

Psicologia social e Epistemologias Afrodiaspóricas

Social Psychology and Aphrodisporic Epistemologies

**Rafael Bianchi Silva, Flávia Fernandes de Carvalhaes,
Alexandre Bonetti Lima**

Resumo

Este ensaio objetiva traçar considerações críticas sobre os processos de colonialidade, inspirados em concepções de conhecimento ocidental eurocêntrico, que se mostram ainda hegemônicas no país, a invisibilizar e aniquilar epistemes, fazeres e saberes alternativos e diversos. Para tanto, será realizado uma dialogia crítica entre este modelo societário e epistêmico hegemônico com uma epistemologia afrodiaspórica em solo brasileiro. O ensaio é concluído convidando à reflexão para continuar a construção de uma psicologia social descolonizada, que abarque e seja incorporada por uma epistemologia compreensiva e ético-poética que busque conviver com os paradoxos mais do que solucioná-los, atendo-se aos interstícios e às zonas do entre nas relações, sempre dinamicamente imprevisíveis, mais do que aos entes individualizados em relação. E que, ademais, reconheça e dialogue com a pluralidade viva e incalculada de saberes e fazeres que compõem a dinâmica da história das experiências e interações da vida sendo vivida em cada lugar.

Palavras-chave

Descolonialidade, Epistemologias Afrodiaspóricas, Psicologia social.

Abstract

This essay aims to outline critical considerations about the processes of coloniality, inspired by conceptions of Western Eurocentric knowledge, which are still hegemonic in Brazil, making invisible and annihilating alternative and diverse epistemes, practices and knowledge. To this end, the course of the essay will bring reflections on a critical dialogue between this societal and hegemonic epistemic model with an aphrodisporic epistemology on Brazilian soil will be carried out. The essay concludes by inviting to reflect about the continued construction of a decolonized social psychology, which encompasses and is incorporated by a comprehensive and ethical-poetic epistemology that seeks to live with paradoxes rather than solve them, taking into account the interstices and areas between relationships, always dynamically unpredictable, more than to individualized entities in relation. And that, in addition, recognizes and dialogues with the living and incalculated plurality of knowledge and practices that make up the dynamics of the history of the experiences and interactions of life being lived in each place.

Rafael Bianchi Silva

Universidade Estadual de Londrina

Pós-Doutorado em Psicologia (UEM). Doutor em Educação (Unesp/Marília). Docente do Departamento de Psicologia Social e Institucional e Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

rafael.bianchi@uel.br

Flávia Fernandes de Carvalhaes

Universidade Estadual de Londrina

Doutora em Psicologia (UFSC). Docente do Departamento de Psicologia Social e Institucional e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

fcarvalhes@uel.br

Alexandre Bonetti Lima

Universidade Estadual de Londrina

Doutorado em Psicologia Social (PUC/SP). Docente do Departamento de Psicologia Social e Institucional e Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

bonetti@uel.br

Keywords

Decoloniality, Aphrodiasporic Epistemologies, Social psychology.

Introdução

A partir do reconhecimento crítico acerca dos processos de colônialidade inspirados em concepções de conhecimento ocidental eurocêntrico que enredam fartamente os cânones da psicologia, responsáveis, por sua vez, pela invisibilização e epistemicídios de saberes outros – as epistemologias do sul, nas palavras de Boaventura de Souza Santos (2010) –, o ensaio propõe um diálogo crítico com uma epistemologia afrodiáspórica desenvolvida e disseminada nas franjas sociais em solo brasileiro.

A proposição de tal diálogo se justifica, visto que o ensino de psicologia no Brasil permanece ainda preponderantemente marcado por referências de inspiração eurocêntrica. No âmbito da psicologia social, foco destas reflexões, isso não se mostra de maneira distinta. Nesse sentido, o ensaio encontra-se alinhado com autores como Grosfoguel (2016, p. 27) que indagam:

Como é possível que o cânone do pensamento em todas as disciplinas das ciências sociais e humanidades nas universidades ocidentalizadas se baseie no conhecimento produzido por uns poucos homens de cinco países (França, Alemanha, Inglaterra, Estados Unidos e Itália)? Como é que no século XXI, com tanta diversidade epistêmica existente no mundo, estejamos ancorados em estruturas epistêmicas tão provincianas camufladas de universais?

A partir desses questionamentos, convidamos a reflexões cujo propósito é contribuir para a consolidação de uma psicologia socialdescolonizada que abarque e seja incorporada por uma epistemologia compreensiva e ético-político-poética (DUSSEL, 2000; GLISSANT, 2014). A seguir, enquanto ponto de partida para a análise, problematizamos o viés disciplinar que fundamentou a psicologia e que encontra-se articulado à racionalidade das dimensões da colonialidade do saber e do ser.

