Psicoanálisis. Psicología. Capitalismo. Práctica.
Trânsitos entre Psicologia e a arte de Ana Mendieta: violência de gênero e devires outros	2018	Melina Gorjon; Dolores Galindo; Danielle Milioli	Universidade Estadual Julio Mesquita Filho – UNESP; UFMT (Brasil)	Quaderns de Psicologia (Espanha)	Psicologia. Arte. <i>Decolonialidade</i> .
La Otra Psicología desde el pedazo de Latinoamérica: la Psicología Popular	2018	Rodrigo Gustavo Utrilla-Arias ARIAS LÓPEZ	Coordinación de Derechos Humanos Santiago Apóstol de la Iglesia Católica de Yajalón (Chiapas)	Revista Teoría y Crítica de la Psicología (México)	Psicología popular, vida colectiva e histórica, identidad popular, dialógica/analéctica /participativa, Yajalón.
Mintsita ka Tsipekua: El corazón y la vida. Apuntes hacia una psicología P'urhépecha	2018	Erandi Medina Medina MEDINA HUERTA	Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, Michoacán, México)	Revista Teoría y Crítica de la Psicología (México)	colonialidad, mintsita, psicología indígena, psicología p'urhépecha, tsipekua
El zapato de Cenicienta: otra versión de los inicios de la psiquiatría en Chile	2018	Jimena Carrasco Madariaga	Universidad Austral de Chile	Revista de Historia de la Psicología (Espanha)	Foucault, Psiquiatría, Historia, Chile

Psicologia fenomenológica-existencial e pensamento decolonial: um diálogo necessário	2017	Gustavo Alvarenga Oliveira Santos	Universidade Federal do Triângulo Mineiro – UFTM	Revista do NUFEN (Núcleo de Pesquisas Fenomenológicas) – Universidade Federal do Pará - Brasil	Fenomenologia-Existencial; Psicologia Fenomenológica Existencial; Pensamento Decolonial
De la relación entre la Psicología y el trabajo a la luz de sus dimensiones coloniales	2017	Hernán Camilo P. Martínez	Pontificia Universidad Javeriana - Colombia	Estudos de Psicologia (Campinas - Brasil)	Colonialidad; Complejo psi; Psicología crítica; Psicología de las organizaciones
O que eu falo, o que eu faço, o que eu sou: <i>colonialidade</i> do saber, do poder e do ser como perspectiva analítica das questões étnico-raciais no Brasil.	2017	Ramon Luis de S. Alcântara, Elizabeth de O. Serra, Osmilde Augusto Miranda	Universidade Federal do Maranhão – UFMA	Anais da JOINPP – Jornada Internacional Políticas Públicas (Universidade Federal do Maranhão – Brasil)	<i>Colonialidade</i> ; Relações étnico-raciais; Ciências Humanas e Sociais
A resistência à <i>colonialidade</i> : definições e fronteiras	2017	Felipe Augusto L. Toniai; Kátia Maheirie; Carlos Alberto S. Garcia Jr.	UFSC e UNIVALI	Revista de Psicologia da UNESP	Epistemologia; Produção de conhecimento; <i>Colonialidade</i> .
A Dupla Consciência Latino-Americana: contribuições para uma psicologia descolonizada	2016	Bruno Simões Gonçalves	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro	Psicologia Política (UFSC - Brasil)	Dupla Consciência Latino-americana, Descolonização, <i>Colonialidade</i> do Poder, Mestiçagem Crítica.

Psicología y decolonialidad: giro decolonial para estudiar la identidad en escuelas y comunidades mayas	2016	María De Lourdes P. Loria; Alejandra G. Quintanilla; Evelyn R. Morrill; Ana M. Puga	Universidad Autónoma de Yucatán; Universidad de Colima; Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo	Quaderns de Psicologia (Espanha)	Identidad; Jóvenes Mayas; Psicología; Decolonialidad
Subjetividades colectivas y prácticas de paz en contextos de guerra. Una perspectiva desde la psicología política decolonial	2015	Patricia B. Gómez	Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Manizalez (Colombia)	Prospectiva. Revista de Trabajo Social e Intervención Social (Colômbia)	Sujeto colectivo, ubuntu, prácticas de paz, políticas de seducción, descolonización del deseo y las emociones.
Acerca de la opción decolonial en el ámbito de la psicología	2015	Claudia Marcela Orellano; Sergio Gabriel González	Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Mar del Plata. Argentina	Perspectivas en Psicología (Argentina)	Dialéctica – Liberación – Descolonización - Ideología – Transformación Social – Analéctica
Contribuições do Pensamento Decolonial à Psicologia Política	2015	Cândida Beatriz Alves; Polianne Delmondez	Universidade de Brasília (UnB)	Psicologia Política (UFSC - Brasil)	Estudos decoloniais, Psicologia, Identidade; Subjetivação Política
La colonialidad del saber. Una mirada desde la psicología social	2011	Mario Juárez Rodríguez	Universidad Nacional Autónoma de México / México	Revista de Psicologia GEPU (Colombia)	Colonialidad de Saber, Psicología Social, América Latina.

**Quadro 4 – Monografias e Capítulos de Livro Sobre Psicologia e De(s)colonialidade**

<b>Título</b>	<b>Ano</b>	<b>Autor/a</b>	<b>Instituição</b>	<b>Tipo</b>	<b>Palavras-chave</b>
KANHGAN G ÊG MY HÁ: para uma psicologia kaingang	2020	Rejane Nunes de Carvalho	Universidade Federal do Rio Grande do Sul.	Monografia	Psicologia Kanhgág, Diversidade étnico-racial, Atenção diferenciada a saúde, Povos Indígenas.
A história de A.: escrivências de um aluno cotista negro no curso de psicologia da UFRGS.	2018	Arthur Gomes de Almeida	Universidade Federal do Rio Grande do Sul.	Monografia	Cotas raciais, psicologia, colonização, descolonização, racismo, relações étnico-raciais, meritocracia, escrivência, universidade.
Por uma Psicologia decolonial: (des) localizando conceitos	2017	Rafael Siqueira de Guimarães	Porto Alegre: ABRAPSO	Capítulo do livro: Democracia participativa, estado e laicidade: psicologia social e enfrentamentos em tempos de exceção	=====

#### 1.4.1 Ênfases temáticas

No geral, as produções atravessam análises diversas: epistemologia, povos indígenas, gênero, questões étnico-raciais, violência e juventude, psicologia clínica, atenção à saúde, vivências universitárias, psicologia social e comunitária, comunidade, arte e interseccionalidade. Ao analisar o tema central das pesquisas, encontro subjetividade, feminismos e interseccionalidade entre raça e gênero como as temáticas mais trabalhadas, seguidas por povos indígenas e branquitude.

Além disso, nas dissertações e teses apareceram: casamento infantil, educação infantil, psicologia clínica, arte, Amazônia e diversidade de gênero e sexual. Diante de tantos temas, a proposta de(s)colonial apareceu principalmente como suporte para a interpretação dos

fenômenos pesquisados em interlocução com a Psicologia, ou seja, os conceitos de *colonialidade* e *de(s)colonialidade* surgem como desconstrutores da universalidade eurocêntrica imposta, servindo para questionar a prática e teorias psicológicas vigentes. Por exemplo, o feminismo decolonial/descolonial apareceu como analisador das relações de gênero a fim de descolonizar as normativas patriarcais coloniais. Destaco ainda que os trabalhos que abordam as questões indígenas ao serem avaliados pela ótica da *colonialidade* se apresentam potencialmente mais sensíveis à realidade local de cada etnia pesquisada, uma vez que, a/o pesquisador/a quando sendo não-indígena, se entende no processo de colonização e *colonialidade*, possibilitando diálogos horizontais e a construção de um trabalho co-participativo.

Ressalto também que os 11 trabalhos encontrados na plataforma CAPES sinalizam para a necessidade da Psicologia se reinventar diante de suas limitações, tocando no ponto da virada epistêmica e da possibilidade de descolonizar a ciência a partir de conhecimentos locais. Tais pesquisas não chegaram a abordar profundamente os aspectos epistemológicos, mas demarcam, em sua maioria, a possibilidade e emergência de que as práticas psicológicas assumam posições descoloniais e libertadoras para que assim possam haver diálogos que respeitem a pluralidade de povos que possuem seus próprios conceitos para compreender o que é saúde, compondo outras perspectivas de tecnologias terapêuticas que não acessamos academicamente por serem ocultadas pelo *colonialidade* do saber.

Destaco a predominância de estudos sobre os impactos da *colonialidade* para os povos originários/indígenas, principalmente em língua espanhola. Estudos como os de Luis León Romero e Paola Pérez Gil (2020), Erandi Medina Huerta (2018), Rodrigo Utrilla-Arias López (2018) e María Pinto Loria, Alejandra Quintanilla, Evelyn Morrill e Ana Puga (2016), por exemplo, usam o conceito da *colonialidade* como analisador macro da constituição da “América Latina”, bem como das opressões até hoje sofridas por povos nativos, trazendo como perspectivas descoloniais propostas e termos próprios da linguagem e viver de diferentes povos para promover debates acerca do bem-estar psicossocial coletivo e individual. No Brasil, destaco o trabalho de conclusão de curso de Rejane Carvalho (2020), indígena Kaingang, intitulada *Kanhangang êg my há: para uma Psicologia Kaingang*, em que a pesquisadora buscou a partir de sua vivência enquanto indígena e estudante de Psicologia traçar um diálogo entre os dois mundos, utilizando conceitos próprios de seu povo e de sua língua para construir um trabalho pautado na coexistência de saberes psicológicos indígenas e não-indígenas. Com isso, ela abordou a temática da promoção de saúde mental em uma perspectiva Kaingang.

A questão do racismo para com o povo negro também foi recorrente nos trabalhos selecionados, sendo destacado em quatro produções. Assim, o conceito de *colonialidade* se apresenta como basilar para compreender as dinâmicas étnico-raciais, principalmente, no Brasil, fazendo desvelar aspectos coloniais da Psicologia Ocidental hegemônica nas universidades do país.

Ressalto que muitos artigos que não foram selecionados tratavam da necessidade da descolonização dos saberes psicológicos, mas não especificamente a partir do pensamento que propus analisar, o descolonial. Sendo assim, muitos traziam a Psicologia da Libertação e a própria prática da Psicologia Comunitária, bem como o pensamento africano e afrodiaspórico como promotores de atuação e pensamentos descolonizadores e anticoloniais. Pela limitação do tempo e dos objetivos deste trabalho, não me aprofundarei na discussão de outras práticas descolonizadoras. No entanto, é válido destacar que fora do conceitualização descolonial há outras práticas que conversam e são perpassadas por objetivos comuns, principalmente ao se tratar da libertação dos povos oprimidos. A Psicologia da Libertação proposta por Ignacio Martín-Baró, inclusive, apareceu em artigos selecionados, tanto como diálogo possível como exemplo de pioneirismo na luta pela libertação das maiores populares oprimidas na “América Latina”.

Noto que a perspectiva descolonial vem rompendo também com a tendência a encaixar estudos que abordem temáticas ditas *sociais*, a exemplo, as questões étnico-raciais, povos indígenas, povo negro, luta por territórios, feminismos, entre outros, como algo exclusivo de uma Psicologia Social e Comunitária, uma vez que os estudos vêm sendo desenvolvidos de maneira mais ampla e integral, de fato compreendendo que as experiências pessoais também estão relacionadas às experiências sociais. Elucidando algo em comum que atravessou principalmente os trabalhos com os povos indígenas é o fato de que a conversa com a Terra, a ligação com o território e o respeito com o que a natureza tem a ensinar se mostram como caminhos a serem seguidos para a construção de políticas de vida e bem-viver. Isto é, perceber que há uma epistemologia territorial-existencial, bem como outros modos de ser, pode criar uma Psicologia com um olhar mais atento e sensível às diversidades. Assim, nem a natureza, nem os povos indígenas ou negros são vistos como objetos e sim como produtores de conhecimentos. Tal perspectiva quebra as separações e hierarquizações que a modernidade implantou como naturais.

No levantamento não foi encontrada nenhuma produção que se detivesse exclusivamente sobre a articulação entre a conceitualização de *colonialidade do ser* e a Psicologia e como isso poderia influenciar no entendimento que temos sobre subjetividade, que



é um dos objetivos desta dissertação, por isso retomo a importância de cada vez mais estudos que se debrucem sobre a temática em qualquer área da Psicologia.

A partir das leituras dos trabalhos analisados vejo que aos poucos têm sido realizados rompimentos com a Psicologia ocidental, fazendo surgir outros rumos e aberturas para outros diálogos e saberes. Isso não seria possível sem a presença de negras/os e indígenas nas universidades falando a partir de suas próprias vivências ou mesmo indagando pesquisadores brancos/as, de maneira horizontal, a pensarem para além das estruturas ocidentais hegemônicas. Para além dos trabalhos acadêmicos, de pesquisa e extensão, há também um universo de propostas descoloniais que são praticadas cotidianamente, mas que não necessariamente se transformarão em algo escrito para publicação.

Realço ainda, que no artigo de Luis León Romero & Paola Pérez Gil (2020), os autores trazem o termo *Psicologia* para ilustrar a profundidade das marcas coloniais nessa ciência. Demonstram que, para transformá-la em uma Psicologia descolonizada, com compromisso ético diante de múltiplas subjetividades, essa deveria de fato buscar compreender e resgatar os aspectos históricos e ancestrais que compõem o chamado “povo latino” (no texto, os autores especificam o caso da Colômbia). Destaquei esse trabalho, mas a temática da retomada da memória ancestral como instrumento de descolonização surge também em outros estudos. Deter-me-ei nesse aspecto nas seções posteriores como resultado ainda em processo de minha caminhada de escrita.

## CAPÍTULO 2: COLONIALIDADE DO SER: DEIXANDO DE SER O QUE SOMOS PARA SER O QUE NÃO SOMOS

“[...] Ao poeta faz bem  
Desexplicar - Tanto quanto escurecer  
acende os vaga-lumes”.  
Manoel de Barros (1989)

A poética que inventa mundos de Manuel de Barros me auxiliou a acender algumas ideias. É necessário *desexplicar* o que parece estar explicado, desenraizar, sacar fora a herança e ferida colonial para poder enraizar práticas curativas. Para amparar uma perspectiva descolonial tanto nas ciências como no próprio cotidiano é necessário o questionamento sobre os efeitos da colonização na experiência vivida, portanto, se torna fundamental a compreensão da existência de uma dimensão da *colonialidade* que permeia as mais íntimas noções, ações e formações pessoais. Quebrar as amarras coloniais é essencial para o desenvolvimento plural da epistemologia e ontologia. Dessa forma, “esta lógica, inclusiva e plural, está associada a uma postura ético-política de indissociabilidade entre produção do conhecimento e ação transformadora no mundo” (NOGUEIRA; GUZZO, 2016, p. 199).

