

# Trabalho com grupos em psicologia: Perspectiva Feminista antirracista e contracolonial

*Work with groups in psychology: Anti-racist and counter-colonial feminist perspective*

**Karla Galvão Adrião, Maristela de Melo Moraes, Maria Juracy Filgueiras Toneli, Conceição Nogueira**

## Resumo

Este texto apresenta uma compreensão de trabalho com grupos/grupidades inspirada em epistemologias feministas contracoloniais que põe em ação uma episteme utilizada inicialmente para o trabalho em pesquisa, ampliada para grupos terapêuticos. Se apoia nos pressupostos intersubjetivos e políticos macro e microestruturais de raça, classe, gênero e sexualidade, tendo tempo e corporeidade como norte. Discutiremos a proposição de um método que: não reitera as violências e a ferida colonial pois parte do não silenciamento quanto às questões micro/macro coloniais e colonizadoras; propõe a relação indivíduo-grupo como um encontro marcado por 'outro tempo' e por 'outro corpo-territorializado'; parte da escuta reflexiva da facilitadore e a de ferramentas conceituais do poder, do silenciamento, do posicionamento, da criatividade e da participação. Este encontro é montado a partir das metáforas da mandala/moebius/centro/círculo, onde o centro é a periferia e a arte é motor de reconfigurações e alternativas às lógicas colonizadoras.

## Palavras-chave

Feminismos Contracoloniais, Feminismos Antirracistas; Psicologia dos Grupos.

## Abstract

*This text presents an understanding of working with groups inspired by countercolonial feminist epistemology that puts into action an episteme initially used for research work, expanded to therapeutic groups. It is based on macro and microstructural intersubjective and political assumptions of race, class, gender and sexuality, having time and corporeality as a goal. We will discuss the proposition of a method that: does not reiterate violence and the colonial wound as it starts from not silencing colonial and colonizing micro/macro issues; proposes the individual-group relationship as an encounter marked by 'another time' and by 'another territorialized body'; part of the facilitator's reflective listening and conceptual tools of power, silencing, positioning, creativity and participation. This meeting is assembled based on the metaphors of mandala/moebius/center/circle, where the center is the*

**Karla Galvão Adrião**  
**Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).**

Professora associada do curso de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia /Universidade Federal de Pernambuco, Pesquisadora do LabEshu/AColetiva (UFPE) e do Ateliê (UFCG). Arteterapeuta.

[karla.galvao@ufpe.br](mailto:karla.galvao@ufpe.br)

**Maristela de Melo Moraes**  
**Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).**

Professora adjunta do curso de Psicologia/Universidade Federal de Campina Grande. Pesquisadora do Ateliê Psicologias, Feminismos e Contracoloniais.

[maristelammoraes@gmail.com](mailto:maristelammoraes@gmail.com)

**Maria Juracy Filgueiras Toneli**

**Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).**

Professora titular do Programa de Pós-graduação em Psicologia/ Universidade Federal de Santa Catarina, co-fundadora do Núcleo Margens: modos de vida, familiares e relações de gênero.

[juracy.toneli@gmail.com](mailto:juracy.toneli@gmail.com)

**Conceição Nogueira**  
**Universidade do Porto.**

Professora associada com agregação/Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação/Universidade do Porto e do Centro de Investigação em Psicologia.

[cnogueira@fpce.up.pt](mailto:cnogueira@fpce.up.pt)

*periphery and art is the engine of reconfigurations and alternatives to colonizing logics.*

**Keywords**

*Countercolonial Feminisms; Anti-Racist Feminisms; Group Psychology.*

## Movendo a mandala do centro às periferias - uma introdução ao trabalho com grupos

Este texto pretende apresentar uma perspectiva de trabalho com grupos feminista trans e contracolonial e antirracista. Partiremos de algumas noções chave para o debate. Dentre elas, a desconstrução da noção de tempo moderno, progressista e linear, e da noção de corpo como território de (re)colonização intersubjetiva. Entendendo a importância dos grupos como lócus de produção de subjetividades arcaicas, iniciais e contínuas, advogamos a importância de discutir um aporte epistemológico e metodológico grupal que se baseie em perspectivas outras, notadamente aquelas que tomam os grupos como simulacro e campo de reatualizações de falsas dicotomias (Barros, 2007; Fernandez, 2006).

O grupo foi colocado como um dispositivo de intervenção, desde os anos 1960, na França, pela Psicoterapia Institucional. É possível pensá-lo, então, em sua dupla face: “dispositivo de intervenção (produção de transformação e de conhecimento) e como designação do próprio plano que se quer acessar (nas intervenções) e conhecer (plano do inconsciente, social e subjetivo, plano coletivo) (Passos, 2007, p. 12). No que concerne à clínica e sua indissociabilidade da (ação) política, ao problematizar o instituído e possibilitar o deslocamento do grupo-assujeitado para o grupo sujeito, no dizer de Guattari (1987), o grupo opera exatamente como dispositivo na fronteira. No escopo desse trabalho, o grupo é pensado como suporte para virtualidades existenciais, para fabulação de mundos outros, para germinar modos coletivos de existência.

A Psicologia brasileira, de correntes críticas e pautadas em epistemes foucaultianas, deleuzianas e guattarrianas, vem desenvolvendo trabalhos com grupos que não reiteram lógicas binárias, capitalistas, neoliberais. Importam-se principalmente com o fenômeno grupal de forma tal que o mesmo tenha importância e destaque, em um mundo e uma ciência *mainstream* que reitera as práticas individualistas e submissas às normatizações intersubjetivas. Particularmente Regina Benevides de Barros (2007) em seu livro ‘Grupos a afirmação de um simulacro’, vai traçar uma historicização desse fenômeno, de forma a demonstrar como os conceitos de grupos foram mudando, e se reatualizando criticamente. Transita de uma definição de grupos como intermediários entre o indivíduo e a sociedade, até os grupos como uma ‘instituição’, no sentido de que vão conter e construir dinâmicas e processos micro e macroestruturais próprios de sua materialidade. Chamados de cartografias grupais, estes vão se amparar na perspectiva de Deleuze e Guattari de rizoma para tratar do grupo como um “entre” (Barros, 2007).

De outro modo, mas em uma mesma direção, Ana Maria Fernandez, psicoterapeuta Argentina, vai discutir, a partir da psicanálise de grupos, como o fenômeno dos grupos vai além de uma dicotomia entre eu-outro, indivíduo-grupo. O conceito de campo grupal desmantela as conceptualizações de que, no espaço dos grupos, ou haveria uma diminuição de cada eu/indivíduo, em função de um fenômeno grupal que se constrói; ou que cada indivíduo manteria sua ‘integridade’, não se ‘misturando’, no grupo. Fernandez (2006) demonstra como o fenômeno dos grupos vai além, propondo um encontro relacional, no qual um campo se constitui, formado por esta marca dialógica.