Desde suas origens no ocidente, o desenvolvimento da psicologia como ciência veio ocupar predominantemente a função de ferramenta de governamentalidade, tendo como alvo, gerar saberes voltados para a domesticação e controle da população (FOUCAULT, 2010). Nos países da periferia do sistema-mundo, a psicologia referendou ainda os epistemicídios, ou seja, o extermínio e ocultamento de saberes e práxis destes lugares do planeta como um desdobramento da universalização do gênero de pensamento eurocêntrico. Esse processo promoveu um vasto desperdício de experiências humanas possíveis, desdobrando-se em fechamentos a modos diversos de pensar, dialogar e agir (SANTOS, 2010; CARVALHAES; LIMA, 2020). Nesse sentido, a psicologia compôs (e permanece a compor) enquanto área de conhecimento das humanidades, o que Mignolo (2017) denuncia com a afirmação de que o eurocentrismo não é uma questão meramente geográfica, mas epistemológica que, ao mundializar-se, aniquila e hierarquiza conhecimentos e cosmologias a partir dos seus próprios parâmetros. Sobre isso, assevera Edgardo Lander (2005, p. 9)

Com o início do colonialismo na América inicia-se não apenas a organização colonial do mundo mas – simultaneamente – a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário. [...] Tal construção tem como pressuposição básica o caráter universal da experiência europeia. Ao construir-se a noção de universalidade a partir da experiência particular (ou paroquial) da história europeia e realizar a leitura da totalidade do tempo e do espaço da experiência humana do ponto de vista dessa particularidade, institui-se uma universalidade radicalmente excludente.

Nesse contexto de dominância de epistemologias de inspiração eurocêntrica, ressaltam Carvalhaes e Lima (2020, p. 63) que “a Psicologia reafirma paradigmas modernos coloniais, que, historicamente, se somam a uma rede transnacional de repressão”, na medida em que se disseminam, mediante concepções essencialistas e generalizantes, a defesa de definições que sustentam a construção de subjetividades individualizadas, não situadas e hierarquizáveis. Tais paradigmas, vale dizer, permanecem hegemônicos nas grades curriculares dos cursos de psicologia no Brasil, cujas concepções teórico-metodológicas permanecem restritas, com poucas exceções, a autores dos cinco países centrais do hemisfério norte - como anunciado acima a partir de Grosfoguel (2016).

Tais efeitos de poder, por sua vez, levaram/levam a psicologia – e a psicologia Social, em especial, foco das reflexões deste ensaio –, enquanto saber autorizado, a referendar historicamente, como regime de verdade universalizada, a ilusão substancialista e dicotomizada da relação indivíduo e sociedade contribuindo para a lógica de atomização das sociabilidades contemporâneas mediante a produção de subjetividades privatizadas.

Mesmo entre algumas de suas vertentes mais críticas, a dicotomização indivíduo e sociedade se faz ainda presente, embora de modo dinâmico e mediante relações dialéticas que, mesmo sob uma perspectiva histórica, mantêm, de certa maneira, o ente individual em uma relação substancializada com o ente social. Produz-se, assim, concepções que, mesmo inserindo-se enquanto produtoras de quebras de visões naturalizadoras do humano acabam, por sua vez, por reiterar os mesmos processos de fechamento à diferença anteriormente indicados.

Sobre o debate posto, a psicóloga Longhini (2019) ressalta, ainda, a urgência de rompermos com perspectivas analíticas duais (racistas e misóginas) que dimensionam corpo e mente como instâncias separadas. Tendo como parâmetro a colonialidade do saber, historicamente (e de modo majoritário), as noções de mente vêm sendo interligadas às pessoas brancas, letradas, cisgêneras, entre outros exemplos, sendo apenas o corpo subalterno geralmente situado como analisador no debate psi, ou seja, os corpos das pessoas não brancas, corpos LGBTIs, corpos das classes populares. Assim, “descolonizar o pensamento é também descolonizar os corpos, é lembrar que os processos de subjetivação se constroem de maneira coletiva e histórica e que, portanto, em se tratando de feridas coletivas, as saídas para elas também devem buscar um horizonte de coletividade” (LONGHINI, 2019, p. 9).

Diante disso, neste trabalho pretendemos dialogar com saberes e fazeres desde há muito invisibilizados, em geral violentamente, de modo a somar-se com um crescente movimento de rompimento com as certezas epistêmicas de um provincianismo societário – infelizmente ainda hegemônico – incapaz de abrir-se ao diálogo com as diversidades.

Epistemologias e práxis afrodiaspóricas em solo brasileiro serão o foco das reflexões dialógicas em questão. A violência com que pessoas de pele não branca são tratadas, a materializar índices escandalosos e revoltantes de desigualdade com relação aos brancos, seja nos dados de mortalidade e exposição à violência, como nos de renda, acesso à saúde, educação, moradia, dentre outros, que compõem, em conjunto, elementos de qualificação de uma vida cidadã, ecoam afritivamente nos ouvidos das pessoas, (e de modo mais intenso nestes tempos de pandemia da COVID 19). Além disso, tem sido cada vez mais manifesto que o modelo de sociedade que preeminente orienta o desenvolvimento social, político e econômico (e não apenas no Brasil e América Latina, mas na grande maioria do planeta) mostra seu esgotamento, não somente no que diz respeito aos níveis de desigualdade abissal que promove, como também à devastação ao meio ambiente, às drásticas mudanças climáticas e aos impactos catastróficos a toda uma diversidade de planos da vida em sociedade. Em seguida,

será analisada a inteligibilidade governamental engendrada no Neoliberalismo que articula relações com a natureza e com a população de modos mercantis, exploratórios e descartáveis.