Ao tratarmos com a devida ênfase a colonização, a escravização dos povos e a ideia de raça como acontecimentos sociais que marcam e estruturam profundamente o campo das experiências de vida dos seres (humanos e natureza), compreendemos que há uma estrutura de poder colonial que permite a continuidade das opressões que prosseguem no cotidiano. Devido a isso é necessário se deter e analisar os impactos da *colonialidade* na produção do ser. Quijano (1992, p. 16) delinea, com nitidez, o “como” opera a opressão criada pela matriz desse poder colonial nos mais variados elementos que sustentam seus entrelaçamentos socioculturais:

A repressão recaiu, acima de tudo, sobre os modos de conhecer, de produzir conhecimento, perspectivas, imagens e sistemas de imagens, símbolos, modos de significação; sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formal e objetivo, intelectual ou visual. Seguiu-se, assim, a imposição do uso dos padrões de expressão dos dominantes, bem como de suas crenças e imagens referentes ao sobrenatural que serviram não apenas para impedir a produção cultural dos dominados, mas também como meios muito eficazes de controle social e cultural, quando a repressão imediata deixou de ser constante e sistemática (tradução nossa)<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> “La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así, como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática” (original).

Portanto, tomar a Psicologia como campo de saber científico produzido e atravessado desde seu surgimento pela estrutura de poder colonial é examinar, precisamente, parte desses controles sociais e culturais que são introjetados em nossa formação como ser e, conseqüentemente, como profissionais em Psicologia. Em artigo intitulado “A subjetividade como objeto da(s) psicologia(s)”, Prado Filho e Simone Martins (2007) questionam os jogos de verdade e a produção do conhecimento moderno que estão envolvidos na construção histórica da dimensão subjetiva, ou seja, do campo de experiências do sujeito. Os autores tecem um panorama geral do nascimento do psicológico, bem como a ideia de sujeito nesse domínio, enquanto instância científica no século XIX, levando o leitor a percorrer um caminho histórico de reflexão a respeito das enunciações de verdade sobre o “reino da subjetividade” legitimadas pelo discurso científico. Nesse andar histórico, apresentam que houve uma verdadeira “dança de objetos de estudo” na Psicologia – mente, percepções, comportamento, subjetividade etc. – e é no meio desse salão que me interessa, especialmente, convidar a subjetividade para dançar.

O conceito de subjetividade passa, também, por inúmeras transformações conceituais, saindo no final do século XX de uma ideia substancial de interioridade para ser pensada em termos históricos, sociais e políticos, logo, como produção ou movimento que se reformula e se constrói à medida que encontra novos elementos para si própria (PRADO FILHO; MARTINS, 2007). Nesse contexto, a ideia de subjetividade como uma produção puramente ligada ao íntimo, um pensamento mais individualizante, vai dando espaço à ideia da subjetividade como movimento de ações, constituída fluidamente no cotidiano e dando lugar à formação de um ser que é a todo momento investido por processos imaginários e contextos sociais que o levam a pensar sobre si: O que eu sou? Como devo ou posso me constituir no mundo o qual me encontro?

Rosane Neves Silva (2008, p. 40, grifo da autora) nos auxilia a pensar na relação entre os impactos de um contexto histórico nos processos de subjetivação e na formação da subjetividade quando destaca que “a *subjetivação* refere-se ao modo pelo qual se constituem determinadas formas de relação consigo e com o mundo em um contexto histórico específico”. Assim, cada contexto produzirá vivências únicas que refletirão no modo que uma pessoa vai agir, sentir e pensar. Sobre a subjetividade a autora ainda pontua que:

[...] o conceito de *subjetividade* corresponde à criação de um determinado território existencial que não é nem fixo nem imutável, mas em constante processo de produção: estamos sempre construindo novos territórios e desmanchando aqueles que não dão mais conta da nossa experiência no mundo (SILVA, 2008, p. 41).

Pensar a subjetividade como esse território que se desloca, se constrói e se recria a partir dos processos de subjetivação que estão ligados à formação social nos auxilia a refletir sobre alternativas para a produção do conhecimento na Psicologia. Descolonizar a Psicologia perpassa por cogitar sobre o que está para além do pensamento ocidental, sobre as subjetividades e saberes que se ocultam em nome da homogeneização, da modernidade e da disciplina dos corpos e do pensamento. Trata-se de refletir até que ponto as ferramentas de um certo contexto se aplicam ou não à nossa realidade.

Dessa forma, temos a subjetividade enquanto um território existencial em produção, investido de aspectos históricos, sociais e políticos. Assim, coaduno, novamente, com Prado Filho e Martins (2007, p. 17), quando sinalizam que:

A subjetividade se produz na relação das forças que atravessam o sujeito, no movimento, no ponto de encontro das práticas de objetivação pelo saber/poder com os modos de subjetivação: formas de reconhecimento de si mesmo como sujeito da norma, de um preceito, de uma estética de si. Equivale dizer que não é suficiente a objetivação pelo discurso psiquiátrico e pelo jogo da norma para produzir, por exemplo, um louco, mas é necessário ainda que este vá ao encontro da marcação, que ele se reconheça no diagnóstico como sujeito da loucura e o reproduza em si mesmo, subjetivando-se como louco.

Ora, se a subjetividade é atravessada por constantes relações de força, de saber/poder, os discursos vigentes a respeito do que é o ser humano, de como devemos agir, pensar, sentir no/o mundo estão arranhados por supostas concepções universais. Em outras palavras, as enunciações de verdade validadas cientificamente numa concepção euro-americana/ocidental nos cortam cotidianamente, se alojando na experiência mais reservada de cada ser. Dessa maneira, tomando o exemplo na citação anterior acerca do sujeito da loucura, em que o discurso psiquiátrico, além de se colocar como verdade objetiva, atravessa o reconhecimento do próprio ser enquanto louco. Com isso, reflito sobre nossa experiência de forma geral enquanto povos colonizados, tendo como ponto de partida a questão: Como nos reconhecemos? Ou melhor: A partir de quais discursos nos reconhecemos?

Seguindo essas indagações, foco nas consequências da *colonialidade* na construção do pensamento sobre o ser e na formação da subjetividade. Demarco que detalhar o processo histórico/filosófico da construção do conceito de subjetividade não é objetivo deste trabalho, mas sim refletir acerca de como a Psicologia pode, a partir da compreensão da subjetividade enquanto território existencial, acessar e acolher experiências plurais de existir. Linda Smith (2018, p. 35) pontua que

Entender o alcance do imperialismo em “nossas cabeças” representa um desafio, um fenômeno para nós que pertencemos às comunidades colonizadas,

em parte porque percebemos uma necessidade de descolonizar nossas mentes, recobrar nosso ser, reivindicar um espaço onde possamos desenvolver um sentimento de humanidade autêntica.

Ora, se lemos esse entendimento do fenômeno colonial em “nossas cabeças” como processos de subjetivação que moldam nossos modos de vida, é possível que a Psicologia enquanto ciência auxilie na descolonização das mentes, seja em sua prática clínica seja ao demarcar com trabalhos epistemológicos seu próprio desaprender/desprender da visão de vida única colonial. Não seria a escuta genuína do/a outro/a, essa ferramenta tão singular da prática psicológica, uma possibilidade ética e política de retirar do psicológico o poder colonial?

Maldonado-Torres (2007) pontua que a *colonialidade do ser* se refere à experiência vivida do ser tomado como inferior, logo, a partir da idealização de graus de humanidade (ou não humanidade) segundo uma classificação racial. Dessa maneira, o ser racializado é colocado como inferior ou até mesmo como não existente. Articulando com Prado Filho e Martins (2007, p. 17), esses autores destacam o impacto da moral e da ética cristã na formação do sujeito, sinalizando que “assim como o cristianismo inventou a interioridade, a modernidade inventou a subjetividade”. Assim sendo, se a modernidade inventa a subjetividade tal qual a compreendemos atualmente, e se entendemos a *colonialidade* como constitutiva dessa modernidade, conclui-se que é fundamental que compreendamos essas dimensões como basilares para a compreensão dos estudos subjetivos. Diante disso, os autores complementam que:

Pensamos racionalmente, agimos capitalisticamente, e sentimos como cristãos, movidos por uma moral de compaixão – somos esta bricolagem: simultaneamente competitivos, egoístas, e condescendentes com aqueles que derrotamos no jogo da ambição capitalista – e o efeito de subjetividade que isto gera em nós é a sensação de desconforto e conflito psicológico, que pode ser tomado na verdade como conflito ético: exposição do sujeito a éticas contraditórias, ambíguas, gerando ambivalência. Isso é ser não genérica, mas, concretamente, sujeito ocidental-cristão-moderno – estar inscrito nessa tradição cultural e histórica (PRADO FILHO; MARTINS, 2007, p. 17).

A análise acima dá conta da complexidade do emaranhado histórico, social e político, bem como das relações de poder imbricadas na formação do sujeito marcado como “ocidental-cristão-moderno”. Essa concepção, atravessada por tantos fatores, não se dá sem consequências para o sujeito, pois o que os autores chamam de “efeito de subjetividade” gera conflitos ambivalentes que nos marcam enquanto seres humanos e também nossas expressões no mundo, provocando desconfortos individuais e coletivos e, desse modo, também gerando conflitos éticos e estéticos. Para além do exame dos autores a respeito desse efeito é que trago a dimensão da *colonialidade* em que, para alguns seres humanos, não se é permitido *ser* a partir de sua

própria cosmologia, ou seja, toda a violência colonial vai forçando diferentes povos a deixarem de ser o que são para ser o que não são, negando seus modos de ser, habitar e experienciar o mundo e a existência como um todo. Smith (2018, p. 115) aponta, por exemplo, algumas consequências concretas que podem ser observadas na vida dos maoris (povo nativo da Nova Zelândia) a partir do impacto colonial, como: desilusão dos jovens, desemprego, importação de cultura norte-americana educando os gostos de jovens maoris, alcoolismo, entre outros. Penso que tais decorrências são, infelizmente, observadas em povos indígenas e quilombolas de tantos territórios em cada canto da Terra. A procura de sentido para a vida, uma vez que se é negado o próprio direito de vivenciar seu próprio modo de ser e perceber o mundo, acaba gerando conflitos psíquicos e manutenção da desigualdade das estruturas sociais.

Mignolo (2017) defende que a *colonialidade* é o “lado mais escuro da modernidade”, onde tentam ocultar os crimes da modernidade para que aflorem sempre suas glórias – os avanços tecnológicos, as ascensões de alguns grupos sobre outros – e sejam ocultados a violência cotidiana sofrida pelos que estão fora do padrão colonial, pelos que supostamente não alcançaram a modernidade. Instala-se então uma suposta linearidade histórica, um movimento de “evolução” genocida e etnocida, pois além de matar pessoas com discursos e políticas violentas e racistas, tentam matar as diferentes culturas, linguagens e diversidades que estão fora do modelo de modernidade hegemônico.

Apreendo que a *modernidade*, enquanto narrativa de uma superioridade de uma parcela do planeta diante de outra parte, ao se alojar cotidianamente nas entranhas mais profundas da construção do ser, nos territórios mais remotos e distantes dos “centros”, torna-se então, um sentido de existência para inúmeros seres humanos. Apoiando-se no discurso do desenvolvimento ou progresso, esse projeto se sustenta até os dias atuais, em que inicialmente a Europa – e os EUA, contemporaneamente – se autorreferenciam na escala de evolução das sociedades como locais mais desenvolvidos por excelência e naturalmente. Dessa maneira, Quijano (2009, p. 75) afirma que um dos núcleos principais para consolidação da *modernidade/colonialidade* é exatamente uma concepção de humanidade em que a população do mundo se diferencia em “inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos”.

Rivera Cusicanqui (2010) argumenta contra a visão linear da história, traçando alternativas a partir das cosmologias indígenas e colocando em evidência suas tecnologias de modos de ser e pensar o mundo. Essa autora pontua que o mundo indígena concebe noções de tempo em que a prática da descolonização já ocorre no presente, mas também, se mantém como

horizonte e meta futura. Desse modo, lutar contra a *colonialidade* faz parte do presente, do passado e também do futuro. Assim sendo, a autora pontua que

Não há “pós” nem “pré” em uma visão da história que não é linear nem teleológica, que se move em ciclos e espirais, que marca um rumo sem deixar de retornar pelo mesmo ponto. O mundo indígena não concebe a história linearmente, e o passado-futuro estão contidos no presente: a regressão, ou a progressão, a repetição ou a superação do passado estão em jogo em cada conjuntura e dependem de nossos atos mais que de nossas palavras. O projeto de modernidade indígena poderá aflorar a partir do presente, em um espiral cujo movimento é um contínuo retroalimentar-se do passado sobre o futuro, um “princípio esperança” ou “consciência antecipatória” (Bloch) que vislumbra a descolonização e a realiza ao mesmo tempo (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 54-55)<sup>26</sup>.

Busca-se incessantemente melhorias de vida e avanços tecnológicos independentemente de entender para que isso serve ou para onde isso pode levar, ou seja, somos movidos a partir da ideia de que, para alcançarmos “nosso progresso”, é necessário trabalharmos cotidianamente para isso, mas contraditoriamente perdemos cada vez mais nossa sensibilidade, a crítica, o tempo e o movimento que nos levaria a compreensão de que a *modernidade* é a *colonialidade* e que isso afeta o que somos, abalando a constituição de nossa esfera subjetiva.

O discurso hegemônico ocidental torna-se totalizante à medida que ou nos mantém à margem ou tenta fazer com que nos reconheçamos a partir de seus conhecimentos, transformando nossa existência – dos dominados, condenados da terra –, em uma existência de autonegação – negação do que somos, de nossas cosmologias. Como aponta Quijano (1992, p. 16, tradução nossa), o paradigma colonial europeu: “bloqueou, em consequência, toda relação de comunicação e de intercâmbio de conhecimentos e de modos de produzir conhecimentos entre as culturas, já que o paradigma implica que entre ‘sujeito’ e ‘objeto’ não pode haver se não uma relação de exterioridade”<sup>27</sup>. Maldonado-Torres (2007, p. 150, tradução nossa), ao defender a importância de um mergulho profundo no pensamento sobre o ser a partir do pensamento descolonial, direciona à seguinte posição:

---

<sup>26</sup> “No hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar por el mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un “princípio esperanza” o “conciencia anticipante” (Bloch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo” (original).