Amparada nessas perspectivas, foi que, em 2014, uma das autoras deste artigo construiu um argumento de utilização dessas bases, unidas à perspectiva feminista pós-estrutural em pesquisa-intervenção-pesquisa, e nas metodologias participativas baseadas na educação feminista e popular freiriana, que usam o teatro e as artes como método (Maccarthy; Galvão, 2002) para o trabalho com grupos (Adrião, 2014). Entretanto, compreendemos que aquele argumento carecia de revisão. Notadamente a

revisão fazia-se necessária, em função das críticas à lógica colonial, à ferida colonial e ao racismo e o privilégio da branquitude, mas também às artes e à psicologia como lugares que precisam ser descolonizados, através da retomada dos saberes dos povos originários de Abia Ayala e dos povos vindos da diáspora negra, como escravos/escravizados. Nomeamos esta perspectiva de trabalho com grupos de feminista e contracolonial. Em sua base, portanto, está o compromisso de se contrapor às lógicas coloniais de violência e usurpação de modos de subjetivação não coloniais – não brancos e não eurocentrados. Evitaremos dicotomias e jogos binários, para tratar destes conceitos na relação com os espaços de trabalho terapêutico grupais.

Por “grupo”, portanto, podemos entender uma ação, um agir no sentido de criação de redes que resultarão em um dispositivo, que pode ser construído em várias direções, como por meio de poéticas artísticas abertas ao inusitado, “afasta-se do uso comum de grupo que o caracteriza como identitariamente constituído por pessoas” (Galindo *et al.*, 2022, p. 3). Importante ressaltar que, na perspectiva de trabalho citada, que dialoga com o pensamento foucaultiano, o trabalho com grupos como dispositivo “dispara linhas de enunciação e visibilidade, as quais se cruzam e tecem diferenças, um território para a produção de modos de subjetivação, entendidos como certas condições de existência ou modos de viver” (Galindo *et al.*, 2022, p. 3).

Os Grupos podem ser entendidos ainda aqui como um ir e voltar constante - espiral, moebius (Brasileiro, 2020) - entre as noções de eu e de outro. O espaço que importa, nessa perspectiva, é o do encontro. Por isso, as noções de tempo e de corporeidade podem auxiliar-nos a compreender a proposta que aqui desenvolvemos.

O tempo *Kronos* – linear/cronológico será relativizado em seu diálogo com alguns conceitos de ‘outros tempos’, a saber: o tempo *kairós*, tempo criativo da mitologia grega; o tempo *iroko* da ancestralidade da nação Keto; o tempo *ktempo* da nação de angola. Esses tempos sem tessitura linear serão aporte para a discussão do trabalho com grupos como um campo de construção e atualização de lógicas macroestruturais – colonizadoras, racistas e misóginas – e, portanto, como espaço de possibilidades de transformação e desmonte destas lógicas nos espaços microestruturais, constituídos pelos chamados grupos terapêuticos.

Optamos aqui por adotar a noção de corpo e corporalidade como um “habitar decolonial” que convida a uma postura contracolonial, um gesto que se contrapõe à fratura inicial da colonização: o ato de habitar uma terra e um corpo - colônia. Adicionaremos alguns temperos/conceitos a este processo, no sentido de explicitar o método de trabalho com grupos: os de criatividade, poder, silenciamento e participação.

Importante lembrar que são atualizados nos encontros grupais os micro-jogos, que por sua vez são parte dos macroprocessos colonizadores e capitalistas. Finalmente, traremos a metáfora da ‘mandala’ em sua relação com as artes, o tempo, o espaço dos grupos, como dismantelamento da lógica colonial e como possibilidade e método. Existe um movimento em espiral, em forma de tempo-mandala, e de corpo como habitar decolonial, que é provocado pelo método feminista contracolonial, que se utiliza da arte como outra linguagem, fora da gagueira colonial.

Tomamos a mandala aqui como imagem metafórica. As mandalas são formadas por diversos círculos que se entrecruzam, de forma a produzirem, por sua vez, outros desenhos, nos quais diferentes formas concêntricas se encontram e se separam em um contínuo. A mandala é um símbolo utilizado em diversas culturas para tratar de continuidade não linear. A circularidade está no centro do jogo de forças que se produz aqui, pois distintos caminhos se inter cruzam, disparando novas e diferentes formas de perceber os fenômenos. A metáfora da mandala, portanto, nos serve de indicativo para

refletirmos sobre as relações de encontros e desencontros enquanto simulacros de um outro tempo que se descola do "ou isto ou aquilo" do *modus operandis* da racionalização.

Galindo *et al.* (2022) alerta-nos para as armadilhas da separação entre Psicologia e Arte. Tal separação dificultaria a construção de territórios como expressão de diferenças, bem como a construção da vida como obra de arte. Nesse sentido, conectar Psicologia e Arte ajudaria a escapar da domesticação dos nossos corpos, favorecendo conexões relacionais que apontam linhas de fuga, ou dito de outro modo, que apontem para um "fluir" que permita que a vida esteja aberta às mudanças, à produção subjetiva do novo, sem cristalização identitária.

Até aqui abordamos as noções de grupos, de forma a podermos adentrar no debate sobre outros tempos nessa relação; bem como sobre a noção de corpo - território contracolonial. Acreditamos que estes dois conceitos podem nos ajudar a pensar, e agir, na facilitação de processos grupais que promovam deslocamentos, movimento, dança que possibilita sair do lugar comum de reprodução de mecanismos de violência, exploração e silenciamentos típicos do habitar colonial.

## Dançando com a mandala-moebius no/do tempo

O tempo nos atravessa enquanto escrevemos. O tempo é senhor das trilhas cruzadas nesse percurso. O tempo desmonta as lógicas modernas e coloniais. O tempo desloca o próprio tempo. A representação linear do tempo, representação de progresso e de modernidade, provocada pela colonização das américas, produz violências subjetivas, em corpos e em territórios - humanos e não humanos. Mas, sobre o tempo linear, surge a pergunta: como entendemos o tempo?

No texto "Os dez invariantes culturais da representação do tempo", Hervé Barreau (2017) vai trazer a noção de tempo social, argumentando que, este mesmo em si, é cíclico, mas seu entendimento cultural se dará dentro de uma concepção linear. Esta concepção será marcada por alguns entendimentos. O primeiro deles é o dos biorritmos, sendo o mais presente deles, o da alternância do dia e da noite. A concepção de biorritmos cíclica se liga aos ritmos astronômicos. A esse respeito voltaremos no próximo tópico.

O segundo invariante cultural é o das idades da vida, o terceiro o das adaptações comportamentais, seguido pelo do sincronismo. Graças a ele nos figuramos em uma única dimensão intersubjetiva. Em seguida, o autor vai apresentar a gramática das locuções temporais, ou seja, locuções gramaticais de aspectos e de tempos que indicam estados de passado, presente e futuro - antes, depois, durante, agora, depois -; e as frases construídas, com as complexidades de situações contextuais concernentes.