Governamentalidade e Neoliberalismo: embaraços intersubjetivos da contemporaneidade

Para Loic Wacquant (2012, p. 509), o núcleo institucional que torna reconhecível o modelo capitalístico neoliberal – modelo de sociedade hegemônico contemporaneamente – “consiste numa articulação entre Estado, mercado e cidadania que aparelha o primeiro para impor a marca do segundo à terceira”. O Estado, assim, é reestruturado de modo a fundamentar o mercado como uma criação política legítima, crucial e categórica. Depreende-se daí que no neoliberalismo contemporâneo a economia de mercado tende a difundir-se para todo o tecido social, tornando-se princípio de inteligibilidade generalizado. Tudo, então, é passível de ser mercantilizado legitimamente, sendo passível de estabelecimento de um valor de troca.

A natureza, por exemplo, é concebida como fundamentalmente um recurso, preenhe de potenciais commodities a serem desdobrados em capital. Em modelos de sociedade pautados por esse princípio de inteligibilidade, tudo o que é mercantilizado o é para ser consumido e, posteriormente, descartado. Não são somente commodities e produtos fabris que tomam parte no redemoinho do mercado das trocas e descartes. No universo dos descartes virtuais cada vez mais presentes estão as pessoas, mercadorias humanas tornadas ameaçadora e inelutavelmente obsoletas. Desqualificadas como mão de obra usável, e descartadas, tornam-se consumidoras falhas, sem recursos suficientes para permanecer entre as que compram e contribuem para girar as engrenagens de uma economia insaciável e impiedosa.

Justifica-se aí, segundo Wacquant (2012), o desenvolvimento e ampliação do braço penal do Estado neoliberal. Este evidencia-se não apenas no crescimento vertiginoso da população encarcerada nos últimos anos, como também nas péssimas e extremamente precárias condições nas quais essa população vive encarcerada, em especial nos países de economia periférica, como o Brasil. Dados do Fórum Brasileiro de Segurança Pública (ATLAS, 2020) indica que 755.274 pessoas estiveram privadas de liberdade em 2019 no Brasil, sendo 66,7% negras, o que evidencia a intersecção entre sistema penal e negritude.

Ademais, nesse domínio é imputada à polícia uma função estrategicamente crucial, uma vez que canaliza sua força e violência às populações periféricas, consideradas enquanto consumidoras falhas. Com o argumento de perseguição ao crime, adentram as periferias e favelas urbanas desferindo diferentes tipos de violência, atirando, invadindo casas sem mandato de segurança, humilhando moradores, além de assassinar inúmeras pessoas, inclusive crianças e adolescentes. Sobre esse ponto, Lilia Schwarcz (2019) denuncia que, entre 2011 e 2015, morreram 260 mil pessoas em guerra na Síria, período em que foram assassinadas 270 mil pessoas no Brasil. Esses assassinatos ocorreram/ocorrem em territórios específicos: nas periferias e favelas das cidades brasileiras, cujas vítimas são, sobretudo, pessoas de pele negra, e em volume significativo provocados por agentes policiais.

Ainda sobre índices de matabilidade, dados Atlas da Violência de 2020 que problematizam impactos da pandemia nos índices de violência no Brasil no primeiro semestre deste ano, sinalizam a morte de 3181 pessoas em intervenções policiais e de 110 policiais em confrontos do contexto de trabalho. Os dados de homicídio indicam ainda que, 79,1% das pessoas

assassinadas neste período eram negras e moradoras de regiões periféricas, o que elucida processos de exclusão e de matabilidade desencadeado pelas ações do Estado, correlacionando classe e raça/etnia como alvos virtuais (ATLAS, 2020).

Fernando Gomes (2017), aludindo aos dispositivos estatais produtores de vidas sobranes e descartáveis, lança mão do conceito de necropolítica de Achille Mbembe (2018). Nele, o autor anuncia uma estratégia de governamentalidade política radicalmente violenta, visto que pautada no controle social pela via da administração da morte. A necropolítica, então, eleva a efetividade do controle biopolítico das populações ao assinalar e delimitar os corpos marcados para morrer, via de regra, jovens e negros das periferias urbanas. Com efeito, a governança necropolítica especializa os mecanismos da morte violenta das populações, outorgando à polícia a incumbência de matar, sem que isso seja caracterizado como crime (GOMES, 2017). No limite, por exemplo, pode-se utilizar o artifício jurídico do excludente de ilicitude.

Mas a necropolítica vai além da produção de cadáveres (GOMES, 2017). Ela segrega espacialmente as pessoas, ao mesmo tempo que confecciona elementos discursivos e nomeações estigmatizantes que promovem a gestação de vidas nuas provocando, assim, não apenas a morte propriamente, tampouco a vida, mas a sobrevida, ou seja, a condição de vida despolitizada e desprovida de direitos (AGAMBEN, 2010). Como observa Djamilia Ribeiro (2019), a despeito de não ser mais permitido, nos dias de hoje, manifestações de ódio e preconceitos contra pessoas negras, qualificadas como crime de racismo, nada proíbe manifestações de ódio contra criminosos. Assim,

[...] enquanto as mulheres brancas têm medo de que seus filhos possam crescer e serem cooptados pelo patriarcado, as mulheres negras temem enterrar seus filhos vitimados pelas necropolíticas, que confessional e militarmente matam e deixam morrer, contrariando o discurso cristão elitista-branco de valorização da vida e contra o aborto – que é um direito reprodutivo (AKOTIERENE, 2019, p. 22).