<sup>27</sup> “bloqueó, en consecuencia, toda relación de comunicación y de intercambio de conocimientos y de modos de producir conocimientos entre las culturas, ya que el paradigma implica que entre ‘sujeto’ y ‘objeto’ no puede haber sino una relación de exterioridad” (original).

O que é invisível sobre a pessoa de cor é sua própria humanidade. E é sobre a negação do mesmo que o grito/pranto tenta chamar a atenção. A invisibilidade e a desumanização são as expressões primárias da colonialidade do ser. A colonialidade do ser indica esses aspectos que produzem uma exceção da ordem do ser: é como se esta fosse o produto do excesso do ser que, em sua ação por continuar sendo e por evitar a interrupção do que reside mais além do ser, produz aquilo que o manterá sendo, o não-ser humano e um mundo inumano.<sup>28</sup>

De tal modo, o autor pontua que a desumanização da pessoa de cor e a violência por meio de práticas de *colonialismo* e *colonialidade* perpetradas na contemporaneidade são as lógicas que mantêm vivas a “não-ética da guerra” que vai se naturalizar, fundamentadas em discursos e teorias científicas, a dispensabilidade de algumas vidas. Dessa forma, continuar vivendo e em luta é uma resistência, e é por meio dos gritos/prantos que negras e negros, indígenas - os condenados da terra - levantam sua luta e marcam sua existência. Maldonado-Torres (2007, p. 149, tradução nossa) tece que a não problematização da escravização do povo negro e da violência cotidiana contra os dominados e, conseqüentemente, do racismo, levam à legitimação e à naturalização de atos violentos contra a população oprimida:

As mesmas ideias que inspiram atos inumanos na guerra, particularmente, a escravidão, o assassinato e a violação são legitimadas na modernidade, através da ideia de raça, e ditos atos são gradualmente vistos como normais em grande medida graças a suposta obviedade e ao caráter não problemático da escravidão negra e o racismo anti-negro. Negros, indígenas e outros sujeitos “de cor” são os que sofrem de forma preferencial os atos viciosos do sistema<sup>29</sup>.

Para deslegitimar ou aniquilar o conhecimento do Outro é preciso destituir esse Outro como sujeito cognoscente. O Outro, nós colonizados/condenados, passamos a ser pensados em relação ao Eu europeu/Eu conquistador. Somos o Outro, mas mais que isso: somos não-ser, uma vez que a relação Colonizador-Colonizado não está baseada na dinâmica relacional do Eu-Outro e sim do Senhor-Escravo. Nessa lógica, o sujeito colonizado é destituído da possibilidade de Ser, só assim é possível desqualificar qualquer produção de conhecimento advinda desses povos (MALDONADO-TORRES, 2007).

---

<sup>28</sup> “Lo que es invisible sobre la persona de color es su propia humanidad. Y es sobre la negación de la misma que el grito/llanto intenta llamar la atención. La invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser. La colonialidad del ser indica esos aspectos que producen una excepción del orden del ser: es como si ésta fuera el producto del exceso del ser que, en su gesta por continuar siendo y por evitar la interrupción de lo que reside más allá del ser, produce aquello que lo mantendrá siendo, el no-ser humano y un mundo inhumano” (original).

<sup>29</sup> “Las mismas ideas que inspiran actos inhumanos en la guerra, particularmente, la esclavitud, el asesinato y la violación, son legitimadas en la modernidad, a través de la idea de raza, y dichos actos son gradualmente vistos como normales, en gran medida gracias a la alegada obviedad y al carácter no problemático de la esclavitud negra y el racismo anti-negro. Negros, indígenas, y otros sujetos “de color”, son los que sufren de forma preferencial los actos viciosos del sistema” (original).



Seguindo essa concepção, Alban Achinte (2017, p. 15) sinaliza que o colonizado é apenas considerado “marginal como sujeito, mas central como corpo explorado no sistema hegemônico de dominação/produção”. E é nesse ponto que esse estudioso defende que o “outro negado” se converte na dúvida da capacidade do sistema moderno em ser totalizante. Dessa maneira, a perspectiva totalizadora eurocêntrica gera sua própria exterioridade quando esse outro enxergado como não-ser é explicitamente visto e, assim, olha seu rosto sofrido, sua pobreza e degradação diante disso que é tristemente considerado uma perspectiva única e nociva. Desse modo, põe-se em visão as marcas e fissuras do próprio sistema.

A *modernidade*, ao se constituir pela ideia de raça, de superioridade e de um único modo de ser e viver possível - viver-ser moderno-ocidental - nega outras existências, mas segundo Alban Achinte (2017), as formas de re-existências alternativas escapam ao controle da tentativa de ser totalizante do poder hegemônico eurocêntrico. Ao passo que a configuração econômica-social-cultural hegemônica tenta excluir alguns seres da história, esses mesmos que evocam a necessidade de novos modos de ser e resistência.

Por isso Alban Achinte (2017) defende que devemos insistir em apresentar a visibilidade das resistências e re-existências dos povos colonizados, pontuando que re-existir é implantar estratégias que demarcam oposição às práticas de exclusão e racionalização, lutando cotidianamente pela manutenção de modos de ser e viver que são marginalizadas por não se encaixarem e não se adequarem à lógica de exploração capitalista da natureza e dos povos (ALBAN ACHINTE, 2017). Smith (2018, p. 125), por exemplo, afirma que “os povos indígenas têm filosofias que conectam os humanos entre si e com o meio ambiente as quais geram princípios de vida que são sustentáveis, respeitáveis e possíveis” e Santos (2018, p. 5) aponta que “os quilombos são perseguidos exatamente porque oferecem uma possibilidade de viver diferente”. Ou seja, a resistência e existência dos indígenas e quilombolas está ativa e viva desde sempre, atuando de maneira contracolonial, sustentando formas diferentes de vida. De maneira mais objetiva, Alban Achinte (2017, p. 22, tradução nossa) destaca que

A práxis da re-existência é um fazer libertário que deve levar à reconstituição do ser em sua integralidade como sujeito de seu próprio acontecimento individual e coletivo, além do imediatismo de um presente encurralado pela escassez, falta e falácia de um futuro desprovido de contingências e conflitos. Assim, a práxis da re-existência é uma ação cotidiana de liberdade em busca do ‘bem viver’ que deve confrontar a colonialidade do ser<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> “La praxis de la re-existencia es un hacer libertario que debe conducir a la reconstitución del ser en su integralidad como sujeto de su propio acontecer individual y colectivo, más allá de la inmediatez de un presente acorralado por la escasez y la carencia y de la falacia de un futuro desprovisto de contingencias y conflictos, la

No prosseguimento de sua proposta, Alban Achinte (2017) opera na possibilidade de questionar as implicações metafísicas, ontológicas e epistêmicas além e, principalmente, das estéticas, propondo novas formas de representações gráficas e linguísticas. Não menos importante, essas invenções e representações nas fendas dos acontecimentos permitem, segundo o autor, descentralizar esses sistemas ocultos implantados em nossa sociedade.

Diante do exposto, demarco que a Psicologia, ao dialogar e se aprofundar no debate a respeito da *colonialidade/modernidade* e seus desdobramentos na formação do ser, se abre para a compreensão dos estudos sobre os impactos mentais de tantas categorias – inferior, subdesenvolvido, primitivo, entre outros – para e na subjetividade de tantos povos que vivem no Sul Global, ainda tratados e mantidos em situações colonizadoras. Levando em consideração as reflexões acerca da *colonialidade do ser* e das re-existências e potencialidades plurais do pensamento descolonial, sigo me questionando como tais conceitos que emergem com grande força para promover a descolonização dos corpos-mentes podem e devem tomar forma como práticas psicológicas descoloniais. Para tanto, no próximo tópico deste capítulo farei pontuações para vagalumar ideias acerca da *descolonização do ser*.

## 2.1 Escurecer acende os vagalumes: pistas para a descolonização do ser

Ao ler Manoel de Barros me identifico na descrição de um mundo que tensiona o imaginário engessado pelo não olhar de perto as miudezas do dia-a-dia. Assim, sigo acendendo os vagalumes que alumiam trajetos potenciais de desconstrução da *colonialidade do ser*.

Por isso questiono: Não estaria no escurecimento de nossa história a possibilidade de construir um pensamento e existência da “cor da terra” (TUPINAMBÁ, 2019), que desestabilize a dominância da branquitude? Tal qual nos apresenta Kopenawa (2015, p. 275) ao relatar que a gente de *Teosi* insistia em dizer que seu pensamento estava escurecido, que não era certo responder aos *xapiri*, mesmo que para o povo Yanomami fazer dançar os *xapiri* significasse justamente a possibilidade de vagalumar do pensamento ao entrar em contato com outros seres que compõe a cosmologia Yanomomi e os auxiliam nos processos de decisão e saúde da comunidade<sup>31</sup>. Cogito que tanto Manoel como Kopenawa nos apresentam que o escuro

---

praxis de la re-existencia es una acción cotidiana de libertad en procura del “buen vivir” que enfrenta la colonialidad del ser” (original).

<sup>31</sup> *Teosi* é a palavra usada pelos Yanomami para se referir ao Deus pregado pelos missionários. *Xapiri* são como espíritos.

é capaz de tornar possível a criação e visualização de imagens “cintilantes”<sup>32</sup>. Quer dizer, é preciso ter sensibilidade para enxergar que a escuridão é preenchida de possibilidades de convivência com outras cores. O escurecimento de nosso pensar-agir-sentir é uma pista para descolonizar nosso ser. Se a branquitude se sustenta num mundo monocromático, que nós sustentemos nosso mundo no multicolorido, que as cores de nossos corpos-territórios – pretos/as, vermelho/as, marrons, amarelos/as – acendam vagalumes para a construção e coexistências de mundos diferentes.

Smith (2018, p. 88) reflete que indígenas acabam por “se tornar estrangeiros dos seus próprios valores culturais a ponto de se envergonharem e serem hostis para com os valores que eles representam”. A rejeição de nossos modos de ser-sentir-agir-pensar em detrimento do modo de vida da modernidade instala em nós, povos colonizados, a sensação de não pertencimento, nos tornando estrangeiras/os em nosso próprio território – seja corporal, seja geográfico –, com isso se constrói o anseio por se assemelhar àqueles que prometem que a vida só é passível de ser vivida dentro dos moldes do poder dominante, do consumo capitalista e da objetificação da natureza. A *colonialidade do ser* é agente fundamental da exploração moderna sob os corpos de pessoas racializadas de todo o mundo. Para exemplificar, Smith (2018, p. 31) escreve sobre como o impacto colonial atravessa a vida de povos indígenas, tornando imperativo uma vida em luta. O ser colonizado conta sua trajetória de resistência como forma de sobrevivência.

O imperialismo ainda fere, ainda destrói e se reformula constantemente. Os povos indígenas, como um grupo internacional, tiveram que desafiar, compreender e compartilhar linguagens para falar a respeito da história, da sociologia, da psicologia e das políticas do imperialismo e colonialismo como uma narrativa épica de grande devastação, de uma luta dolorosa, e da persistente sobrevivência. Nós nos tornamos muito bons em contar esse tipo de história, com frequência, entre, por e para nós mesmos. Falar a respeito do passado colonial faz parte do nosso discurso político, do nosso humor, da nossa poesia, da nossa música, dos nossos relatos e de outras formas, em um sentido comum, de transmitir ao mesmo tempo a narrativa da história e uma atitude em relação a esta.

A autora enfatiza que povos indígenas estão em constante luta, assim, contar a própria história e narrar os impactos coloniais sobre ela fazem parte das estratégias de sobrevivência de povos colonizados de toda parte do mundo. Quando Smith (2018, p. 31) sinaliza que falar da luta e do passado colonial “faz parte do nosso discurso político, do nosso humor, da nossa poesia, da nossa música, dos nossos relatos”, analiso como nossas vidas estão atravessadas pelo

---

<sup>32</sup> Palavra inspirada em trecho de poesia de Manoel de Barros: “O obscuro nos cintila” \_\_\_\_\_. **Matéria de poesia**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

efeito dos processos coloniais em todas as esferas de nosso agir no mundo. Ao mesmo tempo que resistimos cotidianamente à *colonialidade* de nosso ser e saber, sentimos o peso dos efeitos psicológicos da violência moderna-colonial. Fanon (2008) aponta em seus estudos que a inferioridade criada pelo racista assume um caráter semelhante à fobia. Explicando melhor: a subjetividade e a existência total do ser negro/a (ou qualquer outra identidade não-branca) está marcada pelo medo e até pela recusa de si mesmo. O racista instala a noção de inferioridade por meio do poder, da construção do saber e, por fim, atinge o mais íntimo de cada sujeito. Dessa forma, Fanon (2008, p. 59) afirma que “no negro existe uma exacerbação afetiva, uma raiva em se sentir pequeno, uma incapacidade de qualquer comunhão que o confina em um isolamento intolerável”.

Ao tratarmos da compreensão da instalação da *colonialidade no ser*, estamos falando, necessariamente, da esfera subjetiva de cada um, da relação que cada sujeito cria consigo mesmo, com os outros e com o mundo a sua volta. Aqui, as ciências Psis (psicologia, psiquiatria e psicanálise) assumem lugar privilegiado e fundamental para a compreensão das consequências psicossociais na vida do sujeito inferiorizado e, neste ponto, Fanon (1968) contribui com seus relatos de escuta como psiquiatra no capítulo intitulado *Guerra Colonial e perturbações mentais* no livro *Os condenados da Terra*. O autor analisa como as perturbações mentais daquela época estavam ligadas às violências da guerra colonial e ao racismo. Não é à toa que tenha sido um homem negro o primeiro a escrever sobre os traumas coloniais com ênfase nos aspectos psicológicos. Talvez por isso, por esse caráter inovador, Fanon siga sendo pouquíssimo conhecido nos cursos de Psicologia.

Assim, compreendo que quanto mais temos acesso às produções contra-hegemônicas, mais conseguiremos seguir por vias que efetivamente estão comprometidas com a *descolonização do ser*. Destarte, Anzaldúa (2005, p. 713) demonstra em seus escritos a importância de conhecermos e construirmos nossas próprias narrativas como combate e resistência ao sufocamento da cultura branca dominante:

A cultura branca dominante está nos matando devagar com sua ignorância. Ao nos destituir de qualquer autodeterminação, deixou-nos fracas/os e vazias/os. Como um povo temos resistido e ocupado posições cômodas, mas nunca nos foi permitido desenvolver-nos sem restrições – nunca nos foi permitido sermos nós mesmas/os completamente. Os brancos no poder querem que nós, povos de cor, construamos barricadas atrás dos muros separados de nossas tribos, de maneira que possam nos apanhar um de cada vez com suas armas escondidas; de maneira que possam cair e distorcer a história. A ignorância divide as pessoas, cria preconceitos. Um povo mal-informado é um povo subjugado.

