

Psicologia e povos formadores da América Latina: o desafio da descolonização

Bruno Simões Gonçalves

Universidade de São Paulo

email: brunosim7@yahoo.com.br

Resumo

A descolonização é um movimento epistêmico-político que interpela a psicologia em seus cânones estabelecidos. Que convoca a psicologia a se rever enquanto uma ciência erigida em bases de conhecimento euro-estadounidenses. A descolonização da psicologia passa pelo reconhecimento do conjunto fabuloso de memórias, modos de vida e conhecimentos enraizados na formação histórica dos povos latino-americanos.

Essa diversidade encontra uma unidade comum em nosso lugar de subalternos, de expropriados no interior da lógica do capital. Reunidos, ao mesmo tempo, pela dominação colonial e pela rebeldia contra essa condição. Nossa unidade é essa dupla condição, essa dupla consciência: a colonialidade de um lado e a descolonização de outro. É no confronto entre a condição de expropriação colonial e a subversão descolonial, que podemos reinventar nossa heterogênea unidade.

Uma psicologia reimaginada e que desafie nossos labirintos históricos e nossos fantasmas. Que saiba falar as mil línguas dos nossos mil povos. Psicologia popular que nos habite um outro sentido histórico. Uma psicologia que nos leve a outros mundos.

Apresentação

Um espírito ronda a psicologia latino-americana – o espírito da de(s)colonização. Mais que ronda, incide e provoca. E mais que um espírito, é a expressão de um conhecimento vivido, concreto, memória trazida de muito longe pelos povos latino-

americanos e materializada nos mil mundos desse nosso imenso território.

A descolonização é um movimento epistêmico-político que interpela a psicologia em seus cânones estabelecidos. Que convoca a psicologia a se rever enquanto ciência erigida em bases de conhecimento euro-estadounidenses. E que provoca a psicologia a olhar para si mesma com uma suspeita crítica sobre seu próprio caminho de construção. Como indica o psicólogo salvadorenho Ignacio Martín Baró, se é fato que a psicologia traz uma enorme diversidade de linhas e perspectivas de mundo no interior de si, é fato também que irmanam em uma procedência epistêmica que sistematicamente ignora o conhecimento produzido a partir de nossa realidade formada por povos múltiplos e seus conhecimentos. Há em terras latino-americanas, muitos olhos, mãos, percepções, tradições e ferramentas de manejar o mundo. Muitas sensibilidades que brotam diretamente da visão de mundo, da memória histórica dos povos formadores do continente. Seguindo Martín Baró podemos afirmar que a psicologia latino-americana precisa reconhecer a si mesmo, interpelar a si própria sobre sua própria constituição em bases euro-estadounidenses para daí então libertar-se e desenvolver uma psicologia da libertação. E, dando um passo a mais é possível afirmar: é preciso que a psicologia se descolonize. E, para isso, é necessário conhecer nossos territórios, nossas gentes e suas memórias – suas histórias – emerge como tarefa incontornável. Uma psicologia da libertação é uma psicologia da descolonização. E ambas se fazem desde uma perspectiva de nossos povos. São portanto, também, uma psicologia popular, uma psicologia dos povos latino-americanos.

Formação dos povos latino-americanos – heterogeneidade e violência estrutural

Para desenvolvermos uma psicologia dos povos latino-americanos é necessário conhecer o processo de formação histórica de longa duração que estruturam a vida social

do continente. A realidade social vivida hoje é expressão de processos históricos que vêm formando nossas sociedades desde o período da colonização.

Os povos latino-americanos, apesar de sua imensa heterogeneidade, são formados a partir de uma lógica de dominação comum em todo continente. É a lógica própria aos países colonizados e está diretamente relacionada ao lugar de subalternidade que ocupam nos processos coloniais. Nesse sentido, é importante desenvolver uma memória longa sobre a nossa história. Uma memória de longo alcance que seja capaz de trazer à luz e relacione processos históricos da época colonial até os dias atuais (Cusicanqui, 1984). Partimos do entendimento de que há uma continuidade nos padrões de dominação de nosso passado colonial que permanecem vivos e guardam relação direta com as memórias como fatos e processos de nosso tempo presente.

Ao observarmos a história do Brasil e dos demais países da América Latina, a partir de seus processos de longa duração, podemos observar dois aspectos centrais na formação dessas sociedades desde o momento inicial da colonização: a violência estrutural e a heterogeneidade histórico-cultural.