Com efeito, em um país copiosamente impregnado pelos espectros de uma matriz histórica de escravização violenta e patriarcal, não suficientemente elaborada e sepultada, as adjetivações negros, pobres e criminosos tendem a ser correlacionadas irrefletidamente nos discursos das mídias e no imaginário social, em especial, entre a população não negra de classe média e abastada. Assim, a necropolítica é materializada na vida cotidiana das periferias brasileiras.

Sobre tal questão, Marielle Franco, vereadora do Partido Socialista e Liberdade (PSOL), que lutava em oposição às milícias e abusos de autoridade policial contra moradores das periferias, tendo sido exterminada no ano de 2018 na cidade do Rio de Janeiro, pergunta: “Quantos mais vão precisar morrer para que essa guerra aos pobres acabe?” (FERREIRA, 2018). O assassinato da vereadora assume dimensão analítica para compreender o conceito posto de necropolítica como expressão das políticas de matabilidade colonial e de produção de invisibilidades. Esta dimensão de governamentalidade da população opera enunciados que circunscrevem quem deve viver e quem deve morrer, ou seja, um poder de determinação sobre a existência de alguns sujeitos localizados politicamente como extermináveis. Logo, podemos entender como, “em larga medida o racismo é o motor do princípio necropolítico” (MBEMBE, 2017, p. 65).

A seguir, serão apresentadas algumas considerações acerca de epistemologias afrodiaspóricas na intenção de apontar possíveis aberturas de

fissuras para o arranjo de modelos civilizatórios que abranjam e reconheçam as singularidades e outras disponibilidades intersubjetivas.

Algumas Considerações sobre Epistemologias Afrodiaspóricas no Brasil: novas sociabilidades e intersubjetividades possíveis?

Na obra “Poética da Relação”, Édouard Glissant escreve:

A experiência do abismo está no abismo e fora dele. Tormento daqueles que nunca saíram do abismo: que passaram diretamente do ventre do navio negreiro para o ventre violeta dos fundos do mar. Mas a sua provação não morreu, vivificou-se nesse contínuo-descontínuo: o pânico do país novo, a saudade da terra perdida, e por fim a aliança com a terra imposta, sofrida, redimida. A memória não sabida do abismo serviu de lodo para essas metamorfoses (GLISSANT, 2011, p. 19).

O autor refere-se aqui à abominável experiência vivida pelos inúmeros negros africanos sequestrados em seus países de origem para serem vendidos e expropriados como escravos em terras estrangeiras que desconheciam completamente. Na jornada, muitos faleciam antes de completá-la, tendo em vista as bárbaras condições com que eram transportados nos porões dos navios que os traficavam. Uma vez mortos, ou ainda agonizantes, seus corpos eram atirados ao mar como lixos.

Os que sobreviviam à viagem, além de arrancados de suas terras e de suas redes de relações sociais e afetivas, eram privados cada qual de sua autonomia, de seu corpo, seu nome, cultura, língua, sua humanidade, enfim, tornando-se mera mercadoria de propriedade de outrem, e tendo de responder, ademais, por um novo nome de batismo definido por seus proprietários brancos, agora de origem cristã e língua portuguesa. Parés (2013, p. 76) afirma que “a sua identidade pessoal, se não totalmente suprimida ou substituída, era severamente relativizada por uma outra gerada e imposta de fora”. Alocados em terras estranhas e distantes, entre pessoas que falavam línguas desconhecidas, a saudade da terra de origem assumia uma força inexorável, tornando-se fundamento para reterritorialização na terra alheia, nos territórios da diáspora. Como diz Glissant (2005, p. 19),

[...] o ventre do navio negreiro é o lugar e o momento em que as línguas africanas desaparecem, porque nunca se colocavam juntas no navio negreiro, nem nas plantações, pessoas que falavam a mesma língua. O ser se encontrava dessa maneira despojado de toda espécie de elementos de sua vida cotidiana, mas também, e sobretudo, de sua língua.

O autor pergunta então o que acontece com esse imigrante forçado sobrevivente de toda essa violência sofrida. “Ele recompõe, através de rastros/resíduos, uma língua e manifestações artísticas, que poderíamos dizer válidas para todos” (GLISSANT, 2005, p. 19). Dito de outro modo, ele busca reterritorializar-se resistindo, assim, ao processo de desumanização que lhe é imposto brutalmente.

A noção de rastros/resíduos, por sua vez, parece dialogar com o conceito de acontecimento presente em Muniz Sodré (2017). Nele, o autor remete a uma dinâmica que relaciona o trauma de toda a violência material e simbólica da escravização com a busca pela restauração da arkhé (a unidade do fundante, o sentido original e imaterial do mundo nas culturas africanas) mediante a reorganização e reatualização do acontecimento originário. A reorganização do acontecimento efetiva-se em meio às

relações entre os vários coletivos de pessoas trasladadas a força a partir de distintas nações africanas e aqui escravizadas, as quais, em busca de entendimento mútuo, mobilizam-se a confeccionar novas línguas, saberes e fazeres tendo como referência os rastros/resíduos da ancestralidade. De fato, todo um conjunto de manifestações culturais, impregnadas de resíduos ancestrais, reterritorializam-se, por exemplo, nas roças de candomblé, nos blocos afros, nos maracatus, nas rodas de capoeira, nas rodas de samba, nos tambores de crioula, entre outras expressões culturais que restauram, de algum modo, um acontecimento barbaramente interrompido.