Por isso a importância de nos apropriarmos de nossa história uma vez que o poder pautado na branquitude não se moverá para modificar a realidade em que estamos. Quando escutamos narrativas de que fomos “conquistados” e que a desigualdade dos territórios da “América Latina” é responsabilidade de seu povo, fica viável a criação de uma perspectiva fatalista da vida. Assim, é no fundamento do capitalismo e do racismo que nasce a naturalização do merecimento da violência e da miséria vivida em maioria por indígenas e pretos.

Smith (2018, p. 68) reflete sobre o poder exercido pela nomeação das coisas a partir da perspectiva e língua colonial, afirmando que “renomear a terra foi provavelmente algo tão poderoso ideologicamente quanto alterar o espaço”. A *colonialidade* se alimenta e se mantém viva através de seu poder de definição, impactando desde a forma que falamos de nós mesmo ao acesso à nossa história. Barros (2016, p. 15) nos lembra que podemos “desinventar objetos” ao “usar algumas palavras que ainda não tenham idioma”. Portanto, desinventar a invenção de que precisamos alcançar um estado civilizatório moderno para podermos ser em completude passa também por usarmos idiomas locais, línguas indígenas e línguas marginalizadas na academia. Que possamos nos nomear com palavras que nascem na prática do cuidado em comunidade, pois como pontua Smith (2018, p. 183) “ao “nomear o mundo” as pessoas dão nome às suas realidades. Para as comunidades existem realidades que só podem ser encontradas na língua indígena; conceitos que são autoevidentes na língua indígena nunca podem ser captados por outra língua.”

Por isso vislumbro que o quanto mais conseguirmos desconstruir a narrativa de triunfo da “descoberta/civilização” mais avançaremos na afirmação e cultivo de nossa potência ontológica e epistemológica e extinguiremos o desejo de nos assemelharmos ao outro colonizador. Destruir simbologias de consumo, desarmar o pedestal e a convicção epistêmica-estética-ontológica da superioridade branca, europeia e patriarcal é tarefa que já está em curso desde o momento da primeira violência colonial. No entanto, como demonstrado, a *colonialidade* é um fenômeno cruel que alcança esferas de construções do ser, saber e poder, por isso é intenso o processo de desinternalização do conflito psíquico da mente colonizada.

Fanon (1968, p. 73) escreve que o “o trabalho do colono é tornar impossíveis até os sonhos de liberdade do colonizado”. É por meio do esgotamento psíquico e do desencantamento da vida que o colonizador distorce nosso senso de identidade e pertencimento, colocando em questionamento nosso valor pessoal. Diante da violência da *colonialidade do ser*, vejo, no âmbito da Psicologia, potencial de atuação descolonial não apenas no discurso, que também é importante, mas principalmente e fundamentalmente na prática clínica, social, comunitária.

Nesse sentido, reflito a partir e com Nego Bispo (2018, p. 9) sobre rumos possíveis para uma atuação contracolonial quando o autor afirma que

Colonizar é subjugar, humilhar, destruir ou escravizar trajetórias de um povo que tem uma matriz cultural, uma matriz original diferente da sua. E o que é contracolônizar? É reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes. E quem é capaz de fazer isso? Nós mesmos! Só pode reeditar a trajetória do povo quilombola quem pensa na circularidade e através da cosmovisão politeísta. Não é o Boaventura de Sousa Santos, apesar de ele estar desempenhando um bom papel nesse processo. Na medida, pelo menos, em que ele diz que é preciso desmanchar o que o povo dele, o povo colonialista, fez. Isso já é de uma generosidade enorme. Pelo menos ele não está dizendo que é preciso sofisticar e fazer mais.

Ao caracterizar a ação de colonizar como o que subjuga, humilha, destrói e escraviza a matriz cultural de um povo, o autor reflete justamente sobre como a *colonialidade* ataca nossas vivências mais íntimas. Para tanto, ele aponta que o pensamento circular do povo quilombola, a coexistência das crenças em vários deuses e o entendimento de Ser a terra, é o que podem ser capazes de reeditar séculos de violência. Assim como Frantz Fanon (1968), Nego Bispo sinaliza que uma possível pista para a *descolonização do ser* (e também do saber e poder) vem de nosso próprio movimento enquanto povos que fomos colonizados. Por isso, contar nossa própria história e honrar nossas estéticas e nossas ancestralidades seguem sendo fundamentais para esse processo. É preciso vencer dia a dia no campo das ideias. Para exemplificar, complemento com o pensamento de Smith (2018, p. 40):

Por esta razão, em alguns lugares existem grandes populações de grupos não indígenas, que não obstante têm sido vítimas do colonialismo, mas que em vez de se identificarem com os colonizados que habitam os locais para os quais eles foram transferidos, o fazem com o poder imperial, com o qual mantêm relações e para com o qual albergam sentimentos de fidelidade.

Ao nomear este capítulo como *Colonialidade do ser: deixando de ser o que somos para ser o que não somos*, tive como anseio refletir justamente sobre os mecanismos que sustentam a fidelidade com o modo de vida do colonizador de tantas pessoas que sofrem diariamente o impacto da *colonialidade*. Durante esses quase três anos de pesquisa-vivência, muitas foram as explicações e desexplicações encontradas para as perguntas e inquietações aqui lançadas. Cito algumas: o entendimento de que não há capitalismo sem a hierarquização e subjugação de algumas vidas em detrimento de outras, o racismo estrutural, a exploração da natureza, silenciamentos, desigualdade de gênero e a inferiorização e/ou negação de outros modos de existência.

Diante disso, não pretendo esgotar respostas nem questões, mas fazer brotar mais perguntas que já estejam entranhadas em si mesmas, pistas que possam fissurar as estruturas da *modernidade/colonialidade*. Se a *colonialidade do ser* nos atinge subjetivamente a ponto de nós, povos colonizados, nos identificarmos com nossos algozes<sup>33</sup>, urge que a Psicologia, enquanto ciência e profissão, paute sua atuação e produção de conhecimento no reconhecimento do sofrimento causado pela ferida colonial.

Ao pensar o ponto 3 dos objetos específicos desta dissertação (colaborações das ideias descoloniais para os estudos sobre a subjetividade) inicialmente me comprometi a analisar de que maneira o pensamento descolonial pode contribuir com os estudos sobre a subjetividade. No decorrer dos anos, a ideia não se fechou na centralidade do conceito de subjetividade, como se lê neste Capítulo 2. Ao me deparar com os conceitos nas minhas próprias práticas cotidianas, seja atuando como psicóloga, professora, ou em meus núcleos de relações interpessoais, fui compreendendo que descolonizar o ser, o saber e poder, ainda que se origine em uma atitude individual, será sempre coletiva.

Nesse percurso que teci, senti e vivi esse processo de mergulho nos saberes que têm “força de fontes”, encontrei que um dos modos pelo qual tudo que li, estudei, escrevi e troquei de ideias e afetos até aqui podem ser compreendidos e praticados por meio de retomadas identitárias ancestrais e reconstruções memoriais e históricas. Ou seja, defendo que quanto mais conseguimos desfazer o caminho da identificação com o colonizador e nos reconhecemos nos nossos modos de vida que tem “cor de terra”, nos orgulhamos de nossas estéticas e cosmologias, colocamos o sujeito universal-euro-americano contra seu próprio espelho. Ao recusarmos seu modo de vida, atingimos não somente o sistema econômico-social que alimenta desigualdades, mas assumimos nossa diferença não como inferior, mas como coexistência. Não mais aceitamos que nos digam que somos o outro, ou que neguem nossa existência. Com tais medidas, o sujeito colonial é forçado a olhar pra si e lidar com seu próprio mal-estar. E tudo isso se conflui na compreensão da esfera subjetiva e seus processos constitutivos.

O Capítulo 3 se incorporou em mim. Escrevi-o em meu corpo muito antes de transcrevê-lo em palavras. Quando minha história-trajetória foi renascendo diante de mim, os

---

<sup>33</sup> Não me deterei a uma explicação mais densa sobre os processos de identificação do colonizado com o colonizador. Fanon (1968; 2008) faz uma análise bem fundamentada a respeito de tais processo. Não há uma via única para compreender o fenômeno. Neste trabalho, exercito a compreensão de como povos colonizados, principalmente racializados, são colocados como naturalmente inferiores, assim, nos tornamos “estrangeiros de nós mesmos”, o que faz com que muitos procurem se identificar e viver ao modo da branquitude e da modernidade. Além disso, cito também, no âmbito da *colonialidade do saber*, o quanto é mais fácil qualquer criança brasileira saber bem mais da história ocidental e do Cristianismo, do que da história dos povos indígenas e africanos. Se não conhecemos nossa história, e não nos reconhecemos enquanto seres dignos de uma vida possível de ser vivida sem sucumbir ao modo de vida moderno/colonial, então como romper com o colonizador?

vagalumes alumiarão intensamente os breus formados pela ausência e/ou apagamento de outras narrativas possíveis que nomeiam nossa existência. Para tanto, contei com muitas conversas cotidianas com meus familiares e amigos e também com alguns poucos registros fotográficos que me inspiraram e me ajudaram a reconstruir não somente histórias, mas abriram espaço para resgates afetivos, para curar memórias. Se a fala e a escuta são instrumentos essenciais para a atuação da/o psicóloga/o, que consigamos nomear nossas dores seculares e que nesse processo saibamos acolher e sermos acolhidas/os.



### CAPÍTULO 3. “ENTENDER É PAREDE: PROCURE SER ÁRVORE”

*“[...] Eu escrevo com o corpo. Poesia não é para compreender, mas para incorporar. Entender é parede: procure ser árvore”.*

Manuel de Barros (1998b)

Mais uma vez, Manuel de Barros (1998b) abre pistas para enxergarmos para além do que é visível materialmente. No afã de sempre traduzir e entender o mundo unicamente com a linguagem de uma escrita intelectualizada, podemos engessá-lo em parede, na contramão. Todavia, se procuramos nos expandir no caminho sensível do corpo que sente, pensa e se expressa em múltiplas linguagens, podemos nos tornar árvores. Toda árvore tem raízes ou rizomas, uma coletividade que a sustenta. A *colonialidade*, a partir da narrativa da história única, amparada no racismo, no individualismo, no consumo e na exploração da natureza tenta a todo custo desestabilizar nossas raízes, colocando, por exemplo, a história indígena e africana como exposição exótica em museus, como algo que remete sempre ao passado para que não consigamos nos identificar nem com o presente e nem com o futuro.

Smith (2018, p. 107) afirma que “o mundo indígena ainda continua sendo reduzido com a ampliação do “comércio” de seres humanos, artefatos, curiosidades, objetos de arte, espécimes e outros itens culturais que espalham nossos vestígios através do globo”. No entanto, a existência indígena resiste em meio à sufocante violência cotidiana no campo das ideias, na manutenção de tradições e rituais e na relação com a natureza. “Durante todo o período de colonização, os povos indígenas sobreviveram por causa de seu espírito imaginativo, sua habilidade para se adaptar e pensar nos problemas de uma forma não convencional” (SMITH, 2018, p. 185).

O Ocidente vê a produção indígena e/ou africana como comércio. Não há cuidado com as pessoas que produzem ou o que cada objeto/imagem significa, com a motivação do seu uso e com sua funcionalidade (SMITH, 2018). Dessa forma, o modo de ser-agir-pensar moderno-colonial-ocidental transforma nós, povos colonizados, em objeto de pesquisa para sustentar sua superioridade intelectual em eventos internacionais, fotografando nossos outros modos de vidas, nossas outras cores e para nos expor como “o outro”. Ao mesmo tempo que o colonizador precisa demarcar nossa diferença ou a própria negação de nossa existência no presente a partir de seus próprios conceitos para sustentar seus lugares de prestígio, tentam nos homogeneizar em nome da globalização e da manutenção do sistema capitalista. Questiono-me o que seria do pensamento euro-americano-acadêmico se não explorassem até hoje vidas de pessoas com outras escolhas e caminhos culturais, colocando-as como material de pesquisa. Smith (2018, p.

197) reflete que “os povos maoris identificam um paradoxo nas concepções europeias de conhecimento e pesquisa, porque embora a sociedade maori fosse considerada “primitiva”, ao mesmo tempo provia um terreno fértil para a pesquisa”. Logo, somos inferiores/primitivos no discurso da modernidade, na estética euro-americana, mas nossos modos de existência sustentam suas pesquisas.

Silvio Almeida (2019, p. 73) afirma que “as culturas negra ou indígena, por exemplo, não precisam ser eliminadas desde que seja possível tratá-las como “exóticas””. Portanto, o controle da vida do sujeito colonial perpassa pela determinação de significados e valores. Com isso, o colonizador não precisa necessariamente destruir uma cultura, mas torná-la inferior a partir de uma conceituação de mundo construída arbitrariamente.

Para ilustrar isso, rememoro um exemplo pessoal sobre como opera a dinâmica do poder no discurso da *modernidade/colonialidade* e suas consequências nas relações entre pessoas que possuem um suposto saber e as que são o objeto de pesquisa. Recordo que, aos 7 ou 8 anos de idade, um homem branco que vivia no Rio de Janeiro, conhecido da família, convenceu minha mãe a trocar a roda de tear da minha já falecida avó (tecedora de redes no sertão da região do Rio Farinha/MA) por uma “mesinha moderna” que, segundo ele, cumpriria a mesma função de apoiar os objetos da casa que estavam em cima da roda. Esse homem veio à nossa casa algumas vezes, sempre com a ideia de que precisávamos de um móvel mais moderno. Sem compreender a insistência do homem e acreditando em seu discurso, por fim, minha mãe permitiu que a roda fosse levada. Quando lembramos desse episódio juntas, minha mãe sempre se lamenta e se arrepende. O fato é que, provavelmente, a roda está até hoje sendo exposta na casa desse homem, como um objeto conseguido das mãos de uma nordestina sertaneja em troca de uma mesinha de madeira compensada que não durou 5 anos.