O sexto invariante é o que trata da condução de uma história contada:

A linguagem fornece uma dupla simbologia da realidade vivida. Esse simbolismo é essencial à representação do tempo e pode mesmo servir a definir este último, porque o tempo, sob a forma de uma representação em uma linha direita, não é que a estrutura de não importa qual seja o tornar-se, uma estrutura que temos toda razão de atribuir à realidade que muda, mas que não existe que em nossa mente (Barreau, 2017, p. 199-200, tradução nossa).

O sétimo invariante cultural da compreensão do tempo é o próprio ritmo do tempo. Aqui o autor vai trazer o mito de cronos que devora seus filhos para mostrar como o ritmo cronológico é construído. Em seguida vem o tempo cosmo-bio-social e o calendário. Graças ao mito do tempo que

podemos falar e criar o tempo cósmico. Esse tempo cosmo-bio-social é presente em todas as culturas, mas de modos diferentes. O nono invariante é o que trata dos relógios naturais, como o deslocamento do sol em relação às estrelas, nos calendários ancestrais, ou as novas apreciações da lua. Mas o humano precisa de indicações mais precisas para fixar encontros, reuniões de momentos de família ou de grupo. Sendo assim, se constrói o décimo invariante, que são os relógios artificiais. Nestes, vão ser reproduzidos os ciclos que servirão de medidas, tomando a física como modelo.

Gérard Petit (2001) discute esta última forma de compreensão do tempo, a dos relógios, suas durações e datas, em seu texto intitulado *A medida do tempo*. A necessidade de otimizar e regular a medida e a duração da escala do tempo e dos eventos vai ser objeto de muitos esforços teórico-analíticos. As características de uma escala do tempo, segundo a união internacional de telecomunicações, se darão em torno de um sistema de classificação unívoco dos eventos, o que significa dizer que, a cada evento, deve corresponder um valor e um único. Aqui há uma necessidade enorme de estabilidade e de exatidão. Ou seja, de uma atitude de manter uma marcha constante, mesmo se esta marcha não é aquela que é esperada, e com uma exatidão em termos de frequência. Busca-se uma fidedignidade, fiabilidade em contraste com o *delay* de colocar à disposição, a partir da ideia de tempo universal, que será medido a partir da rotação da terra.

Compreendemos que o tempo é uma questão da sociedade moderna. Habitar o tempo é um empreendimento técnico, econômico, teórico, epistêmico, subjetivo, cultural e social. Somos órfãos do tempo, atravessados pela técnica. Nestes termos, vai se constituído uma dualidade entre o que pode se chamar de ‘tempo da sociedade’ contra o ‘tempo da natureza’ (Chesneaux, 1996), com uma fuga no imediatismo e um empobrecimento da relação de verticalidade entre presente-passado-futuro.

Pensar sobre as singularidades de nossa época é, portanto, se debruçar sobre a questão do tempo, inclusive como uma aliança entre o mesmo e a noção de democracia, enquanto uma cultura política do tempo, em um mundo marcadamente capitalista e neoliberal. A própria consciência histórica e o sentido do que está por vir será fruto dessas produções técnicas sobre o tempo-relógio-cronômetro perfeito, marcado pela mundialização do próprio tempo, por uma busca de reconquista do tempo, por uma construção da noção de progresso linear em tensão com as possibilidades de um devir aberto e cíclico, contracolonial.

Passamos, no próximo subtópico, a narrar sobre a metáfora da “mandala e do *moebius*” do tempo, que propõe outros tempos, através de Castiel Vitorino Brasileiro.

## Tempo-memória, esquecimento – ouvindo Castiel Vitorino Brasileiro

Na experiência de grupos precisamos ouvir outras vozes, que nos auxiliam a construir uma mandala potente que pode ajudar a dançar fora das marcas coloniais e de suas feridas não cicatrizadas. Castiel Vitorino Brasileiro (2020) nos ensina, através de seus escritos e de suas performances, uma linguagem que desmantela os percursos modernos que separam em diferentes caixas os discursos científicos e os discursos artísticos, retomando percursos que afetam e que desobedecem a essas lógicas binárias e dicotômicas. Artista –performer-escritora- mestra em psicologia-macumbeira, ela cria, em um de seus vídeos-arte, a performance intitulada *Para todas as moças*<sup>1</sup>: uma miríade de sensações, sentimentos e ações que evocam a ancestralidade afro em vários tempos sem tempo, onde esquecimento e memória se unem para potencializar uma construção pulsante, criativa e potente de uma vivência que poderia ser nomeada como

### 1

Disponível no YouTube pelo link:

<https://www.youtube.com/watch?v=7wCsV2LhLTE&t=42s>.

‘marginal’ ou ‘nas bordas’ da cisheteronormatividade, e que desvitaliza os ideais de branquitude e de classe média/alta.

Em outro momento, em um de seus escritos, quando relata suas subidas e descidas do morro/favela, onde morava com sua família, e suas conversas com seu avô, Castiel Brasileiro constrói um dispositivo importante de tensão entre *memória e esquecimento*, no qual a relação com o tempo se esfacela, abrindo marcas como um *moebius*, potentes e recriadoras. A memória vai jogar um jogo discursivo que mostra e descarta, numa produção potente de aberturas e esfacelamentos dos processos violentos de colonização, que se perpetuam até nossos dias. Memória como retorno à ancestralidade, é potência para destruir o discurso borrado, apagado pelos mecanismos da colonização, como marca subjetiva de povos oriundos da diáspora africana, particularmente, mas não apenas. E esquecimento como proposta de recusa à propagação e reiteração de uma constituição subjetiva marcada pelo embranquecimento das raças negras e indígenas. Esquecimento como saída do dispositivo que reconstrói o racismo cotidiano e que aniquila a ferida colonial.

A memória e o esquecimento juntos evocam a força de processos de subjetivação que se reinventam na relação com a ancestralidade e com uma noção em um outro tempo e lugar linguístico que não o do pensamento racional moderno, progressista e linear, cronológico e universalizante. Aqui, futuro e passado se entranham em um tempo sem tempo: a magia e a evocação de um discurso desconstrutor da linearidade é que vai permitir essa reinvenção-reencontro.

Segundo Brasileiro (2022), em seu livro *Quando o sol aqui não mais brilhar: a falência da negritude*, a modernidade elabora a complexidade sob aspectos binários, ainda que as espécies e as culturas demonstrem haver incontáveis modos de ser (Brasileiro, 2022, p. 40). Um dos problemas do discurso moderno é que ele pressupõe uma origem comum, engessando a própria ideia de igualdade, a partir de um ideal/dogma branco-patriarcal e cristão de deus e das subjetividades.

Em contraposição à linearidade infinita do tempo, a autora vai propor a metáfora do *moebius*, fita genética espiralada e em constante movimento. A busca de previsibilidade do tempo cria uma temporalidade que se embasa na ideia de controle do acaso. Essa construção advém de uma supremacia branca que precisa ser apontada e destruída, sob pena de seguirmos sem aberturas para a potência de vida que as ancestralidades negras e indígenas trazem em seu bojo. Aqui ainda, a noção de previsão do futuro é apenas desejo de previsão. A categoria espaço-tempo é trazida como uma delimitação cognitiva que nos impossibilita ver a vida de maneira espiralada.