Tais manifestações, vale ressaltar, embora impregnadas de rastros/resíduos, são fenômenos absolutamente originais, novos, vigorosos. Configuraram-se de maneira inédita e imprevisível, uma vez que resultam de um processo de criouliização. Nas palavras de Glissant (2005, p. 20):

Ora, o africano deportado não teve possibilidade de manter, de conservar essa espécie de heranças pontuais. Mas criou algo imprevisível a partir unicamente dos poderes da memória, isto é, somente a partir dos pensamentos de rastro/resíduo que lhe restavam: compôs linguagens crioulas e formas de arte válidas para todos.

Na criouliização, importante salientar, os elementos que se inter-relacionam intervalorizam-se reciprocamente gerando resultados imprevisíveis, imponderáveis e em contínua transformação (GLISSANT, 2005), tal qual um caleidoscópio cujas figuras de sentidos ético-estéticos-políticos redesenham-se constantemente. As línguas arcaicas africanas, por exemplo, trazidas com as pessoas originárias daquele continente e aqui escravizadas, “atualizam-se no seu próprio hall linguístico interno, quando atualizaram o português falado no Brasil, abrindo para uma polifonia de sentidos que inverte a lógica da língua dominante. Palavras como mandinga, maloqueiro, calunga, ginga testemunham a favor dessa teoria” (OLIVEIRA, 2012, p. 39). A criouliização reclama, assim, a noção de relação, e denuncia as falácias da essência, da identidade enraizada, da universalidade ideológica do uno, próprias das civilizações de inspiração eurocêntrica.

Ainda na perspectiva da subversão de uma matriz de inteligibilidade que edifica uma noção de raça pura, bem como de mestiçagem como produção colonial mensurável, a pesquisadora chicana Glória Anzaldúa (2005) localiza a mestiza como produção imprevisível e fronteiriça, entre lugares, “nem água nem serpente, mas as duas” (ANZALDÚA, 2009, p. 315). A mestiza, portanto, é uma sobrevivente, uma produção interseccional e multilíngue, que existe entre o herdado, o adquirido e o imposto e que sustenta o dilema híbrido: “a que coletividade pertence à filha de uma mãe de pele escura?” (ANZALDÚA, 2009, p. 705).

Anzaldúa (2009) localiza a linguagem como discurso masculino, do opressor que, na dimensão do ceifador, faz sua língua asfixiar, secar, desertificar. Afinal, “o colonialismo é uma ferida que nunca foi tratada. Uma ferida que dói sempre, por vezes infecta, e outras vezes sangra” (KILOMBA, 2019, p. 39.). Ainda assim, ela anuncia a indomabilidade de uma língua selvagem, ao visibilizar linguagens fronteiriças que se produzem e que circulam entre territórios. Línguas insubmissas, secretas, coloridas, que agenciam modos de resistência, modos de viver: “nós falamos patoá, uma língua bifurcada, uma variação de suas línguas” (ANZALDÚA, 2009, p. 307).

Anzaldúa (2009, p. 312) exalta a potência da articulação e experimentação de terrorismos linguísticos, ao se deslinguar das noções colonizadas, falar em línguas de fogo, articular mestizajes da linguagem: “eu não vou mais sentir vergonha de existir. (...) eu vou ter minha língua de serpente – minha voz de mulher, minha voz sexual, minha voz de poeta. Eu vou superar a tradição do silêncio”

Assim, a autora (2005) questiona modos de se posicionar que se afirmem como um “contrapositionamentos”, como duelo entre opressor e oprimido, pois ambos são reduzidos a um denominador comum (e binário) de violência. Contrapor-se remete a lutar em aliança com o que Audre Lorde nomeou de armas da casa grande. Ao sustentar uma consciência mestiza, Anzaldúa anuncia a importância de trilhar outras rotas, de transcender a dualidade, de experimentar mares desconhecidos, de agir ao invés de reagir. Ao seu lado, Grada Kilomba (2019, p. 21) anuncia que “[...] não há nada mais urgente do que começarmos a criar uma nova linguagem. Um vocabulário no qual nos possamos todas/xs/os encontrar, na condição humana”.

Assim, ambas as autoras nos convocam a uma ruptura histórica, a articular novos símbolos, novos mitos, a “uma constante mudança de formas, renacimientos de la tierra madre” (ANZALDÚA, 2005, p. 718). A mestiçagem, portanto, do mesmo modo que a criouliização, pressupõem, mais que isso, reivindicam a noção de relação e, como diz Enilce Rocha (2002, p. 34): “A relação pulveriza as ideias de Ser e de Essência”. O Ser, então, torna-se Sendo, Sendo em Relação. A Identidade enraizada, por sua vez, a partir de cuja semente se presume a composição imperiosa e essencial do virtual formato da árvore madura, torna-se Rizoma que tece trajetórias e formatos imprevisíveis em meio aos encontros e desencontros que vive/experimenta em tempo, tal como Macunaíma, o herói sem caráter criado por Mário de Andrade. Sem caráter não por ser imoral, mas por trilhar rizomaticamente caminhos diversos e insondáveis à rigidez própria dos heróis ocidentais, ora mutando-se em pássaro, ora em árvore, ora mimetizando e simulando-se em figuras e personagens múltiplos, ora falecendo e revivendo através de encantamentos e feitiços, brincando e amando sempre com as mais belas cunhãs (ANDRADE, 2008).