Narrar esse episódio me remete à ideia que vem alicerçando a construção dessa escrita. Quando temos acesso à nossa história e aprendemos sobre nosso próprio valor, reconhecemos que não é necessário se negar para caber na perspectiva de vida moderna/colonial. Almeida (2019, p. 103) afirma que “a produção de um discurso sobre o outro” foi a ancoragem para a construção do projeto nacional de branqueamento no Brasil. Assim sendo, ao passo que o discurso de superioridade branca era validado por cientistas e intelectuais, o racismo se finca como a “tecnologia de poder” que vai estruturar a sociedade. O autor aponta que a hierarquia racial se torna “racionalmente e emocionalmente” aceita, sendo possível a aniquilação de tudo que difere do padrão imposto. Em vista disso, a desconstrução desse discurso passa pela afirmação de nossas diferenças de maneira que estimule nossa autoestima. Dessa maneira,

podemos avançar para a constituição de relações respeitadas que não se sustentem na negação ou inferiorização do outro.

Minha avó da roda de tear era branca. Toda minha família materna que conheci é branca, mas eles não tiveram acesso à nenhuma narrativa sobre sua história migratória. Com pouquíssimos recursos financeiros, viviam da venda de arroz, rede de algodão e da quebra do coco babaçu. Minha avó e tias, incluindo minha mãe, quebravam coco babaçu para vender na cidade, assim como as mais velhas aprenderam a arte de tecer o algodão e tear redes com a vó. O lugar onde moravam era bem distante da cidade e de qualquer assistência à saúde e à educação formal. Minha avó faleceu aos 48 anos e, meu avô, aos 54, deixando os 11 filhos (9 mulheres e 2 homens). As irmãs mais velhas foram ajudando a criar as mais novas e, aos 10 ou 12 anos todas já estavam trabalhando em “casa de família”. Aquela história de exceção que a branquitude gosta de usar como exemplo para sustentar ideias meritocráticas. Em conversas com minha mãe e tias, todas guardam muitos relatos de como foi a vida no sertão, com tom saudoso, mas sem esquecer do quão difícil foi sobreviver ali. As mais velhas, principalmente, aprenderam muita sabedoria das folhas como tratamento para vários tipos de enfermidades. Assim, fui compondo minha história materna na construção de minha identidade. No entanto, houve o momento em que ao compreender o projeto colonial de embranquecimento, senti muita raiva e angústia. Como compreender a minha descendência de pessoas brancas que me remetiam sempre ao trauma colonial e ao racismo estruturante que marca a vida de tantas pessoas, inclusive de parte de minha família paterna?

Minha família paterna é fruto de uma relação interracial com todas as problemáticas e questões raciais envolvidas nessa dinâmica. Por muito tempo li meu avô como preto, por causa da sua cor de pele, e minha avó como branca. Meu avô era vaqueiro das terras da família de minha avó, foi assim que se conheceram e tiveram 8 filhos. Apesar de viverem mais próximos da cidade, também houve muita falta de acesso à saúde e à educação formal. Foi na dinâmica da família paterna que primeiro reconheci o racismo e só mais tarde também o reconheci na família materna. Sempre escutei que precisávamos “melhorar” a família clareando a pele de seus descendentes. Ao mesmo tempo, via como minha vó exaltava cada neto que nascia mais “limpinho” (palavra muito usada para destacar o embranquecimento da família). De outro lado, por muito tempo escutei piadas intrafamiliares sobre a estética indígena da família, mas tampouco sabia o porquê. Não havia história, logo, eu também não tinha palavras para definir a inquietação. Além do mais, era um insulto se perguntássemos se éramos descendentes de negros/as ou indígenas.

No meio dessas duas dinâmicas familiares, me ensinaram a me nomear como parda ou morena, pois não era branca como minha mãe e nem “morena” como meu pai. Nas saídas de infância com mãe e tias paternas, era sempre uma surpresa quando sabiam que eu era filha de uma mulher branca e não de uma das minhas tias. Na família materna todos souberam me diferenciar como “morena”. Para a família paterna, tinha nascido com a pele mais “limpinha”.

### **Fotografia 1 - Família paterna: avô, avó e cinco dos oito filhos**



Fonte: Acervo pessoal.

Somente quando me aproximei dos estudos étnico-raciais na graduação em Psicologia pude nomear que meu avô não era negro. Era muito mais provável que ele fosse indígena e isso explicava algumas histórias que ouvia, como exemplo, a autonominação de caboclo que meu avô dava a si e para alguns de seus amigos que viviam perto. Com isso, busquei me aprofundar nos relatos familiares para tentar tatear o que tinha sido ocultado ou apagado. Até hoje pouco consegui saber. Falar do passado dentro de famílias que o viveram de maneira penosa quase sempre é desconfortável e dolorido. No entanto, a partir de pesquisas sobre o genocídio do povo preto e indígena no Brasil e de algumas fotografias encontradas em arquivos de minha família, tenho criado algumas versões possíveis da história que nos foi roubada.

Portanto, como já sinalizado, foi ainda durante estes anos de formação em Psicologia que iniciei as inquietações para compreender o corpo desta pesquisa, me voltando também à busca por compreensão dos impactos psicossociais causados pelo racismo vividos pela minha família paterna, uma família estruturada pelo racismo intrafamiliar. Tudo que remetia a cor de pele escura era visto como feio e indesejável, desde objetos às pessoas. Desde então reparo o

quanto é difícil a construção de afetividade e de autoestima entre meus parentes e que isso aparece constantemente em minha prática clínica com pessoas que vivenciam uma realidade familiar interracial.

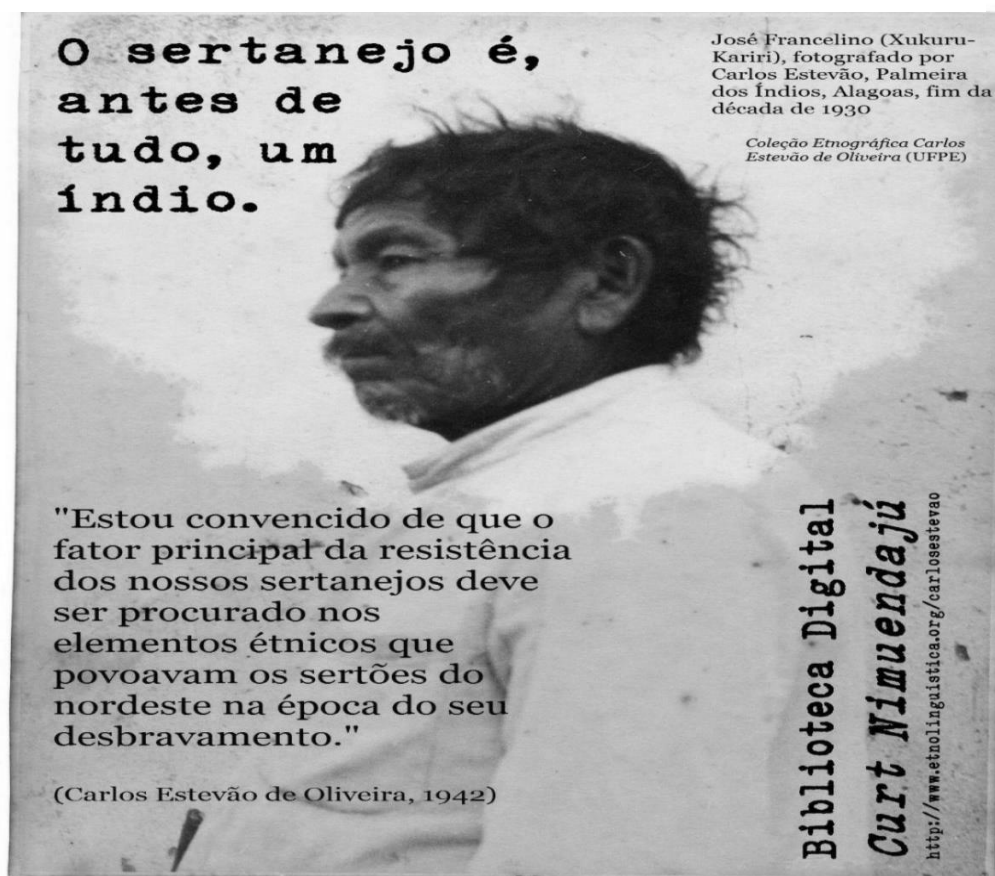
No livro *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*, organizado por Iray Carone e Maria Aparecida Bento (2014), é possível apreender o quanto nossa sociedade é modulada pelo racismo e de como este modifica nossos aspectos psicossociais. Portanto, os artigos que compõem essa obra apresentam um panorama do como a atuação da/o psicóloga/o pode e deve se fundamentar em uma perspectiva antirracista. Somente uma teoria e prática que se implica e se compromete com a derrubada da estrutura opressora e racista pode ser acolhedora com a alteridade. Fanon (2008, p. 90, grifo do autor) afirma que “a inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado*”. Ou seja, somos inferiorizados no discurso e produção de conhecimento do racista e este atravessa nossos modos de existir, por consequência, trabalhar por construções de narrativas positivas sobre a história indígena e preta passou a ser meu direcionamento de trabalho e de vida. Para tanto, precisei compreender que teoria e prática não se dissociam e a cada novo pensamento ou conhecimento, surge uma nova ação e vice-versa.

Smith (2018, p. 14) conjectura que “dentro de realidades sociais como essas, questões a respeito do imperialismo e dos efeitos da colonização podem ser vistas como meramente acadêmicas, pois a sobrevivência física é muito mais urgente”. O debate acadêmico é importante quando se propõe a modificar as estruturas opressoras. Ainda assim é um exercício que demanda tempo, muitas vezes sem nenhum ou pouco retorno financeiro (no caso da realidade brasileira). Desse modo, muitas de nós não temos o privilégio de nos dedicarmos ao debate de nossa própria realidade e a tecê-lo em palavras, sejam orais ou escritas. Trabalhar acaba sendo imprescindível para a manutenção da vida nesse sistema. É muito mais urgente lutar por comida, moradia e território do que discutir os processos de violência moderna/colonial que sofremos até hoje. Por outro lado, quando analisamos as lutas diárias por sobrevivência por meio de um olhar descolonizador, é possível aprender com e na prática, a materialidade dos trabalhos acadêmicos. Por isso, Smith (2018, p. 49) afirma que “contar nossas histórias ainda é, sim, um forte imperativo de uma poderosa forma de resistência”. Todas as vezes que cogitei em não dar continuidade a essa pesquisa fui lembrada pelos/as companheiros/as de luta sobre a importância de registrar com palavras escritas a reedição das narrativas triunfantes do pensamento euro-americano.

Sendo assim, o material que preenche estas páginas é antes de qualquer coisa, familiar, pois ao desaprender a narrativa universal da Europa como berço da civilização, me sinto cada dia mais conectada e familiarizada com histórias locais, sustentada na resistência de muita luta de povos que recusam o modo de vida moderno/colonial. Por isso mesmo é familiar quando enxerguei em mim e em minha própria família as feridas profundas que a *colonialidade* causou.

Pesquisando sobre história sertaneja no Nordeste me deparei com uma imagem no *website* da Biblioteca Digital Curt Nimuendajú que revirou minha cabeça. Trata-se de uma foto que mostra um homem vestido com uma camisa de botão, capturada por Carlos Estevão, na década de 1940. Na imagem, pode ser vista algumas informações a respeito do senhor fotografado. Seu nome era José Francelino, pertencente à etnia Xukuru-Kariri. Passei dias revisitando essa foto, refletindo sobre a semelhança entre José e Hemetério, meu avô paterno – a roupa, o cabelo, o olhar, a expressão. Para coroar minha inquietude, há uma frase em destaque: “O sertanejo é, antes de tudo, um índio”.

### Fotografia 2 – José Francelino



Fonte: Carlos Estevão de Oliveira, 1942.

Olhar essa imagem e essa frase era como olhar para um quebra-cabeça quase completo que perdeu algumas pecinhas com o tempo, mas que ainda é possível saber qual o desenho representado e que por isso você guarda as pecinhas daquela imagem faltosa, seja por ser uma boa imagem, seja pela esperança de encontrar o que se perdeu.

Trago algumas narrativas familiares reafirmando que, apesar de pessoal, espero que reverbere como reflexão coletiva. No contexto brasileiro, as questões étnico-raciais estão atravessadas em nosso cotidiano. Vidas negras e indígenas são marcados há mais de 500 anos pela violência de colonizadores brancos/as que hierarquizaram as vivências de povos diversos a partir da cor da pele e outros traços fenotípicos e culturais. Assim, como a Psicologia pode junto a pluralidade de existência desses povos e descolonizar as identidades racializadas?

Ora, se a *colonialidade* nega a existência de outros modos de ser, de outros conhecimentos e de diferentes modos de viver e perceber o mundo, falar sobre a negação das identidades que não são o padrão branco colonial no Brasil está na base para o entendimento da operacionalidade da colonização e *colonialidade* em nosso território. O processo de mestiçagem e embranquecimento da população, juntamente com o aniquilamento e negação dos conhecimentos produzidos por negras/os e indígenas, marcam profundamente nossa formação subjetiva. Compreendo que há uma operacionalização de opressões que circunscrevem e estruturam a sociedade brasileira com base no apagamento histórico das identidades étnicas e na hierarquização das raças, colocando o homem branco e toda produção que advém dele como superior. Dessa forma, ensaio que retomar às origens étnicas e memórias ancestrais é fundamental para o processo de cura da violência secular promovida pela colonização, atuando como fonte de saúde para as pessoas que sofrem cotidianamente as marcas do racismo. Além disso, percebo que o reconhecimento e pertencimento identitário é uma maneira de articulação política para combater a matriz colonial do poder.