Castiel Brasileiro (2022) traz, ainda, um outro conceito importante nesse debate: o de luto-morte. Ela aponta o mesmo como um portal para o esquecimento. A morte aqui para Castiel é reencontro. O luto torna-se um sofrimento que impede a percepção das vidas que passaram pela morte. Porque o luto torna-se um processo emocional amparado pelo pensamento temporal, aquele linear fragmentado. Então a vida que passou pela morte deixa de existir. “Somos vida após a morte. As vidas terráqueas são filamentos da existência das estrelas que viveram a morte. Somos vida após a morte” (Brasileiro, 2022, p. 58). Neste sentido, há uma disputa da boa morte, enquanto uma dobra necessária, uma jornada coletiva em direção às formas/existências de povos advindos das diásporas negras, pois só assim poderão ser livres.

Esta noção de tempo, de continuidade/descontinuidade, em nosso modo de compreender a vida e a morte, por exemplo, precisa se relacionar também com a noção de constituição de raça, a partir da exaltação de que existem corpos brancos em um tempo progressista linear, que precisam ser

evidenciados enquanto contraponto do racismo que silencia os privilégios, para que eles sigam existindo. Esse proveito que os corpos brancos tomam por somente existirem como brancos, chamamos de privilégios da branquitude. Ele se evidencia por pactos de silenciamento do racismo cotidiano, estrutural, institucional e intersubjetivo. Ele reintegra a ferida colonial, e reforça, em um tempo moderno-colonial, as violências contra corpos e corpos não brancos e não cis. Falar da branquitude como conceito e forma de existência, é abrir um espaço-ritmo no tempo fora do tempo linear, é concordar com os esforços de saída da terra enquanto espaço de marcas de destruição desiguais de raça, classe, gênero e sexualidades. A este debate retornaremos no tópico 4 deste artigo, quando discutiremos sobre poder, silenciamento e desigualdades.

### Tempo fora da linearidade: Iroko e Ktempo, kairós e aiôn

Seguindo as marcas da colonização dos seres, dos saberes e dos poderes, encontramos as noções de tempo marcadas pela forma como os gregos o construíram, e delimitadas por um pensamento representacional. Divididos em três tempos, kronos impera com suas marcas de logicidade, cronologia e linearidade. A ele nos remetemos na maior parte das vezes, cotidianamente, quando pensamos e agimos em torno de reuniões, agendas, marcações infinitas cotidianas. Os outros dois tempos nos deslocam para um encontro com os processos artísticos e criativos. O kairós é o tempo fluante e qualitativos; e o Aiôn é o tempo cíclico.

Buscando ainda modos de compreensão ancorados nas ancestralidades afrodiáspóricas, a partir das tradições religiosas de matriz africana, trazemos aqui o tempo enquanto divindade. Orixá muito respeitado no Candomblé, o tempo Iroko – para as nações keto – e Ktempo – para as nações de angola - visto que é necessária a permissão do Orixá Tempo para que todas as coisas ocorram. Estas compreensões se estruturam a partir de uma corporeidade/marca corporal e de uma corporalidade/evento, enquanto enraizamento dos seres humanos no mundo. Este enraizamento se ancora no axé, no aperê, no egum e no ori, na ancestralidade, nos orixás e no odu, todos esses unindo-se para constituir a cosmologia afro-brasileira (Rios, 2010).

O Orixá Tempo é representado pelo Iroko, a grande árvore de raízes que saem do chão, e que fica na frente das Casas de Candomblé, no Brasil representada pela árvore Gameleira Branca. Iroko habitava a primeira árvore plantada na Terra e através dela os outros orixás desceram do céu. Árvore alta e frondosa que é a casa de Iroko e com esse orixá se confunde, guiando os acontecimentos e oferecendo proteção junto com o orixá Oxumarê controla o ar que respiramos, com os orixás Oxossi e Ossain cuida da natureza, e com o orixá Omulu espalha as pestes e as doenças epidêmicas, como também as suas curas. Controla ainda a meteorologia, e as diversas tempestades que possam ser originárias dela.

Queremos aqui relacionar o tempo da cosmologia afro-brasileira – em suas distintas nações, e os tempos gregos (ainda que advindos de nações e histórias coloniais e colonizadoras) kairós e aiôn, por dismantelarem de dentro, e por serem silenciados pela mesma lógica que os criou, e que criou o tempo kronos- com a ideia de mandala. Ou seja, de uma representação imagética que entranha as linhas, que espiraliza e circulariza os eventos e caminhos, que não tem início nem fim, que permite desenhos mil, sem respostas apriorísticas, sem controles, sem determinações cronológicas. A não linearidade, a representação simbólica do tempo é circular e imbricada. O Tempo aqui é tomado em sua relação com o ritmo (Jakob, 2001). O ritmo pode apenas ser escrito. O ritmo inscreve a morte, algo não controlado, que nos aflige subjetivamente, por não sabermos enunciá-la: não sabermos exatamente o que quer dizer a morte. O ritmo produz um tempo de abertura

que espera um tempo de fechamento. Há uma característica no ritmo que perdemos, não conseguimos agarrar.

Proposição esta que irá se apoiar na linguagem através de um jogo alternado. Ou seja, da maneira como somos intersubjetivamente, entramos todos no mundo da significação, da linguagem como jogo ritmado (Jakob, 2001). O ritmo é um produto da imaginação no senso de que a imaginação precede o tempo. Se não fôssemos seres imaginantes não poderíamos passar a uma relação intersubjetiva entre eu-outro, marcada pelo ritmo do tempo.

## Corpo - território contracolonial

O corpo é tomado aqui como espaço de produção entre indivíduo – corpo/indivíduo - e o grupo – corpo/grupo, corpo enquanto território, e enquanto habitar. Tomamos aqui a noção de habitar a partir de Malcom Ferdinand (2019), em sua obra *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Este vem de uma dupla fratura colonial. Para o autor, a dupla fratura é provocada, por um lado, por uma violência marcada em corpos lidos como negros e como ameríndios genderificados, mortos, violentados e escravizados; por outro, pela destruição dos ecossistemas e da perda da biodiversidade das colônias, causados pela colonização europeia das américas. Essa dupla fratura é tratada a partir do gesto principal da colonização: o ato de habitar. Uma maneira particular de habitar a terra, que Ferdinand nomeia de ‘habitar colonial’. Um fazer habitar. Uma concepção singular de certos humanos sobre a terra - os colonos - e de suas relações com os outros humanos - os não colonos - e da relação e maneiras de se dirigir à natureza e aos não humanos desses territórios colonizados. Este habitar contém princípios, fundações e formas.

Habitar a terra começa nas relações com os outros (Ferdinand, 2019, p. 55), cujos princípios são a geografia, a exploração da natureza e a ‘altéricide’, ou seja, a recusa da possibilidade de habitar a terra na presença de um outro, de uma pessoa que seja diferente de um por suas aparências, suas pertencas ou suas crenças.