A história do que se convencionou chamar de “América Latina” se estabelece a partir do séc. XVI como um processo de convulsão social radical e de magnitude continental. Esse processo se caracterizou pela escravização e pelo extermínio de fração importante dos povos indígenas — também chamados de originários — do continente e pela usurpação das riquezas vegetais de seu território. Para execução desse empreendimento colossal, também foram escravizados milhões de seres humanos sequestrados do continente africano. Juntamente a esses processos de extermínio, escravidão, servidão e exploração de sua mão-de-obra, os povos colonizados passaram por uma intensa repressão e destruição de seus símbolos, modos de vida e cultura. Essa expropriação, extermínio, epistemicídio e violência extrema, que caracterizam a

colonização desde sua gênese, representam a base estrutural da sociedade colonial. A sociedade brasileira e dos demais países da América Latina se desenvolveram a partir dessa violência estrutural. Por violência estrutural entendemos um tipo de “violência gerada por estruturas organizadas e institucionalizadas, naturalizada e oculta em estruturas sociais, que se expressa na injustiça e na exploração e que conduz à opressão dos indivíduos” (Minayo; Souza, 1998, p. 8). Nesses termos, entendemos que a violência colonial vem se atualizando a cada ciclo e que está imersa no conjunto das relações sociais na conformação das instituições, grupos e pessoas da América Latina.

Conjuntamente com a violência estrutural, há uma heterogeneidade histórico-cultural que também está nas bases do Brasil e demais países da América Latina. Todos esses territórios foram forjados a partir da articulação de diferentes memórias históricas, modos de vida e culturas. Formada pela extrema multiplicidade de povos indígenas, africanos, árabes e europeus, a América Latina se formou a partir desse encontro e confronto entre diferentes povos e perspectivas de mundo. Condicionados pela exploração econômica e pela territorialização do modo de produção capitalista, foram se formando modos de vida locais, relacionados aos ciclos econômicos e às características geográficas e ecológicas dos distintos espaços.

Mesmo com o término do período do colonialismo das Américas com o surgimento de nações independentes no séc. XIX e na África e na Ásia no séc. XX, perpetuou-se marcas indeléveis que não desapareceram com a independência e a descolonização dos países desses continentes. Pelo contrário, foram continuadas por formas de dominação e reproduzidas pelos mecanismos do sistema-mundo capitalista colonial-moderno, a colonialidade (Quijano, 2000).

Essas lógicas de poder da colonialidade (Quijano 2000) se estrutura a partir de uma legitimação no campo das mentalidades. Essa forma de pensamento é a razão

eurocêntrica, responsável pela formação intersubjetiva dos valores da colonialidade. A epistemologia eurocêntrica se fundamenta no cartesianismo e no evolucionismo, que organiza um sistema hierárquico de valores e práticas a serem seguidas. Imagens, representações e conhecimento próprios aos povos submetidos à colonialidade são inferiorizados e relegados. Para além de uma imposição de valores, essa relação opera como uma colonização do imaginário. Atua diretamente nos “modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens, sistemas de imagens, símbolos, modos de significação sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual ou visual” (Quijano, 1992, p. 2). A partir da emergência da modernidade na Europa, todo o universo compartilhado de saberes, perspectivas de conhecimento e modos de vida dos povos do resto do mundo são inferiorizados e considerados como menos verdadeiros. A diversidade presente nos saberes e na memória dos povos e comunidades identificados como negros, índios e mestiços é considerada inferior. Esse rebaixamento e anulação desse enorme conjunto de conhecimento são base de toda epistemologia eurocêntrica. O campo da religião e espiritualidade são um exemplo importante dessas dinâmicas de inferiorização. Espaços de resguardo de conhecimentos tradicionais sobre as dimensões da existência, as práticas ligadas à vivência do sagrado são expressões da identidade dos povos, de suas formas de resistência e do sentido histórico pessoal e coletivo de sua existência social.

A descolonização da psicologia passa diretamente pelo reconhecimento desse conjunto fabuloso de memórias, modos de vida e conhecimentos enraizados na vida social e na formação histórica dos povos latino-americanos.

Distintas memórias, distintos imaginários

Uma vez, ouvindo um contador de histórias em São Luiz do Paraitinga¹, fui transportado para outro tempo. A história remontava à época em que o Vale do Paraíba era habitado por seres gigantes, que cruzavam as montanhas com seus enormes passos e pulavam vales inteiros atrás de fazer suas maldades. Uma delas, muito conhecida, era ir com a mão até dentro das casas e roubar as crianças. Diz a história que usavam essas crianças como brasa para seus cachimbos.

Só depois de um tempo, anos depois, é que fui relacionar esses tais gigantes com os bandeirantes, grupos de assassinos e escravizadores de índios que foram os executores principais da primeira fase do genocídio indígena que caracteriza a formação do Brasil desde o início. Transfigurada em caso caipira, ouvi naquela tarde a memória indígena da violência cometida contra eles, violência extrema que está na base de nossa história. Memória que foi passada por séculos e que hoje é contada por detentores da chamada cultura caipira tradicional e que talvez sejam netos ou bisnetos de índios “pegados no laço”, como ouvi muitas vezes de pessoas mais velhas da região. Na oralidade própria da cultura caipira, foi se passando a memória daqueles que sofreram a barbárie da colonização. Muitos dos casos que ouvi por esses tempos são, assim, construções narrativas cheias de imaginário e lirismo e que contam, ao seu jeito, o essencial dos processos históricos de longa duração.