Nesse sentido, coaduno com Mignolo (2008) ao afirmar que é necessário que compreendamos o uso da identidade em política, ainda que as chamadas políticas identitárias sejam usadas para manter, na verdade, uma aproximação ao modo de viver da identidade dominante, ou seja, a branca, patriarcal, heterossexual. Assim, o autor constrói a ideia de que para alcançarmos a desobediência epistêmica, a afirmação identitária deve se deslocar dos agenciamentos impostos pela modernidade, principalmente no que diz respeito aos binarismos e movimentos simplistas de enquadramento da vida. Assim, se você se identifica como indígena, logo, deve viver na aldeia, recusar qualquer tecnologia, ou então se você é negra/o deve ser praticante de uma religião de matriz africana e jogar capoeira. O jogo das políticas de

identidade esvazia a complexidade do emaranhado de características culturais, físicas e epistêmicas envolvidas no processo de identificação, por isso o autor enfatiza que

(...) a identidade em política é crucial para a opção descolonial, uma vez que, sem a construção de teorias políticas e a organização de ações políticas fundamentadas em identidades que foram alocadas (por exemplo, não havia índios nos continentes americanos até a chegada dos espanhóis; e não havia negros até o começo do comércio massivo de escravos no Atlântico) por discursos imperiais (nas seis línguas da modernidade europeia – inglês, francês e alemão após o Iluminismo; e italiano, espanhol e português durante o Renascimento), pode não ser possível desnaturalizar a construção racial e imperial da identidade no mundo moderno em uma economia capitalista (MIGNOLO, 2008, p. 289)

O agrupamento de inúmeros povos de etnias diferentes na categoria indígena ou negra/o evoca uma luta identitária nos termos dados pelo colonizador, por isso, a importância de não perder de vista o uso da identidade em política. É necessária a afirmação como indígena e/ou negra/o avistando o horizonte de rompimento com a imposição dessas classificações generalistas. Para tanto, precisamos nos aproximar da história contada por nós mesmos. Desse modo, a identidade na política luta por políticas públicas dentro dos termos do jogo de identidade, mas sem perder o foco em reconhecer a pluralidade étnica e linguística desse território, juntamente com a demarcação das terras originariamente indígenas.

Uma questão que me aparece nesse processo é como se reconhecer e se identificar pertencente a um povo, sendo pardo/a ou mestiço/a no Brasil – onde há todo o movimento já citado, de apagamento das memórias e histórias ancestrais dos povos negros e originários? Quais as consequências disso?

Anzaldúa (2005, p. 705), ao teorizar sobre o que chama de consciência mestiça partindo de sua própria vivência, afirma que “a personalidade dupla ou múltipla da *mestiza* (grifo da autora) é assolada por uma inquietude psíquica”. Essa agitação psíquica, tão conhecida dentro da minha realidade, me impulsiona no processo de retomada de minha própria história que, apesar de ainda ser uma constante, e que nem sempre se apresenta como descobertas positivas, foi e vem sendo construção de saúde, não apenas individual, mas coletiva. Quando sabemos de nossa história se torna muito mais difícil para o discurso dominante exercer domínio sobre nós e dizer quem somos. Finalizo o ciclo do mestrado retornando literalmente para o território que sustenta minhas inquietações e minha saúde. Portanto, ainda que metodologicamente bibliográfica e teórica, esta pesquisa se tornou ação, tomou forma e virou atitude diante da vida. Conseguir nomear muito do que aqui apresento modificou não somente minha vida, mas também daqueles com quem pude compartilhar conversas sobre íntimas



memórias ancestrais, carregadas de violência, mas também de força. Por isso, vi a necessidade de compreender o que Anzaldúa (2005, p. 714) afirma:

A luta sempre foi interior, e se dá em terrenos exteriores. Devemos adquirir consciência da nossa situação antes de podermos efetuar mudanças internas, que, por sua vez, devem preceder as mudanças na sociedade. Nada acontece no mundo “real” a menos que aconteça primeiro nas imagens em nossas mentes.

Atualmente, atuando como psicóloga clínica, escuto muitas histórias de pessoas em sofrimento psíquico por consequência do racismo, sexismo, desigualdade de gênero e não aceitação do corpo fora do que se convencionou chamar de bonito e padrão (branco e magro, por exemplo). Assim, percebo na prática que a clínica psicológica deve se pautar, independente da abordagem, no compromisso ético, social e político de considerar a importância da luta pelo reconhecimento de quem se é, pois é na afirmação da potência de vida da trajetória de cada pessoa que se torna possível promover o reconhecimento de seu valor. Por isso não há exercício clínico sem compreender que nossa sociedade é estruturada pelo racismo e que o trauma colonial atravessa nossas subjetividades.

Para que a afirmação de uma identidade étnico-racial gere saúde, autoestima, fortalecimento político para uma pessoa e, conseqüentemente, para um povo, essa deve estar fincada e alicerçada no conhecimento e no acesso às suas memórias históricas, sendo reconhecida coletivamente como produtora de seres, saberes e culturas. No Brasil, a categoria parda, atualmente, serve como indicativo, politicamente, para pessoas negras da pele clara se afirmarem e assim gerar políticas públicas para o povo preto em geral. No entanto, dentro da complexidade da temática da racialização e dos colorismos gerados pela miscigenação, tal categoria não tem dado conta de sanar o emaranhado das questões identitárias em nosso território, excluindo do debate, por exemplo, pessoas indígenas que não conseguem ter acesso à sua história e/ou são frutos de famílias interracialis e, conseqüentemente, passam por dificuldades para se identificarem enquanto indígenas tanto para si mesmos como sócio-politicamente.

Anzaldúa (2005, p. 705) se questiona “a que coletividade pertence a filha de uma mãe de pele escura?”. Referindo-se à própria história como mestiça, filha de mãe de pele escura e pai branco, Anzaldúa recebeu influências culturais múltiplas, por isso se dedica a significar e a narrar essa vivência fronteiriça no México. No Brasil, me pergunto a que coletividade pertence alguém como eu, ao nascer de uma mãe branca e um pai de pele escura? Sendo ambos, ainda

que com peles de tons diferentes, criados em perspectivas de existir no mundo ligadas ao modo do que conhecemos como sertanejo/a?

Dessa forma, vejo que o habitar existencial está em um limbo. Essa fronteira entre o ser quase algo/alguém pode ser fator de adoecimento psíquico, desarticulação política e apagamento de cultura e modos de ser. Por outro lado, essa aglutinação formada pela mestiçagem pode ser positivada no sentido de a encararmos não com uma realidade antagonica aos processos da luta antirracista e combate ao etnocídio indígena, mas como o que Luiz Antonio Simas (2019) apresenta como potência vital da encantaria que se finca em brasilidades que não representa esse estado-nação da falsa democracia racial, mas sim, àquelas que sustentam famílias indígenas, caboclas, negras e turcas em um mesmo terreiro.

Rivera Cusicanqui (2010, p. 70, tradução nossa), por exemplo, se debruça a compreender a vivência mestiça a partir do termo *ch'ixi*, uma noção originada a partir da língua e cosmologia *aymara*, que se refere a “algo que é e não é ao mesmo tempo, quer dizer, a lógica do terceiro incluído”<sup>34</sup>. Ou seja, a autora enquanto descendente de europeus e *aymaras*, se reconhece a partir de duas raízes que não se mesclam, mas coexistem. A noção de *ch'ixi* “sugere a coexistência em paralelo de múltiplas diferenças culturais que não se fundem, mas que antagonizam ou se complementam. Cada uma se reproduz a si mesma a partir da profundidade do passado e se relaciona com as outras de forma contenciosa”<sup>35</sup> (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 71, tradução nossa). À vista disso, Anzaldúa (2005, p. 707) também aborda, em sua teoria acerca da criação de um terceiro elemento, a expressão da vida de pessoas que nascem nesse limbo:

Ao tentar elaborar uma síntese, o *self* adiciona um terceiro elemento que é maior do que a soma de suas partes separadas. Esse terceiro elemento é uma nova consciência – uma consciência *mestiza* – e, apesar de ser uma fonte de dor intensa, sua energia provém de um movimento criativo contínuo que segue quebrando o aspecto unitário de cada novo paradigma.

A partir do pensamento das autoras, conjeturo que a retomada ancestral, apesar de falar sobre a vivência de cada um, tem efeito coletivo. O indígena Miguel Kwarahy (2020) expressou que “cada vez que um parente fizer uma retomada, uma caravela afunda”<sup>36</sup>. Posto isso, reflito que a metáfora de afundar caravelas por meio da retomada identitária quebra a lógica da

<sup>34</sup> “algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluído” (original).

<sup>35</sup> “plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa” (original).

<sup>36</sup> Declaração postada em 20 de setembro de 2020 na página da Associação Wyka Kwara no Instagram: @wykakwara.

*colonialidade* uma vez que sustentar a identificação com existências que não sejam as impostas pelo homem branco é também compreender e vivenciar suas cosmologias que, conseqüentemente, destoam da hegemônica colonial. Ressalto que não perco de vista que o racismo sabe bem escolher os corpos que atinge todos os dias e que uma das armadilhas da autoidentificação é justamente a apropriação de muitas pessoas tentando se eximir de sua própria branquitude.

A branquitude delimita o que é aceito, belo e bom, marginalizando manifestações religiosas afro-brasileiras e indígenas, apropriando culturalmente adereços indígenas como fantasia, utilizando dos conhecimentos sobre processos de saúde desses povos como produto comercializado entre brancos. Ao se colocar sempre como ponto de partida e referência, a branquitude mantém o movimento de visibilização a partir de si mesma quando se interessa pela capoeira, pelo candomblé e pela medicina da floresta como a *Ayahuasca*. Nesses processos, práticas indígenas e pretas passam a ser aceitas quando convém para a parcela dominante. Anzaldúa (2005, p. 714) reflete que

[...] todo o seu povo [branco] nos fere quando nos rejeita. A rejeição nos destitui de valor-próprio; nossa vulnerabilidade nos expõe à humilhação. A falta que vocês percebem é de nossa identidade inata. Ficamos envergonhadas/os de precisarmos da sua aprovação, de precisarmos da sua aceitação. Não podemos mais camuflar nossas necessidades, não podemos mais deixar que defesas e cercas cresçam ao nosso redor. Não podemos mais nos retirar. (...) Aqui estamos, sem armas e de braços abertos, trazendo apenas nossa mágica. Vamos tentar da nossa maneira, da maneira *mestiza* da maneira chicana, da maneira da mulher.

Ao afirmar a consciência mestiça a autora recusa o modo de vida da branquitude, mas também o encara de frente, fazendo com que o branco que rejeita outras existências se enxergue dentro da própria mazela que criou e que ainda sustenta. O projeto do modo de vida moderno/colonial suga a potência da diversidade de outros modos de existir. Assim, elaborar a dor do apagamento e violência colonial é um processo que, ainda que doloroso, é necessário para a travessia e reconhecimento de nossa própria história. Isso no auxilia a firmar a positividade política, ética e estética da pluralidade da mestiçagem, assim, nós, filhas/os dos pardismos entre brancos e indígenas, pretos e indígenas, brancos e pretos, podemos celebrar nossas existências sem precisar ansiar pelo modo de vida da branquitude.

Por isso sei que, na angústia da violenta mestiçagem forçada no que hoje conhecemos como Brasil, o povo sertanejo me pariu debaixo da quentura do cerrado. É nesse território e como essas pessoas que aprendo sobre as urgências para lidar com a manutenção da vida em meio à exploração da natureza e às desigualdades socioeconômicas. Do outro lado, é na

academia que aprendo sobre as urgências para firmamos uma virada epistêmica que recontre nossa história a partir de nós. Neste momento, me vejo coexistindo entre alguns mundos, aceitando a caneta e a enxada e as contradições que me acompanham. Compartilho da ideia de Anzaldúa (2005, p. 707) ao apontar que

O trabalho da consciência *mestiza* é o de desmontar a dualidade sujeito–objeto que a mantém prisioneira, e o de mostrar na carne e através de imagens no seu trabalho como a dualidade pode ser transcendida. A resposta para o problema entre a raça branca e a de cor, entre homens e mulheres, reside na cicatrização da divisão que se origina nos próprios fundamentos de nossas vidas, nossa cultura, nossas línguas, nossos pensamentos. Extirpar de forma massiva qualquer pensamento dualista no indivíduo e na consciência coletiva representa o início de uma longa luta, que poderá, com a melhor das esperanças, trazer o fim do estupro, da violência, da guerra.

Quando lidamos com um mundo compartimentado em que cada sujeito deve encontrar uma única definição, um único pensamento e seguir uma única maneira de viver, se torna difícil imaginar possibilidades de viver em pluralidade. Para lidar com questões complexas precisamos reconhecer que o exercício de respostas, reedições e modificações de nosso imaginário é também tarefa complexa. O jogo das políticas identitárias esfumaça esse enredamento numa pretensão de pureza, simplificando alguns debates em torno de caixinhas de características. Assim, quem dita as regras continua sendo o poder dominante colonial/moderno.

Atualmente, compreendo que não preciso negar os fragmentos brancos que me compõem, mas que preciso lutar por reparação histórica e mudanças epistemológicas para enfrentar e decompor um sistema estruturalmente racista. Anzaldúa (2005, p. 708) sinaliza que será em nossa própria carne que a (r)evolução resolverá o choque de culturas. Choque é uma boa palavra para dar conta da vivência fronteiriça a qual inclui eu e tantas outras que nasceram nesse território, criada por duas famílias sertanejas que lidam com a natureza e com a vida de maneira semelhante, mas que em seu interior as relações são totalmente distintas. Uma com a tranquilidade de não pensar sobre diferença racial entre os seus, outra com marcas profundas de racismo.

Existe um modo de ser sertanejo que atravessa pessoas de todas as cores que habitam e vivem no/do campo. Mas a violência histórica colonial pesa e incide principalmente sobre os corpos de cor. Usar a identidade em política é permitir o resgate das memórias ancestrais e da autoestima de pessoas que não sabem ou recusam sua origem indígena e/ou negra. A escolha por se afastar dessas origens pode ser lida como um mecanismo de defesa numa sociedade que, literalmente, mata e exclui pessoas não brancas. Nesses anos de negação e violência colonial,

o viver sertanejo, caboclo e campesino, de fato acaba tomando forma como uma espécie de terceiro incluído.

Sabemos que etnias indígenas inteiras foram dizimadas, então como reconstruir essa retomada? Se aproximar da luta coletiva indígena, fazendo o caminho de volta para resgatar sua ancestralidade é uma vida. Mas para quem isso não é uma opção quando não se há nenhuma pista de etnia, de territorialidade? Vejo como possibilidade criar a própria narrativa positiva, seja como cabocla, ribeirinha, sertaneja ou mestiça, narrativas que se deslocam das expectativas da branquitude e que incluem a pluralidade das vivências.

Smith (2018, p. 67) enfatizou que “um mundo compartimentalizado pode ser melhor definido e medido” e as consequências que isso pode gerar estão na homogeneização da nomeação de experiências diferentes para cada sujeito e/ou grupo, deturpação de papéis de gênero, apagamento de uma variedade de cosmologias, perda da diversidade e integralidade de sentir e pensar o mundo.