A terra, durante a colonização pertence, segundo os colonizadores, aos cristãos e vai, portanto, ser doada a pessoas cristãs, e usurpada dos povos originários que habitavam as colônias. Uma dialética na qual o outro é reconhecido naquilo que lhe permite não se tornar mais um outro. Esta é a violência ontológica principal do habitar colonial. Consagrando a impossibilidade de habitar com o outro. Mata a alteridade e constitui uma ‘empresa’ de ‘mesmificação’, de redução ao mesmo, fazendo do habitar colonial um habitar sem outro (Ferdinand, 2019, p. 58-59).

A fundação de um habitar colonial traz consigo o controle/propriedade das terras, os massacres e a destruição. Habitar é abater as árvores. Somente a partir do momento em que uma árvore é abatida é que o habitar colonial começa (Ferdinand, 2019, p. 60). Após isso, há o massacre de povos indígenas e as violências infligidas aos mesmos. Massacrar os homens e violar as mulheres, pois o habitar é explicitamente genderificado.

O habitar tem formas. Faz-se habitar com o sentido de fabricação, de constituição de uma propriedade privada, atravessada pelas plantações de monoculturas como forma primordial de ocupação. Faz-se habitar também a partir da escravidão: exploração massiva dos seres humanos através de um modo de organização hierárquico da produção que coloca na cena um mestre e seus servidores. O habitante é o mestre, os escravos são os negros que não habitam (Ferdinand, 2019, p. 64). A colonização europeia das américas não imprime outro nome que o da imposição de uma maneira singular, violenta e destrutiva de habitar a terra. O habitar colonial cria uma terra sem mundo.

“Reduzidos a uma mão de obra dos desejos dos outros, os escravizados permanecem estrangeiros no seu próprio mundo” (Ferdinand, 2022, p. 161), e para resistir ao habitar colonial o aquilombamento configura-se como uma possibilidade potente, entendido como uma prática de escravizados para escapar e se proteger, um “para-fora do mundo colonial” (Ferdinand, 2022, p. 168), uma fuga que se tornou condição de possibilidade de reencontro com a terra e com a natureza, colocando em prática outros modos de viver juntos e de se relacionar com a terra, desenvolvendo uma “arte da fuga” que abre espaços em florestas e pântanos, em morros-esconderijos. “Escapar da escravidão dá abertura para descoberta de um corpo novo” (Ferdinand, 2022, p. 173).

Castiel Vitorino Brasileiro (2022), por sua vez, propõe em contraposição/saída/desconstrução da noção vivificada de corpo, atravessado pela lógica do habitar colonial, uma saída pela Astrobiologia, “como seta que perfura a sequencialidade e a ideia de corpo universal (Brasileiro, 2022, p. 58)”. Uma corporeidade em conexão extraterrena, que denuncia a falência de uma negritude colonializada e propõe a morte desse significativo, de forma que o corpo se integre ao cosmos/‘buraco negro’ - metáfora do sol que se apaga, permitindo outros espaços de constituição.

Importante ainda aqui, trazer a discussão que os feminismos transcorpóreos apresentam. A crítica inicial se dá por meio do conceito de estética da “natureza” (Alaimo, 2008), como ponto de inflexão no debate sobre corpo e corporalidade. Stacy Alaimo discute como a falsa dicotomia entre cultura e natureza pode provocar um distanciamento da noção de corpo. Antes, os corpos e a corporalidade devem ser compreendidos por meio de uma construção discursiva, que imprime uma imbricação entre biologia e cultura. Os feminismos transcorpóreos vão advogar, portanto, que tratar os corpos e a vivência de especificidades de um corpo biológico feminino traria aprisionamentos da ordem de um retorno a uma prisão biológica, e esta se refletiria, por sua vez, culturalmente. Indo muito mais além em seu debate, a autora propõe uma ruptura que redimensiona a necessidade de compreensão de que o aparente biológico é também cultural e precisa ser apreendido (Alaimo, 2008; Brandão, 2017).

Silvia Rivera Cusicanqui (2010), importante pensadora feminista contracolonial, que aciona o lugar das artes tradicionais dos povos originários da Bolívia como dispositivo de resistência e de transformação. Questionando o diálogo com algumas perspectivas europeias, particularmente quando ela utiliza o conceito de micropolítica. Rivera Cusicanqui vai propor um caminhar por algo que se apresentaria muito mais como da ordem de um movimento canibal, antropofágico, em contraposição à recusa, pura e simples, a alguns pensamentos que podem nos auxiliar em processos de insurgência.

Tendo dito isto, a seguir, entraremos mais nos passos do método, enquanto passos de uma dança possível.

## **Um método ou possíveis passos de uma dança – psicologia, feminismos pós-estruturais e contracoloniais**

Discutiremos a proposição de um método (ou possíveis passos de uma dança) que: a) não reitera as violências e a ferida colonial pois parte do não silenciamento quanto às questões micro/macro coloniais e colonizadoras; b) propõe a relação indivíduo-grupo como um encontro marcado por ‘outro tempo’ e por ‘outro corpo-territorializado’, e c) se dá a partir do trabalho de escuta reflexiva da facilitadore e a partir das ferramentas conceituais do poder, do silenciamento, do posicionamento, da criatividade e da participação. Este encontro vai ser montado a partir das metáforas da

mandala/moebius/centro/círculo, onde o centro é a periferia e onde a arte é motor de reconfigurações e alternativas às lógicas colonizadoras.

Este método/passos, que aqui estamos propondo, vai se basear: 1) em nível macro, na desconstrução da colonialidade (a partir da visibilização do que ela implica e gera como *modus operandis* macro e micro politicamente); 2) em nível micro, no trabalho com/em grupos pautado nas relações de poder desmanteladas pela contra lógica colonial, tomando como aportes epistêmicos/metodológicos: as noções de tempo espiralar, de corpo-território, de relações de poder e silenciamento, de silêncio enquanto presença, de criatividade e participação.

Este método é pautado na relação entre pesquisar e intervir, e de que pesquisa é intervenção, bem como de que há uma continuidade que se perpetua entre os atos de pesquisar-intervir-pesquisar (Kastrup, 2008; Adrião, 2014). A partir dessas premissas, compreendemos que, os conteúdos que se atualizam nos encontros grupais são micro-jogos que, por sua vez, são efeito das macroestruturas de poder, colonizadoras e capitalistas, exigindo, portanto, um exercício de revisita, visibilização e reconstrução de outras possibilidades de existência, de corpo, de relações com outros vivos, humanos e não humanos.

Tendo dito isto, gostaríamos de desenvolver o debate sobre esta dança-método de trabalho com grupos, escutando a voz e a sabedoria indígena de representantes de distintos povos originários. Acreditamos enfaticamente que estas pessoas podem nos ajudar a “criar um corpo”, alegre e coletivo, para assumir uma postura contracolonial nas nossas atividades em/com grupo. Ou seja, importa-nos aprender como a sabedoria indígena nos ensina, de seu lugar de cosmovisões, modos de subjetivação, modos de existência, formas de sociabilidade, a desconstruirmos a lógica colonial, particularmente, nos encontros grupais.