Além do mais, a categoria de relação na epistemologia afrocêntrica evoca inexoravelmente a categoria de ancestralidade pois, como ressalta Oliveira (2007, p. 257), “não há ancestralidade sem alteridade”, sendo que, não há alteridade no singular, visto que ela carece e reivindica a relação com o Outro. Esta é a base sociológica da ancestralidade (OLIVEIRA, 2012).

Por seu vínculo inexorável com os processos relacionais, a ancestralidade não deve ser confundida com a tradição, nem tampouco com o folclore, pois não se prende ao passado, mas o ressignifica, ao mesmo tempo que atualiza o presente reiteradamente, promovendo um elo íntimo e indissociável entre ambas temporalidades. Como diz Oliveira (2012, p. 40), “Fruto do agora, a ancestralidade ressignifica o tempo do ontem. Experiência do passado ela atualiza o presente e desdenha do futuro, pois não há futuro no mundo da experiência. A cosmovisão africana é, então, a epistemologia dessa ontologia que é a ancestralidade”.

Além disso, por seu vínculo intrincado com a dimensão relacional, a ancestralidade acentua o reconhecimento da diversidade. A unidade aqui, ressalta Oliveira (2012, p. 41), consiste somente na unidade de coexistência no mundo, “de resto o mundo é diversidade plena”. Logo, a ancestralidade é uma experiência ética, uma vez que germina uma circularidade inclusiva. Como diz o mesmo autor (2007, p. 257), “ela é o mar primordial donde estão as alteridades em relação”, e se ancora em formas culturais inclusivas como a capoeira Angola, a roça do Candomblé, as escolas de samba, as práticas comunitárias de solidariedade coletiva nas favelas urbanas, entre outras.

Glissant (2005, 2014) lança mão de paisagens geográficas como metáforas para contrapor epistemes colonial-eurocêntricas, inspiradas na ontologia da identidade enraizada e das essências, com outras baseadas na ontologia da ancestralidade e das intersubjetividades rizomáticas das culturas afrodiáspóricas. As primeiras, ele batiza de pensamento continental, as outras de pensamento arquipelágico. Distintamente do continente, cujo território é único, o arquipélago organiza-se em uma multiplicidade de ilhas diversas que se circunvizinham, configurando-se enquanto diferentes

territórios que se interligam e relacionam-se de modo constante. Importante ressaltar que, enquanto metáfora, o arquipélago não é meramente espaço físico, mas imaginário, que proporciona o engajamento na diversidade, na imprevisibilidade do múltiplo, na crítica ao uno universal e às genealogias formatadas em linearidades cronológicas.

Portanto, o pensamento arquipelágico remete à ideia do “sendo em relação” nomeado por Glissant como “Todo-O-Mundo” o qual realiza-se metaforicamente a partir do conjunto das ilhas (FERREIRA; OLIVEIRA, 2018). Sobre essa questão, afirma Glissant (2014, p. 44): “O pensamento arquipelágico é totalmente oposto dos pensamentos de sistema. Ele se harmoniza ao tremor do nosso mundo. O Todo-O-Mundo, o objeto mais alto de poesia, é, também o imprevisível. Nisso, ele é Caos-Mundo”. É caos porque é devir, devir que se materializa em meio às relações, a partir das quais se negociam, tensionam-se, conflitam-se, dialogam-se, encontram-se e desencontram-se sem, contudo, ocorrer a diluição de uns pelos outros, sem a violência colonizadora.

São nas zonas intersticiais, nos hiatos, nas fendas do entre que o devir se faz, a inventar povos, histórias, culturas, utopias, liberdade; a inventar e erigir mundos muito mais do que conceitos, que aprisionam e desencantam porque simplificam negando a complexidade; a erigir mundos que, portanto, reencantam-se ao abrir-se para o reconhecimento do outro em circularidades de relações inclusivas.

Considerar a vida como produção intersticial remete, além disso, como problematiza Carla Akotierene (2019), a enxergar a coalisão, a aliança entre estruturas de poder e sistemas de opressão que articulam interações simultâneas entre as dinâmicas do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado. Aponta, portanto, à produção de conhecimentos (e ações) que se articulam nas encruzilhadas. Nesta perspectiva, a crítica feminista negra, ao questionar a edificação da mulher branca como categoria normativa e a reivindicar o Atlântico como campo analítico das “opressões cruzadas”, nos convoca à experimentação da análise interseccional, a rejeitar abstrações científicas eurocêntricas “míopes à gramática ancestral de África e diáspora” (p. 18) e a sustentar uma cosmovisão terceiro-mundista. Como ferramenta ancestral, portanto, a noção de interseccionalidade nasce do coração da mulher negra.