Portanto, ao refletir sobre todo esse processo, retomo ao diálogo com minha história, pois um dos caminhos de possíveis respostas para questões que descrevo está no combate aos impactos da *colonialidade* na construção do ser. Para isso, é preciso que rompamos com os binarismos do pensamento, evitando sistemas de monoculturas, como sinaliza a psicóloga guarani Geni Núñez (2021, p. 02):

Nessas monoculturas um dos eixos centrais é o pressuposto da não concomitância: só um deus seria verdadeiro, só um amor seria legítimo, apenas uma sexualidade a ser escolhida, apenas um plantio na terra e assim por diante. Esse modo unívoco de existir só consegue se positivar na negatização de outros seres, operando através de uma lógica parasitária. Nela, humano seria a negação do animal, civilizado a negação do selvagem, além de não haver concomitâncias: nunca azul e rosa, masculino e feminino, humano e animal ao mesmo tempo.

No tópico seguinte narrarei com algumas imagens e memórias a prática de desaprender essa monocultura do pensamento, situando a importância da prática psicológica na escuta e acolhimento das feridas causadas pela violência colonial, pois essa, como afirma Núñez (2021, p. 01), “tem atingido múltiplas esferas da vida, desde a exploração das terras, matança dos rios, extinção de múltiplas espécies até à exploração do território-corpo que somos”.

### **3.1 “A ciência da abêia, da aranha e a minha muita gente desconhece”**

Ao escutar a canção *Na asa do vento* composta por João do Vale e Luiz Vieira em 1958, além de me causar memórias afetivas do sertão, ela me ensina sobre a pluralidade do

conhecimento. Sabendo que cada ser vivo tem sua importância e sua sabedoria, o respeito se torna orgânico. Recordo de tantos ensinamentos que aprendi com tanta gente sem estudo institucionalizado, coisas que muita gente com formação acadêmica desconhece, ciências que não estão escritas, pois carecem de observar a terra e escutar o ar.

Quando meu pai decidiu por retornar à roça, eu o incentivei a partir da compreensão que voltar a plantar naquela terra honraria não somente a memória de meu avô, mas de nossa própria vida e relação de respeito com a natureza. Não romantizo o trabalho na roça, é duro e não é à toa a frase que abre esse trabalho: “a caneta pesa menos que a enxada”. Deveríamos dar muito mais apoio aos pequenos agricultores, aos quilombos, aldeias e assentamentos, mas não focarei nesse debate, ainda que seja também muito urgente. Trago esse exemplo para dizer que dentro da concepção de crescimento que nos ensinam, trabalhar na roça é visto como algo menor. Quando o crescer ou “ser alguém na vida” se torna sinônimo de poder econômico, nossas singularidades são esvaziadas para atender aos interesses do mercado. Kopenawa e Albert (2015, p. 75-76) relatam que “o pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumaçadas e obscuras. O caminho de sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso. Eles não conhecem de fato as coisas da floresta.” O entendimento do crescimento vinculado ao capital não só nega a riqueza do processo de amadurecimento de aprender a bem viver, como também impossibilita que criemos uma relação saudável com a natureza, pois essa também se torna negócio.

### **Fotografia 3 - Pai plantando uma muda de jabuticaba**



Fonte: Acervo pessoal.

Smith (2018, p. 47) afirma que “o dia a dia das pessoas “simples” e das mulheres não se tornou uma preocupação da história senão muito recentemente”. Ao escolher utilizar narrativas familiares para compor esta dissertação, estive sempre com o questionamento de como essa transformação do cotidiano da vida de pessoas que vivem fora do padrão moderno-colonial em temáticas de pesquisa também pode se tornar uma armadilha. Que afã movimenta tantas/os pesquisadoras/es acadêmicas/os e audiovisual a se dedicarem em documentar esse cotidiano: desejo de transformação e registro histórico ou desejo narcísico e de romantização de outros modos de existência?

Diante dessa armadilha, vejo como estratégia o que já foi apontado em páginas anteriores, que possamos contar nossa história a partir de nós mesmos. Dentro das críticas metodológicas, muito se fala de uma impossibilidade ou invalidação de pesquisa quando a/o pesquisador/a é também participante do local/grupo que pesquisa sob risco de observações e discussões com uma carga de pessoalidade e afetividade que alteraria os resultados. Dentro desse dilema, que também é válido, penso que deveríamos nos debruçar mais em debates sobre ética e de que como nesses casos é a posição ética quem deve guiar nossas condutas. O pensamento europeu se fincou como universal a partir de uma perspectiva autorreferente que ocultou e/ou apagou outras epistemologias. Assim, numa perspectiva descolonial, a pesquisa deve justamente se manter no horizonte ético do diálogo, respeitando e coexistindo com outras produções de vida, evitando a dualidade sujeito-objeto.

A Psicologia enquanto ciência formal perde ao se afastar ou não reconhecer outros conhecimentos a respeito dos processos de saúde. Assim, o racismo, por exemplo, não deveria ser uma agenda de luta momentânea para essa ciência, mas sim a base de análise para compreender a complexidade das marcas coloniais que incidem cotidianamente nos corpos de pessoas racializadas. Se vivemos numa sociedade que inibe nossos corpos e modos de vida, certamente, os conflitos psíquicos se tornam um marcador de saúde para as pessoas a quem não são permitidas serem quem são. Nesse sentido, Fanon (2008, p. 58) nos apresenta justamente que, no plano psicológico, a imposição do modelo de família europeia-patriarcal é base para o desenvolvimento de tantos casos neuróticos que chegam aos nossos consultórios:

Toda experiência, sobretudo quando ela se revela infecunda, deve entrar na composição do real, e, por esse meio, ocupar um lugar na reestruturação desse real. Isto quer dizer que, com suas taras, seus fracassos, seus vícios, a família europeia, patriarcal, em relação estreita com a sociedade que conhecemos, produz cerca de três décimos de neuróticos. Trata-se, apoiando em dados psicanalíticos, sociológicos e políticos, de edificar um novo meio familiar susceptível de diminuir ou mesmo eliminar detritos, no sentido anti-social do termo.

Se alimentamos nossa economia psíquica com a negação de nossa própria existência e do nosso valor, o que nos sobra é uma psiquê defensiva com seus mecanismos de defesa que irão acolher e projetar a única possibilidade de vida que nos ensinam como viável: a branca, patriarcal, moderna, capitalista. Essa dinâmica acaba se tornando conflituosa em sua essência. Diante desses impasses, Smith (2018, p. 173) aponta uma estratégia de promoção de saúde em sua comunidade:

Conectar as crianças às suas terras e às suas genealogias mediante esse processo é também parte de um amplo projeto de saúde desenvolvido para encorajar jovens mães maoris a cuidar melhor de si próprias e de seus filhos, por meio de forte apoio cultural. Conectar está relacionado a questões de identidade e lugar, a relações espirituais e ao bem-estar da comunidade.

Ver como conhecimento legítimo a ciência da ‘abêia’, do tecer da aranha, da construção de um ninho de pássaro, da garrafada de uma anciã é proporcionar conexões outras que não estão dentro da lógica mecanicista ou capitalizada da vida. Este território que hoje conhecemos como nordeste brasileiro está cheio de histórias de mulheres e homens fortes que lutam até hoje para preservar seus modos de vida. Gente que, em sua maioria, carrega o trauma colonial de ter que recusar sua ancestralidade indígena e/ou africana, e que para sobreviver precisaram se identificar com o que é aceito pela ideologia da branquitude. Processos de subjetivação cruéis que causam sofrimento psíquico. Num mundo em que o ideal da branquitude (em pele e pensamento) ainda perdura, negar quem se é para se aproximar desse ideal acaba sendo um imperativo violento para se manter viva/o.

Ao retornar para minha cidade pude passar mais dias conversando com minha tia Nízia, irmã do meu avô paterno. Fiz algumas filmagens e fotografias enquanto ela me ensinava a plantar algumas de suas flores e contava alguns casos de como sua família tinha chegado para a região onde hoje vivemos. A temática racial era frequentemente presente sempre que falava de seus netos e bisnetos, destacando a cor deles, se mais “limpinhos” ou mais “escurinhos”. Não comentava sobre nada que pudesse indicar um passado indígena, sempre se referindo aos termos *vaqueiros*, *agricultor* ou *sertanejo*. Nessas conversas, pude pela primeira vez conhecer o rosto de dona Leocádia, mãe de meu avô, em uma foto 3x4 de uma carteirinha do sindicato rural, o que me remeteu novamente à imagem de José Xukuru-Kariri.



**Fotografia 4 - Carteira de membro do Sindicato Rural de Carolina de minha bisavó Leocádia**



Fonte: Acervo pessoal.

No projeto de branqueamento nacional, se oculta indígenas e pretos e nascem outros grupos identitários como povos tradicionais do campo, sertanejo, ribeirinho, caiçaras, dentre outros. Estratégias de sobrevivência que podem ser lidas como resistência à violência colonial. Nesse sentido, afirma Anzaldúa (2005, p. 708):

(...) como o milho, a *mestiza* é um produto híbrido, desenhado para sobreviver nas mais variadas condições. Como uma espiga de milho – um órgão feminino produtor de semente – a *mestiza* (grifo da autora) é tenaz, firmemente amarrada às cascas de sua cultura. Agarra-se ao sabugo como os grãos; com caules grossos e raízes fortes, ela se prende à terra – ela sobreviverá à encruzilhada.

A discussão sobre a identificação das/os filhas/os dos pardismos/mestiçagem no Brasil deve dar conta de múltiplas composições e complexidades. Por exemplo, muito se discute sobre o termo afro-indígena, por se tratar de um etnocídio, já que oculta a etnia indígena do sujeito. Modificar o termo pode ser uma saída no campo das políticas públicas. No entanto, no campo existencial, uma pessoa que nasce de um relacionamento entre negro e indígena pode se sentir confortável ao se identificar como pertencente a dois lugares ou mais.

Tal pensamento retoma à questão sobre o uso das identidades. No contexto histórico que estamos, vejo como primeiro passo o rompimento com a lógica moderna/colonial a partir

do conhecimento de nossa própria história. Se temos políticas públicas de reparação para negros e indígenas, que no momento de luta a pessoa se identifique com um desses lugares, mas que continue pelas bordas a luta pela legitimação de um mundo sem fronteiras, em que coexistam diversidades étnicas. Para Anzaldúa (2005, p. 706), é da ambivalência da experiência de ser mestiça que pode surgir outras respostas:

Aprender a ser uma índia na cultura mexicana, a ser mexicana de um ponto de vista anglo-americano. Aprender a equilibrar as culturas. Tem uma personalidade plural, opera em um modo pluralístico – nada é posto de lado, o bom, o ruim e o feio, nada é rejeitado, nada abandonado. Não apenas sustenta contradições como também transforma a ambivalência em uma outra coisa.

Trabalhar para que haja um movimento de positivação e reconhecimentos de identidades para além das regras da branquitude é apresentar possibilidades de vida para sujeitos que vivem a experiência de estar no limbo do “nem tão branco, nem tão negro, nem tão indígena”. Além do mais, acredito que as retomadas identitárias, quando feitas e articuladas no horizonte descolonial e anticolonial, geram força para sanar a *colonialidade do ser*. Dessa maneira, é possível pensarmos em Psicologias que se originam e se sustentam a partir de conceitos de saúde diversos e, conseqüentemente, que consigam escutar genuinamente territórios e existências plurais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: IMAGINAR FUTUROS

*“Quando meus olhos estão sujos de civilização, cresce por dentro deles um desejo de árvores e aves”.* (Manuel de Barros, 1997)

Tomar consciência e me aprofundar em tudo que envolve o conceito de *colonialidade* bem como lidar com os conflitos da produtividade acadêmica e da escrita e da discussão identitária foram processos difíceis. Diante de toda a abertura de caminhos que de fato este trabalho me proporcionou e ainda tem proporcionado, desde a relação comigo mesma, com outras pessoas e minha relação com a Psicologia, compreendi que um dos principais ensinamentos do que hoje é nomeado como descolonialidade/anticolonial/contracolonial tem sido as transformações práticas, como se o conceito fosse mais palpável, oral e corporal, do que escrito. Ainda que a escrita também tenha corpo e ação, quando se trata de escrever sobre descolonização, a inscrição vem do corpo para o papel mutuamente em um processo simbiótico. De tal modo, esta pesquisa proporcionou a compreensão de que nós, psicólogas/os, interessadas/os e endereçadas/os no processo de luta anticolonial, precisamos estar atentas/os ao nosso fazer e atitude diante dos contextos e realidades por nós vivenciadas. Lidar com a dissolução da *colonialidade* está na forma como escrevemos o cotidiano de nossa prática na clínica, nas escolas, no SUAS, SUS e em outros locais de atuação.

Modificar a estrutura perpassa, por exemplo, pela modificação do currículo-base da Psicologia – descentralizando o conhecimento eurocêntrico, dando espaço para outras epistemologias locais –, contratação de professoras/es com diversidade étnica e de gênero, luta por políticas públicas de reparação ao acesso à educação, saúde, território e moradia da população indígena e negra do país. Para tanto, é importante que cada vez mais trabalhos sejam produzidos no âmbito da Psicologia para a compreensão do sofrimento psíquico causado pelo impacto de séculos de racismo e exploração colonial. Como sinaliza a cartilha do CRP-PR (2016, p. 23) “conseguimos apontar que o racismo é fruto de um regime colonial embasado no medo e, por isso, sedimentou suas relações intersubjetivas pela violência sobre os despossuídos (africanos, indígenas e ciganos)”. Devido a isso fundamentei esta dissertação no horizonte da compreensão de que urge a necessidade de uma virada de atitude na produção de conhecimento das ciências psicológicas

Muitas vezes imaginei que não conseguiria sustentar esse “lugar acadêmico”, que meu modo de ser conflitava com o que se é esperado de uma pesquisadora e psicóloga. Logo, como apontei no Capítulo 3, esta pesquisa também atravessou minha personalidade, compreendendo

que escrever sobre *colonialidade* é dar conta do meu lugar no mundo e de visibilizar noções de ser que estão para além do curso esperado pela modernidade. A construção de Psicologias que acessem territórios plurais de existências está necessariamente ligada à compreensão de não há uma única forma de atuar no mundo. Assim, construir práticas libertadoras está na modificação do pensamento que quer a todo custo homogeneizar e envergonhar outros modos de existir. Que sertanejos, quilombolas, indígenas e ribeirinhos celebrem suas existências diferentes com condições reais de viver dignamente, uma vez que a sustentação da modernidade capitalista está na exploração desses povos e seus territórios.

Quando Rivera Cusicanqui (2010) narra que os povos indígenas praticam a descolonização no presente, mas vislumbrando que ela também está no futuro, a autora sinaliza que o caminho para descolonizar é muito mais prático do que representativo em teoria, ou seja, a descolonialidade está acontecendo, já aconteceu e vai acontecer – e sabemos que vai ser e é com muita luta. É preciso firmeza, transformação profunda consigo mesma/o, com o/a próximo/a e com a natureza. *Passos de base*, assim como se fala em letramento racial. Penso então que precisamos de um letramento anticolonial e anticapitalista.