Por exemplo, o que alguns povos indígenas nos ensinam sobre a não separabilidade entre mente e corpo, o borrar das fronteiras entre sonho e “vida desperta”, entre eu e a coletividade a qual pertenço, entre humanos e natureza, a compreensão das plantas como mestras e agentes no mundo, entre outras construções, configuram cosmovisões e cosmogonias ampliadas, que podem nos ajudar a ver e construir outros modos de conviver no planeta.

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida (Krenak, 2019, p. 26).

Nesse sentido, entendemos que o trabalho com grupos na perspectiva propositivamente ativa que defendemos, além de possibilitar algum incômodo por não adotar conhecidas referências técnicas e teóricas na psicologia mais ortodoxa, exige um intenso esforço de desconstrução, de desterritorialização, seja do lugar de saber-poder atribuído a quem facilita grupos, seja das bases que fundam muitas das nossas práticas a partir da academia e de uma produção de conhecimento também colonizada, e muitas vezes com fins óbvios de igualmente colonizar, produzindo epistemicídios de toda ordem, quando não, questionamento da legitimidade das nossas criações acadêmicas e clínicas.

Assim, os passos iniciais do método/dança são: visibilizar os epistemicídios do habitar colonial e criar modos de desconstruir ou enfraquecer os marcos da colonialidade em nossos corpos-territórios, em

nossas falaciosas dicotomias e polaridades, promovendo exercícios coletivos, um “fazer juntos”, como alguns exercícios propostos por Augusto Boal e modificados nos nossos processos de facilitação grupal inspirados no *Artpad: um recursos para teatro e desenvolvimento participativo* (Mccarthy; Galvão, 2002), como “um corpo só”, em que todas as pessoas participantes do grupo formam um grande bloco que vai realizar tarefas básicas na sala de atividades, como se deslocar de um canto a outro ou levar um objeto de um lugar para outro, sem perderem a conexão. Na mesma direção, um outro exercício de inspiração em Augusto Boal e chamado de “A máquina” ajuda as pessoas participantes a compor uma engrenagem única, formada por várias parte/funções expressas a partir do corpo e dos sons vocais que podem ser emitidos ao ser repetido cada movimento que compõe a engrenagem. Ainda que possa fazer alusão a um trabalho repetitivo do modelo fordista industrial, a máquina construída é orgânica, viva, integra e contribui para construção de pertencimento ao coletivo.

Ainda na perspectiva da visibilidade sobre epistemicídio, apagamento e habitat colonial, é indispensável que quem facilita a atividade grupal favoreça a abertura de espaços de fala e de construção criativa de frutos gerados pela disponibilização de recursos para expressão artística no grupo, como modo de dar passagem aos sofrimentos gerados pelas várias formas de violência relacionadas ao habitar colonial, atravessadas por questões de raça, classe, gênero e sexualidade, mas também a construção compartilhada de modos de resistência e enfrentamento. Os referidos “recursos de expressão artística” não precisam atender necessariamente a uma lista convencional de materiais, como lápis colorido, papel, tesoura e cola, mas podem ser ampliados para fibras, seivas e tintas vegetais ou feitas a partir do barro ou argila, folhas de árvores próximas ao local da realização do trabalho, gravetos, pedras, penas e tudo o que pode estar acessível, que faça sentido para o grupo que está trabalhando e, se possível, que não precise ser comprado.

A utilização desses outros “materiais” disponíveis ajuda a criar uma relação de pertencimento a um “corpo Terra” e não uma relação utilitária desses recursos, seguindo uma lógica exploratória e extrativista colonial.

Ainda em diálogo com Ailton Krenak, podemos aprender:

Alguns povos têm um entendimento de que nossos corpos estão relacionados com tudo o que é vida, que os ciclos da Terra são também os ciclos dos nossos corpos. Observamos a terra, o céu e sentimos que não estamos dissociados dos outros seres. O meu povo, assim como outros parentes, tem essa tradição de suspender o céu (Krenak, 2020, p. 45).

Pensando com Krenak podemos arriscar dizer que contribuímos, adotando as referidas sugestões para o manejo de grupos, também para o florescimento do respeito e do reconhecimento de outros viventes que integram a vida no planeta, mas também a presença de outras expressões de vida, mesmo que não visível, que nos servem de guia e de sabedoria ancestral.

Ya Idjemim, a Mãe Edineusa, por exemplo, trabalha com a Cabocla Jurema no Candomblé, em Aracaju, e nos apresentou, por meio da oralidade convertida em texto escrito e livro, a sabedoria de suas práticas de cura em uma aula do curso de *Saberes Ancestrais*, promovido por docentes da Universidade Federal de Campina Grande, da Universidade Federal do Vale do São Francisco, da Universidade de Pernambuco e da Universidade Federal de Ouro Preto (em 2021). Diz Mãe Edineusa sobre a Cabocla Jurema:

Ela usa muito aqueles rituais de caboclo mesmo e aquelas ervas de caboclo. Mesmo que às vezes você acha que esse Maracá, essa terra, essa planta não é nada não, você não dá importância e ela chega. Com aquela terra ela lhe cura, com aquele Alecrim ela lhe cura, com aquela erva ela lhe cura, com aquele samba caitá ela lhe cura, com aquela terra ela lhe cura, com aquela pedra, até com uma pedra ela cura, com a própria pedra (Idjemim, 2023, p 292).

Nesse ponto, acolher as várias formas de relação com a cura, com o tempo, com divindades e encantados, com os visíveis e invisíveis seres que compartilham o corpo-território com as pessoas que participam do grupo, também pode ser entendida como uma recomendação de facilitação que, entre outras potencialidades, borra as fronteiras equivocadas entre ciência e religiosidade, entre humanos e natureza, entre corpo e mente, entre visível e invisível, que historicamente contribui para o projeto colonial de dominação e promoção de silenciamentos e epistemicídios de vários tipos.

Nos lembra a poeta quilombola Ana Mumbuca (2020, p. 03), no poema *Existência Poética*: “Vidas poemadas, Poemas são sopro existencial, Existe vida que dança, Na dança da vida”

No quilombo Mumbuca, entre as finas hastes de ouro do capim-dourado do Jalapão, Tocantins, um tipo de “sempre-viva” dá forma às mandalas cor de sol, cuja resistência também marca a força de quem vive ou viveu ali, como Ana. A partir do que ela chama de “olhar contra-colonialista”, escreve suas percepções quilombolísticas das diferentes guerras travadas cotidianamente, inclusive contra a Covid 19, diz ela. Descreve quilombo como um conjunto de vidas em defesa contínua, sustentada em compromissos do compartilhar ancestral e cosmológico, como uma força das rebeldias contrárias às opressões (Mumbuca, 2020, p 03).