Problematizar o pensamento hegemônico com epistemologias invisibilizadas e desqualificadas - como as afrodiáspóricas - produz ressonâncias importantes para a psicologia social, localizada nesse ensaio desde a posição política de escrita em letra minúscula, ou seja, como apenas um saber a mais nas encruzilhadas epistemológicas. Ela é posta, pode-se dizer, em uma encruzilhada epistemológica. Enquanto definição, encruzilhada, como se sabe, é o lugar no qual caminhos se cruzam, ou seja, é o lugar onde uma trajetória única que se seguia até o momento, abre-se em várias outras trajetórias possíveis. Ela apresenta-se, então, como um ponto carregado de ambiguidades a exigir uma tomada de decisão (e experimentação) baseada em reflexões críticas.

Nas epistemes de matriz afrodiáspórica, a encruzilhada é o lugar ocupado por Exu, orixá que abre os caminhos, erigindo novas possibilidades de ação, de conexões com o diverso, rompendo assim com a embriaguez das certezas inquestionadas das dualidades do ou (ou bem ou mal, ou preto ou branco, ou racional ou irracional, ou feminino ou masculino...), com as certezas inquestionadas das trajetórias unívocas e lineares, rompendo ainda com o desprezo à alteridade, reiteradamente subjugada, violentada e estigmatizada nas sociabilidades e intersubjetividades ocidentalizadas. Exu, ao contrário, não é nem bem e nem mal, mas ambos em conjunto, e assim segue costurando destinos e abrindo novos caminhos nas encruzilhadas postas na vida sendo vivida. Ele “é então comunicação, que como o ser humano não consegue ser bem ou mal, mas têm os dois elementos em sua

constituição” (SANTANA JÚNIOR, 2018, p. 258). A encruzilhada, assim, enquanto conceito epistêmico, remete à busca de confluências e conexões, remete à ideia de relação, melhor dizendo, à poética da relação, como ressalta Glissant (2014). Poética porque não relaciona apenas o este com aquele, mas o todo ao todo e conjuga, desse modo, o diverso infinitamente.

A partir dos debates teóricos anunciados, propõem-se a seguir um desenredo provisório, que busca seguir (e registrar) rastros de uma psicologia que se reivindica decolonial, psicologia que se pretende produzir como despacho na encruzilhada epistemológica.

Desenredo Momentâneo: psicologia social e a encruzilhada epistemológica

Este ensaio se caracteriza mais como um introito, ainda repleto de perguntas e dúvidas, para a construção de uma psicologia social inspirada em práxis e epistemologias afrodiáspóricas descoloniais, do que um documento conclusivo acerca do tema em questão. Entretanto, ainda que seja recente dizer de um processo de descolonização da psicologia (assim como de outras áreas das ciências humanas) no Brasil, a psicóloga feminista e indígena Geni Longhini (2019) ressalta que este debate já vem sendo insistentemente pautado há tempos pelos povos originários, bem como por cientistas e/ou ativistas não brancos, tendo sido negligenciado (interditado) pelos regimes seletivos de escuta do sistema de produção de conhecimento hegemônico.

Na perspectiva do silenciamento, a autora pergunta: “se do ponto de vista da clínica [psicológica], compreendemos que a escuta da trajetória de vida importa para melhor acolhermos o sofrimento psíquico, por que por vezes não estendemos esse cuidado à trajetória psicossocial sobre a qual nosso país se construiu?” (LONGHINI, 2019, p. 8). Sustentar o debate em questão remete a problematização da produção da dor e do adoecimento psíquico para além de marcadores instituídos nos campos psi, afinal, como pressupõe a psicóloga e psicanalista Grada Kilomba (2019, p. 213), os efeitos da colonização implicam em uma “lembrança de uma história coletiva de opressão racial, insultos, humilhação e dor, uma história que é animada através do que [ela] chama de racismo cotidiano”.

Logo, em alinhamento com tal visão, apostamos em um viés de psicologia social que se implica nos processos desconfortáveis de revisão epistemológica; atenta-se à ferida colonial reencenada cotidianamente; assume posição nos processos de nomeação das violências que constituem a maior parte da população brasileira assim como, soma-se a processos de reparação histórica do racismo, da misoginia, da transfobia e do capacitismo.

Nessa perspectiva, buscamos nos posicionar conjuntamente a um movimento crescente, embora ainda reduzido, de libertação dos grilhões da colonialidade pautando-se em considerações que declaram “a importância de fazer circular dimensões teóricas e práticas críticas aos modos colonizados de produzir conhecimento e de intervir, bem como articular perspectivas engajadas que se propõem transformadoras da realidade” (CARVALHAES; LIMA, 2020, p. 67). Assim, localizamos a produção de nosso “território-corpo” (LONGHINI, 2019, p. 9) interseccionada a processos de guerrilhas epistemológicas e políticas, sujeitos, como anuncia Akotierene (2019), produzidos nas encruzilhadas.

Apostamos em uma psicologia social que se engendra em aliança à políticas de coalização e de valorização das experiências locais; ciência que implode a noção arbitrária de Outro edificado na racionalidade colonial, que “autoriza” hierarquias de privilégios e de subcidadanias na população

brasileira; ciência psicológica que questiona a pretensão colonial de dizer pelo outro.