Para tanto, abordei no Capítulo 1 os principais conceitos que direcionam o pensamento descolonial, fazendo conexões com o próprio desenvolvimento da ciência psicológica. Para isso, as autoras e autores que utilizei são majoritariamente “latino-americanas/os”. Com o mapeamento nas plataformas de busca de produção científica, encontrei 41 produções entre os anos 2019 e 2020 (em espanhol e português) que utilizaram uma abordagem decolonial/descolonial para fundamentar diferentes temáticas em Psicologia. Com a leitura dos trabalhos pude concluir que ainda se faz necessário o investimento em mais pesquisas que envolvam a temática dos impactos psicossociais da violência colonial nos povos colonizados.

A compreensão histórica de que existem outras epistemologias, ontologias e estéticas para além do pensamento euro-americano possibilita a ampliação da noção de cuidado e escuta em Psicologia, permitindo o próprio avanço da ciência. Diante disso, apresentei principalmente os pensamentos indígenas como possibilidade de aprendermos a sermos profissionais mais sensíveis a outros territórios existenciais. Viradas epistêmicas a partir do conhecimento histórico contado por nós, povos colonizados, oportuniza a visibilidade de Psicologias que foram ou são ocultadas pelo pensamento hegemônico.

Ao discorrer sobre as contribuições da ideia de *colonialidade do ser* para a Psicologia, no Capítulo 2 desenvolvi a fundamentação de que compreender a modernidade como *colonialidade* nos auxilia a encarar o processo de formação de subjetividade de povos inferiorizados pela concepção racial da branquitude como base de análise para conflitos

psíquicos não somente individuais como coletivos. Aponto como medidas para descolonizar o ser o conhecimento e a afirmação de narrativas que resgatem a autoestima do povo preto e indígena.

No Capítulo 3, primeiramente, tive como objetivo analisar de que maneira o pensamento de(s)colonial poderia contribuir com os estudos sobre a subjetividade. Com o encontro com autoras como Linda Smith, Glória Anzaldúa, Geni Nùnez e Silvia Rivera Cusicanqui, e autores como Nego Bispo e Frantz Fanon, trouxe para esse capítulo a discussão sobre mestiçagem e as questões de identificação no Brasil. Essa foi a maneira que encontrei de exemplificar a complexidade do atravessamento no campo subjetivo causado pela *colonialidade* e suas variadas formas. Também apresentei elementos de minha própria vivência fronteiriça em diálogo com as autoras.

Ressalto que o escritor Manoel de Barros foi um acalanto nesta caminhada, possibilitando nomear as coisas tão difíceis de descrever. O sensível custa ser representado, e nada melhor do que o representar com poesia. Algumas coisas não carecem de explicação. A ciência é necessária, factual, mas o encantamento das coisas indizíveis que a palavra não alcança nomear é necessário para mantermos pulsão de vida mesmo em tempos duros como os atuais.

Assim sendo, pensar a *de(s)colonialidade* na Psicologia é criar novas possibilidades de pensamento e práticas contra-hegemônicas. Por exemplo, é possível usar o lugar de saber da Psicologia para despatologizar e reduzir o sofrimento psíquico a partir de novas multiplicidades de entender o mundo, promovendo a emancipação social e a libertação dos povos colonizados. Reafirmo que o encontro entre Psicologia e *de(s)colonialidade* promove a problematização não somente de estilos de vida produzidos a partir do padrão colonial de poder, mas questiona também a aliança e as filiações teóricas que as ciências estabelecem com a epistemologia tradicional eurocêntrica/americana. Dessa forma, coloca a própria prática e teoria da Psicologia diante de si mesma, refletindo sobre influências e impactos de uma base epistemológica que se pretende universal e acaba excluindo as diversidades de vida. O encontro com a *de(s)colonialidade* possibilita o desvelar de modos de conhecimentos de múltiplas territorialidades.

Muitas perguntas lançadas durante as páginas deste trabalho podem ter ficado sem respostas. No entanto, espero que as mesmas possam ressoar em que se interessar por se dedicarem à construção de uma Psicologia que escuta a diversidade dos territórios existenciais. A luta anticolonial se dá na recusa do ideal de vida do colonizador. Que possamos viver e

celebrar nossas estéticas, nossa autoestima, nossas cosmologias e nossos modos de perceber-sentir-pensar o mundo.

## REFERÊNCIAS

ALBAN ACHINTE, Adolfo. De la resistencia a la re-existencia: hacia una práxis decolonial del ser. In: \_\_\_\_\_. **Práticas creativas de re-existencia basadas em lugar: más allá del arte...** el mundo de lo sensible. Buenos Aires: Del Signo, 2017. p. 13-25.

ALMEIDA, S. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

ANZALDÚA, G. **Falando em línguas**: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo. Trad. Édina de Marco. Revista Estudos Feministas, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>  
Acesso em: 05 mai. 2020.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política** (Impresso), v. 2, p. 89-117, 2013.

BARROS, M. **O Guardador de Águas**. São Paulo: Art Editora, 1989.

\_\_\_\_\_. **Livro de pré-coisas**: roteiro para uma excursão poética no Pantanal. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.

\_\_\_\_\_. **Retrato do artista quando coisa**. Record, Rio de Janeiro, 1998a

\_\_\_\_\_. **Arranjos para assobio**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998b

\_\_\_\_\_. **O livro das ignoranças**. Rio de Janeiro : Alfabeta, 2016.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em educação). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>  
Acesso em: 18 jan. 2010.

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

CARVALHO, Rejane N. **Kanhgang êg my há**: para uma Psicologia Kaingang. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/212727>  
Acesso em: 02 ago. 2020.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, p.169-186.

Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html>  
Acesso em: 16 jul. 2020.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Resolução CFP nº 018/2002**, de 19 de dezembro de 2002. Brasília, DF, 2002.

Disponível em: [https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2002/12/resolucao2002\\_18.PDF](https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2002/12/resolucao2002_18.PDF)  
Acesso em: 15 jul. 2020.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Código de Ética Profissional dos Psicólogos**. Brasília, 2005.

Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf>

Acesso em: 15 jul. 2020.

DUSSEL, Enrique. **1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad**. La paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores, 1994.

Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>

Acesso em: 20 jan. 2020.

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

\_\_\_\_\_. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Arthur Arruda Leal. O múltiplo surgimento da Psicologia In: JACÓ-VILELA, Ana Maria; FERREIRA, Arthur A. L.; PORTUGAL, Francisco T. (Org.). **História da psicologia: rumos e percursos**. Rio de Janeiro: Nau Ed., 2015, p. 19-51.

GERHARDT, Tatiana E. et al. Estrutura do projeto de pesquisa. In: GERHARDT, T. E.; SILVEIRA, D. T. (Orgs.) **Métodos de pesquisa**. Universidade Aberta do Brasil -UAB/UFRGS e Curso de Graduação Tecnológica – Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural da SEAD/UFRGS. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Diálogos: Desafios para a decolonialidade**. [Entrevista cedida a] Jaider Esbell. **Canal UnB TV**, Brasília, jul. 2019.

Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=qFZki\\_sr6ws](https://www.youtube.com/watch?v=qFZki_sr6ws)

Acesso: maio de 2020.

LAURENTI, C. & LOPES, C. E. Metodologia da pesquisa conceitual em Psicologia. In: LAURENTEI, C., LOPES, C.E. & ARAÚJO, S de F. **Pesquisa Teórica em Psicologia: aspectos filosóficos e metodológicos**. São Paulo: Hogrefe CETEPP, 2016.

LÉON ROMERO, Luis Eduardo; PÉREZ GIL, Paola Andrea. Reflexiones ancestrales para la psicología en Colombia: Un debate comunal y comunero. **Perseitas**, [S.l.], v. 8, p. 254-274, apr. 2020.

Disponível em: <https://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/article/view/3315>

Acesso em: 30 ago. 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto**. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (orgs.).



El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

Disponível em: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>

Acesso em: 22 nov. 2019.

\_\_\_\_\_. Analítica da *colonialidade* e da *decolonialidade*: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOQUEL, Ramón; MALDONALDO-TORRES, Nelson (Orgs.) **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019, p. 27-53.

MASSIMI, Marina. Ideias psicológicas na cultura luso-brasileira do século XVI ao século XVIII. In: JACÓ-VILELA, Ana Maria; FERREIRA, Arthur A. L.; PORTUGAL, Francisco T. (org.). **História da psicologia**: rumos e percursos. Rio de Janeiro: Nau Ed., 2015, p. 75-83.

MEDINA HUERTA, Erandi. Mintsita Ka Tsipekua: El Corazón Y La Vida. Apuntes Hacia Una Psicología P'urhépecha. **Revista Teoría Y Crítica De La Psicología**, 10, 2018, p. 235-253. Disponível em: <http://teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/228/199>

Acesso em: 12 ago. 2020.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / projetos globais: colonialidade**, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. **Desobediência epistêmica**: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF. Dossiê: Literatura, língua e identidade. n. 34, 2008, p. 287-324.

Disponível em:

[http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia\\_epistemica\\_mignolo.pdf](http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf)

Acesso em: 14 jan. 2020.

\_\_\_\_\_. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Del Signo, 2010.

Disponível em: <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/mignolo-walter-desobediencia-epistc3a9mica-buenos-aires-ediciones-del-signo-2010.pdf>

Acesso em: 23 mar. 2020.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: PALERMO, Z. & QUINTERO, P. (Org.) **Aníbal Quijano**: textos de fundación. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2014, p. 7-9.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: PALERMO, Z. (org.). **Des/decolonizar la universidad**. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2015, p. 7-14.

\_\_\_\_\_. *Colonialidade*: o lado mais escuro da modernidade. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 32, n. 94, e329402, 2017.

Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69092017000200507&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092017000200507&lng=en&nrm=iso)

Acesso em: 23 fev. 2020.

NOBLES, Wade. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa. (Org.) **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 277-298.

NOGUEIRA, Simone Gibran. **Psicologia crítica africana e descolonização da vida na prática da capoeira Angola**. 2013. 236 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

Disponível em:

<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/17017/1/Simone%20Gibran%20Nogueira.pdf>

Acesso em: 07 out. 2019.

NOGUEIRA, Simone G, GUZZO, Raquel. Psicologia Africana: Diálogos com o Sul Global. **Revista Brasileira de Estudos Africanos**. e-ISSN 2448-3923, ISSN 2448-3907, v.1, n.2, Jul./Dez. 2016, p.197-218.

Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/rbea/article/view/66828/40027>

Acesso em: 07 out. 2019.

NÚÑEZ, Geni. **Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário**. ClimaCom – Diante dos Negacionismos [online], Campinas, ano 8, n. 21.

novembro 2021. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/monoculturas-do-pensamento/>. Acesso em: 10 dez 2021.

ORTIZ OCAÑA, A., ARIAS LÓPEZ, M. I., PEDROZO CONEDO, Z. Metodología ‘otra’ en la investigación social, humana y educativa. El hacer decolonial como proceso decolonizante. **Revista 21 FAIA**. v. 7, n. 30, 2018, p. 172-200.

Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6575303>

Acesso em 25 ago. 2019.

PABLO PUENTES, Juan. La investigación decolonial y sus limites. **Revista Analéctica**, nº 3, 2014, p. 1-11.

Disponível em: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/45208>

Acesso em: 02 set. 2019.

PINTO LORIA, María De Lourdes et al. Psicología y decolonialidad: giro de-colonial para estudiar la identidad en escuelas y comunidades mayas. **Quaderns de Psicologia**, [S.l.], v. 18, n. 3, p. 83-94, nov. 2016. ISSN 2014-4520.

Disponível em: <https://www.quadernsdepsicologia.cat/article/view/v18-n3%E2%80%93pinto-garcia-rodriguez-et-al>

Acesso em: 18 jan. 2020.

PRADO FILHO, Kleber; MARTINS, Simone. A subjetividade como objeto da(s) psicologia(s). **Psicologia e Sociedade**, Porto Alegre, v. 19, n. 3, dez. 2007, p. 14-19.

Disponível em:

<http://www.redalyc.org/pdf/3093/309326376003.pdf>

Acesso em: 11 ago. 2019.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y modernidad/racionalidad**. En Perú Indígena, vol. 13, nº 29, Instituto Indigenista, Lima, 1992.

Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>

Acesso em: 30 jul. 2019.

\_\_\_\_\_. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-**

americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005. p. 117-142.

Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html>

Acesso em: 16 jul. 2020.

\_\_\_\_\_. *Colonialidade* do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do Sul**. 2009, p. 73-119.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa**. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia; FEDERICI, Silvia. **Conversatorio Silvia Rivera Cusicanqui y Silvia Federici**. FIL Zócalo CDMX 14-Oct-18, 2018.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ujiSiDEBaFQ>

Acesso: 13 ago. 2020.

SANTOS, Antonio Bispo. **Somos da terra**. Piseagrama, Belo Horizonte, n. 12, 2018, p. 44-51. Disponível em: <https://piseagrama.org/somos-da-terra/>. Acesso em: 13 dez 2019.

SILVA, Rosane Neves. Ética e paradigmas na psicologia social: desafios da psicologia social contemporânea. In: PLONER, KS., et al., (Orgs). **Ética e paradigmas na psicologia social** [impresso]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008, p. 39-45.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas; tradução**. Roberto G Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

TUPINAMBÁ, Casé Angatu Xukuru. “Nós não somos donos da terra, nós somos a terra”. Entrevista especial com Casé Angatu Xukuru Tupinambá, concedida a Ricardo Machado. In: **Revista Instituto Humanitas Unisinos**, 2019, s/p.

UTRILLA-LÓPEZ, Rodrigo G. La Otra Psicología desde el pedazo de Latinoamérica: la Psicología Popular. **Revista Teoría Y Crítica De La Psicología**, 10, 2018, p. 211-233.

Disponível em: <http://www.teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/215/198>

Acesso em: 10 ago. 2020.

VEIGA, Lucas Motta. Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. **Fractal: Revista de Psicologia** - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas, Niterói, v. 31, n. esp., set. 2019, p. 244-248.

Disponível em: [https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i\\_esp/29000](https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29000)

Acesso em: 9 ago. 2020.

WALSH, C. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007, p. 47-62.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época**. Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala: Quito, 2009.

Disponível em: <http://clar.org/assets/interculturalidadestadosociedad.pdf>

Acesso em: 01 jun. 2019.