Escrever e dançar com as palavras, seja pela via da transmissão oral ou não, de mãos dadas com o que brota na vegetação de cada lugar, favorece a desconstrução do habitar colonial nos processos de facilitação de grupos. Neste sentido, são várias as autoras e autores quilombolas e indígenas que podem ser citados, estudados, trazidos para a construção de outros saberes, outras referências epistemológicas, outro arcabouço teórico/prático que sustenta nossos trabalhos junto aos grupos em diferentes lugares.

Geni Nuñez Longhini, ativista indígena Guarani, escritora e psicóloga, nos ajuda a imaginar movimentos de visibilização da importância do tema que aqui propomos também como meios de reparação da ferida colonial. Ela nos ensina que:

os saberes e tecnologias indígenas, quando não tutelados, podem fornecer importantes pistas no que diz respeito a uma não hierarquia entre epistemologias, um não binarismo entre mente e corpo, natureza e cultura, humano e animal, divisões que orientam boa parte da produção de conhecimento hegemônica (Longhini, 2022, p. 109).

Esses autores e autoras, mestres e mestras cuja produção de conhecimento nos ajuda a produzir fissuras e brechas nesse habitar colonial, nos convidam a uma postura contracolonial. Nesse sentido, “alinhamos”, por meio de pontas e fios de diferentes lugares de produção de vida criativa, os princípios do Teatro Participativo com o qual trabalhamos em vários lugares e momentos, dentro e fora da Universidade.

Resumindo, em nossa episteme/método/passos, marcamos como eixos que fundamentam o trabalho: 1) dismantelar as relações de poder nas relações de desigualdades de raça, classe, gênero, sexualidades; 2) estar atenta aos marcadores macro que reiteram desigualdades, da cisheteronorma e da racialização – tendo o racismo e os privilégios da

branquitude como epicentros; 3) atentar para o silêncio como espaço de produção e de encontro, diferenciando-o do silenciamento que é provocado pelos marcadores macro acima descritas; 4) ter a noção de criatividade como marca de produção de pulsão de vida e de reatualização de possíveis; 5) tomar a noção de participação a partir do que se produz em cada encontro grupal, entendendo que este é um conceito polissêmico que deve se atualizar a cada novo encontro; 6) ter a experiência - de cada participante e de quem facilita - como mola propulsora do ato de facilitar um encontro grupal.

Por fim, não esquecer que o trabalho com grupo é pesquisa e intervenção em um *continuum* (Adrião, 2014), onde propomos estar atentas a: 1) pesquisar com todo o corpo, isto é, sem referendar antigos binarismos como os de razão versus emoção, e de intuição versus sensação; 2) não separar a arte da racionalidade na construção do conhecimento; 3) relacionar-se aos saberes das culturas dominadas e de resistência; 4) não separar ciência e espiritualidade; 5) compreender que o processo grupal parte de um fazer inicial no qual quem facilita está no centro das proposições, direcionando-se pouco a pouco para uma autonomia e responsabilização de quem participa, de forma que estas pessoas se tornem, processualmente, o centro.

## Arte e mandala na tessitura dos grupos

Finalmente, Arte e Mandala aparecem como desmantelamento da lógica colonial e como possibilidade e método. Importa-nos compreender e trabalhar com o fio dos tempos e como estes vão tecendo encontros corporificados que se constituem em formas menos perversas e menos danosas às possibilidades de sermos no mundo, orientadas por raça, classe, gênero e sexualidades, possibilitando que a vida flua em sua potência criadora de mundo e modos de existir. Este é um movimento em espiral, em forma de tempo-mandala, e de corpo como habitar decolonial, que é provocado pelo método feminista de postura contracolonial, no qual a arte é uma linguagem fora da gagueira colonial, não instrumentalizada ou expropriada de sua capacidade de produzir afetações. Um exercício de “avizinhar-se e contaminar-se pela Arte, sem instrumentalizá-la; rastrear e perscrutar conceitos que se articulam aos experimentos grupais, como uma pele que percute e amplifica a experiência, inscrevendo-a no dizível, esse movimento compõe o que nomeamos como híbrido Psicologia-Arte” (Galindo *et al.*, 2022, p. 9).

Aqui torna-se importante ainda, demarcar a necessidade de descolonizar as artes. Grada Kilomba (2020) discute estas questões e a importância de recontarmos esta história de expropriação e violências que construiu intersubjetividades marginalizadas e em sofrimento.

A autora (Kilomba) advoga ainda a ideia de descolonizar as artes, de forma que se abram flancos de novas possibilidades **ético-estéticas** que permitam, a partir de uma “desobediência poética”, criar plataformas para reinvenção de modos de vida, para nos reinventarmos em uma linguagem nova, diferente (Graupen; Adrião, 2020, p. 123, grifos nossos).

Importante dizer que nosso intuito aqui não se liga ao uso das mandalas como modo de conter e organizar o caos em um fluxo de ideias e criação que cabem em uma forma pré-definida. Aqui propomos um tempo-mandala no manejo das grupalidades, como uma gira animada na capoeira, ou uma dança cirandada ou de Toré, dança/ritual de algumas nações originárias.

Entendendo com Castiel que “nenhuma origem se descobre, toda origem se cria” (Brasileiro, 2020, n.p), estamos atentas aos pontos dos fios que podem enredar encontros, contar história, enfrentar apagamentos. O que nos contaram das nossas ancestralidades? Não só das nossas famílias diretas, mas dos povos aos quais pertencemos, dos locais onde vivemos, onde viveram nossos pais e avós? Um trabalho com/em grupos passa também pela invenção desses pertencimentos, da criação destas origens, do reconhecimento da existência de uma ancestralidade, sobretudo coletiva.

O lugar criativo da experiência aqui pede passagem, de mãos dadas principalmente com Conceição Evaristo, através de seu conceito de “escrevivências”, que possibilita recontar a história brasileira a partir das vozes de pessoas negras, ou mais ainda, também da escrita dessas mulheres. Ela nos ensina que, se a fala de uma mulher da casa grande é uma fala escravizada, a fala das mulheres negras que escrevem não é (Guzzo, 2021). “A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para 'ninar os da casa grande' e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (Evaristo, 2007, p. 21).

Uma das potencialidades da escrevivência também é o fato de se configurar como um recurso metodológico de escrita que parte da experiência de cada uma para viabilizar narrativas que dizem respeito à experiência coletiva de mulheres (Soares; Machado, 2017), ou seja, visibiliza a cumplicidade que marca a existência da pessoa negra na literatura, numa relação em que, ao falar de si, se fala também dos outros (Evaristo, 2017). Aqui nos lembramos ainda, de Grada Kilomba, que, em uma de suas exposições artísticas, nos convida a pensar na potência da palavra nos processos de visibilizar vozes silenciadas por narrativas coloniais (catálogo da 32ª Bienal, 2016). Na videoinstalação, parte do Projeto Desejo, chamada “Enquanto escrevo”, podemos ler:

Enquanto eu escrevo, eu não sou o outro, mas eu mesma, não o objeto mas o sujeito, eu me torno a que descreve e não a descrita. Eu me torno autora e a autoridade da minha história. Eu me torno o oposto absoluto do que o projeto colonial predeterminou. Eu me torno eu (Kilomba, 2016, n.p.).