Somamo-nos, portanto, às vozes comprometidas política e socialmente com as vidas cotidianas, a desconstruir discursos e ideologias que naturalizam a opressão e fundamentam a construção de desigualdades abissais. Vozes não interessadas em desvelar verdades essenciais a serem generalizadas como unívocas e homogêneas, mas em conectar saberes e fazeres diversos, reconhecendo e acolhendo o mundo e a vida à maneira arquipelágica e múltipla, e a problematizar, de modo crítico, relações despóticas e coercivas.

Tais vozes, por sua vez, exigem a confecção de uma psicologia social que deve abarcar e ser incorporada por uma epistemologia compreensiva e ético-político-poética, a buscar conviver com os paradoxos mais do que solucioná-los, a buscar ater-se aos interstícios e às zonas do entre nas relações, sempre dinamicamente impremeditados, mais do que aos entes individualizados das mesmas. Deve, ademais, reconhecer e dialogar com a pluralidade viva e imponderável de saberes e fazeres em tempo que compõem a dinâmica da história das experiências e interações do cotidiano da vida sendo vivida em cada lugar.

Portanto, assim como pontuado anteriormente, circunscrever os processos de subjetivação como produção também colonial implica, não obstante, em implodir com noções de moralidade (bem e mal; certo e errado; adequado e inadequado) centrais no pensamento hegemônico, que analisam fenômenos estruturais como produções individuais. Sobre esta questão, a feminista negra Ribeiro (2019) afirma que o racismo é um sistema que estrutura as relações sociais, logo, não se trata de debater quem é ou não racista, todes somos. Rever a política de localização epistemológica, portanto, é fundamental para engendrarmos discursos e práticas anti-racistas.

Entendemos, por fim, a partir dos elementos discutidos, que a psicologia social só tem a ganhar abrindo-se intimamente em diálogo horizontal e simétrico com os saberes e práxis das diásporas africanas no Brasil.

Sobre o artigo

Recebido: 23/11/2020

Aceito: 20/12/2020

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. **O Poder Soberano e a Vida Nua**, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AKOTIERENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ANDRADE, M. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, 2005.

ANZALDÚA, G. Como domar uma língua selvagem. **Cadernos de letras da UFF – Dossiê: Difusão da língua portuguesa**, Niterói, n. 39, p. 297-309, 2009.

CARVALHAES, F., LIMA, A. Contemporaneidade e Decolonialismo: notas para uma práxis crítica e situada para a Psicologia Social. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, v. 20, n. 223, 2020.

DUSSEL, E. **Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

FERREIRA, L. Em frases de Marielle Franco, resistência, favelas e críticas a machismo e violência. **O Globo**, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/em-destaque/em-frases-de-marielle-franco-resistencia-favelas-criticas-machismo-violencia-22496342>. Acesso em: 23 de novembro de 2020.

FERREIRA, L., OLIVEIRA, E. As Filosofias Negro Africanas como Arquipélagos de Libertação. **Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporâneas**, Vitória da Conquista, v. 3, n. 6, p. 118-133, 2018.

FOUCAULT, M. **Os Anormais: curso dado no Collège de France (1974-1975)**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GLISSANT, E. **Introdução a uma Poética da Diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GLISSANT, E. **Poética da Relação**. Portugal: Porto Editora, 2011.

GLISSANT, E. **O Pensamento do Tremor**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2014.

GOMES, F. B. Escalas da Necropolítica: um ensaio sobre a produção do 'outro' e a territorialização da violência homicida no Brasil. **Geografia, Ensino e Pesquisa**, v. 21, n. 2, p. 46-60, 2017.

GROSGOUEL, R. A Estrutura do Conhecimento nas Universidades Ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **ATLAS da violência**, 2020. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2020/08/atlas-da-violencia-2020.pdf>. Acesso em: 23 de novembro de 2020.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LANDER, E. A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. In: LANDER, E. (Org). **Colección Sur Sur, CLACSO**. Buenos Aires: Colección Sur-Sur, 2005.

LONGHINI, G. Descolonização do pensamento psicológico. **Revista Plural**, Florianópolis, n. 2, p. 06-11, 2019.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, A. **Políticas da Inimizade**, Lisboa: Antígona, 2017.

MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, 2017.

OLIVEIRA, E. **Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2007.

OLIVEIRA, E. Filosofia da Ancestralidade como Filosofia Africana: educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, Brasília, n. 18, p. 28-47, 2012.

PARÉS, L. **A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: editora Unicamp, 2013.

RIBEIRO, D. **Pequeno Manual Antirracista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ROCHA, E. A Noção de Relação em Édouard Glissant. **Ipotesi: revista de estudos literários**, Juíz de Fora, v. 6, n. 2, p. 31-39, 2002.

SANTANA JÚNIOR, H. M. Encruzilhadas Epistemológicas: acertando o conhecimento europeu ontem com uma pedra que atirei somente hoje. **Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporâneas**, Vitória da Conquista, n. 6, v. 3, p. 251-268, 2018.

SANTOS, B. V. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. V. & MENESES, M. P. (Orgs). **Epistemologias do Sul**. Petrópolis: Vozes, 2010.

SCHWARCZ, L.M. **Sobre o Autoritarismo Brasileiro**, São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SODRÉ, M. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

WACQUANT, L. Três Etapas para uma Antropologia Histórica do Neoliberalismo Realmente Existente, **Caderno CRH**, Salvador, v. 25, n. 66, p. 505-518, 2012.