Com uma mão dada a Castiel (Brasileiro, 2020), que nos lembra que as origens não são descobertas, mas criadas, e a outra mão dada à Conceição (Evaristo, 2017) e à Grada Kilomba, que nos ensinam que as histórias são inventadas quando contadas, ainda que sejam reais, propomos a superação da atenção dada à produção literária e acadêmica eurocentrada, branca, produzida a partir do colonizador, no habitat colonial. Convidamos para dançarmos com outras autoras que nos ajudem a pensar e propor modos de facilitar grupos comprometidos com uma postura feminista, antirracista e contracolonial.

Em Psicologia é inadiável a construção de processos formativos orientados por essas rupturas e que colaborem com um deslocamento do lugar do trabalho com grupos como algo “menos importante” ou apenas “mais barato”, uma lógica elitista, utilitarista e mercadológica que infelizmente ainda prevalece nas Universidades e serviços nos quais atuam trabalhadores psicólogos, mas, sobretudo, que qualifique sua capacidade de configurar-se como enfrentamento diante das lógicas colonizadoras que constroem a vida sobre a terra. Que essas transformações se façam com afetação e afeto, com ginga e dança, de mãos dadas em círculo, onde o centro é periferia, em um tempo sem tempo, onde rupturas e reconstruções de mundos com justiça social sejam possíveis.

## Sobre o artigo

Recebido: 10/01/2023

Aceito: 15/02/2023

## Referências bibliográficas

ADRIÃO, Karla Galvão. Perspectiva feministas na interface com o processo de pesquisa-intervenção-pesquisa com grupos no campo psi. **Revista Labrys**, Brasília, 26, 79-93, 2014.

ALAIMO, Stacy. Trans-Corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature. In: HECKMAN, Susan; ALAIMO, Stacy (Eds.). **Material Feminisms**. Bloomington: Indiana University Press, 2008. p. 237-263.

BARREAU, Hervé. Les dix invariants culturels de la représentation du temps. In: BARREAU, Barreau. **Le temps et ses représentations. anthropologie, ethnologie, civilisation philosophie**. Paris: L'Armatan, p. 124-138, 2001.

BRANDÃO, I. A propósito de "feminismos transcorpóreos e o espaço ético da natureza", de Stacy Alaimo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 961-974, maio/ago. 2017. Disponível em: 1. Acesso em: 10 mar. 2020.

BARROS, Regina Benevides. **Grupo: a afirmação de um simulacro**. Porto Alegre: Sulina/Ed. da UFRGS, 2007. 350 p.

VITORINO, Castiel. **Quando o sol aqui não mais brilhar: a falência da negritude**. 1ª edição. São Paulo: n-1 edições, 2022.

CHESNEAUX, Jean. **Habiter le temps**. Paris: Bayard Editions, 1996.

DESPRET, Vinciane. **Um brinde aos mortos: histórias daqueles que ficam**. São Paulo: n-1 edições, 2023.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos A. (org.) **Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. p. 16-21.

EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FERDINAND, Malcom. **Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen**. Paris: Éditions du Seuil, 2019.

FERNÁNDEZ, Ana Maria. **O campo grupal. Notas para uma genealogia**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GALINDO, Dolores Cristina Gomes et al. Poéticas grupais em psicologia: relatos de experiências. **Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia**, v. 15, n. 1, p. 1-19, 2022.

GRAUPEN, Andrea; ADRIÃO, Karla Galvão. Arteterapia promovendo respiros em tempos de incertezas. **Revista Científica de Arteterapia Cores da Vida**, v. 27, n.16, p. 119-129, 2020.

GUATTARI, Félix. **Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

GUZZO, Morgany. **Conceição Evaristo: a escrevivência das mulheres negras reconstrói a história brasileira**. Geledés, 2021. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/conceicao-evaristo-a-escrevivencia-das-mulheres-negras-reconstrói-a-historia-brasileira/>. Acesso em: 26 out. 2023.

IDJEMIM, Ya. Cura e ensinamentos da Cabocla Jurema. In: BARRETO, Alexandre; CUNHA, Djailton; OLIVEIRA, Luzibênia; NASCIMENTO, Maria Valquíria; MORAES, Maristela; MOEBUS, Ricardo; MARIZ, Saulo (Orgs.). **Saberes Ancestrais e Cura Integrativa: diálogos decoloniais**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2023. p. 283-302.

JAKOB, Pierre. **Le rythme donne le temps. Le temps et ses representations**, Lille, v. 1, n. 1-2, p. 23-34, 2001.

KASTRUP, Virgínia. **O método da cartografia e os quatro níveis da pesquisa intervenção**. Pesquisa-intervenção na infância e juventude. Rio de Janeiro: Trarepa/Faperj, v.1, n.1, p.465-489, jan./jun., 2008. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/pibidrevista/article/view/1024/0>. Acesso em: 26 out. 2023.

KILOMBA, Grada. Pina Live/ Bate-papo Grada Kilomba e Jochen Volz. Programa e gravação de Vídeo produzidos pela Pinacoteca de São Paulo, Governo de São Paulo, 06 de junho de 2020. Disponível em: <https://youtu.be/XMMex7AsXck>. Acesso em: 07 jun. 2020.

KILOMBA, Grada. **Enquanto escrevo**. In: Projeto Desejo. 32ª Bienal de Artes de São Paulo. Pavilhão do Parque Ibirapuera, São Paulo, 2016.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 85 p.

KRENAK, Ailton. **A Vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. 128 p.

LONGHINI, Geni Nuñez. **Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude**. 2022, 132. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, 2022.

MACCARTHY, Jilly; GALVÃO, Karla. **Artpad: um recurso para teatro, participação e desenvolvimento**. 1.ed. Brasil-Reino Unido, 2002.

MUMBUCA, Ana. **Voo das abelhas da terra**. Caderno de leituras n.117, Série intempestiva. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2020.

PASSOS, Eduardo. Quando o grupo é a afirmação de um paradoxo. In: BENEVIDES, Regina (org.). **Grupo. A afirmação de um simulacro**. Porto Alegre: Sulina e Editora da UFRGS, 2007. p. 11-19.

PETIT, Gérard. La mesure du temps. In: PIETTRE, Bernard (org.). **Le temps et ses représentations**. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 284.

RIOS, Luis Felipe. Ara Ketu: o enraizamento do ser humano no mundo na perspectiva do candomblé e xangô. In: SAIÃO, Sandro (org.). **Faces do Humano**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010. p. 214.

RIVERA CUSIQUNQUI, Silvia. **Ch'ixinakaxutxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2010. 80 p.

SOARES, Lissandra Vieira; MACHADO, Paula Sandrine. "Escrevivências" como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. **Revista Psicologia Política**, v. 17, n. 39, p. 203-219, 2017. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1519-549X2017000200002&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2017000200002&lng=pt&tlng=pt). Acesso em: 15 out. 2023.