Em outra experiência de trabalho, tive a oportunidade de ouvir muitas histórias do povo Xavante que vive perto do Rio Kuluene, na serra do Roncador, região do Xingu. Ouvi diversas histórias da chegada das frentes de colonização nos anos 50. E nisso, muitas histórias sobre rapto de crianças. Eram os mesmos gigantes chegando, agora no Centro Oeste. De uma enfermeira escutei que as mães xavantes contam muitas histórias sobre os brancos para suas crianças. Contam aquilo que aconteceu, contam do seu jeito, com sua

¹ Pequena cidade do interior de São Paulo, no Vale do Paraíba. São Luís é muito conhecida pela forte presença da cultura tradicional caipira.

visão de mundo. Daí entendi porque tanto olhares amedrontados e fugas quando eu aparecia em algum canto onde estavam os pequenos. É um pavor passado de geração a geração.

Além dessas conversas, pude acompanhar algumas práticas e rituais dos Xavante com os meninos e jovens. Os Xavante são famosos por esses rituais. Um dos jovens me falou que é nesses rituais que aprendem a conversar com os espíritos, reconhecer a maneira deles de se comunicarem e lidar com esse encontro de universos que formam a vida e o mundo. Não me parece nem um pouco difícil entender como, nesse mundo de violência, homens brancos e espíritos, eu seja considerado detentor de um mau espírito ladrão de crianças.

Labirinto de mil mundos

O Brasil e a América Latina foram forjados a partir de uma territorialização própria, onde se articulam diferentes memórias históricas, caminhos e pensamentos, diferentes filosofias e mundos imaginários. O que cada um de nós é como indivíduo e coletivo tem a ver com esse processo social de longa duração. A América Latina é o território onde ocorreu o maior processo de miscigenação e interculturalidade do planeta.

A América Latina é o território a ser expropriado de suas riquezas. “Moinho de gastar gente”, como dizia Darcy Ribeiro, e também a promessa miraculosa de uma nova humanidade, mais plasmada, mais viva e mais diversa. É essa articulação complexa entre extremos de extremos que constitui a dimensão psicológica de nossa vida social. Somos, assim, a terra colonizada, o Novo Mundo, espaço do *outro* totalmente desconhecido, da exploração sem fim e dos sonhos utópicos de povos vindo da Europa.

Forjada em um processo comum de colonização, racismo estrutural e organização do capitalismo mundial, a formação da América Latina é eivada de dominação e

miscigenação. Por um lado, extrema diferença em constante mutação; por outro, unidade no comum, comunidade.. Por um lado, a percepção de que somos muitíssimo diferentes, extremos, diversos. Por outro, que somos, ao mesmo tempo, formados por algo que nos reúne, que somos moldados por uma mesma forja que nos conforma e nos dá um sentido histórico comum.

O professor boliviano Luis Tapia, nas suas reflexões sobre os movimentos sociais da Bolívia – extremamente heterogêneos – escreveu um livro chamado *Em busca do núcleo comum*, em que se propõem a pensar justamente sobre isso, a diferença e a unidade na Bolívia e na América Latina.

Somos um território que é, em toda sua extensão distinta, espaço colonizado pela violência que atravessa todo capitalismo mundial moderno. Nossa fabulosa diversidade encontra uma unidade comum em nosso lugar de subalternos, de expropriados no interior da lógica do capital. Somos colonizados. E, por esse motivo, podemos nos descolonizar. Reunidos, ao mesmo tempo, pela dominação colonial e pela rebeldia contra essa condição. Nossa unidade é essa dupla condição, essa dupla consciência: a colonialidade de um lado e a descolonização de outro. É no confronto entre a condição de expropriação colonial e seu oposto, a subversão descolonial, que podemos reinventar nossa heterogênea unidade.

Há uma relação muito intensa entre aquilo que somos – cada um e todos nós – e a complexidade que conforma a vida social desse continente. Ser quem se é, na América Latina, é se olhar e se reconhecer em múltiplos espelhos.

2. Espelhos enterrados

Carlos Fuentes, reconhecido escritor mexicano, imortalizou a imagem do espelho enterrado em um livro onde conta a formação do mundo hispano-americano e sua relação

com a Espanha. O escritor lembra a história de um povo originário que enterrava espelhos para servirem de guias para seus mortos no caminho dos inframundos – reinos sutis e tortuosos. Ele defende que há todo um universo da cultura latino-americana que está submerso, invisibilizado, como um espelho da nossa imaginação e da sociedade que foi enterrado, levado ao mundo invisível dos mortos, porém mortos que ainda habitam entre nós, em nós. Memórias vivas e presentes que atravessam nossa realidade, são parte dela, mas são tratadas como inexistentes. Espelhos vivos e enterrados que nos cercam, suas presenças.

Aníbal Quijano também utiliza a imagem do espelho para dizer que os latino-americanos se olham e se reconhecem a partir de um espelho distorcido, que só mostra parte do que são. Uma fração importante é negada e escondida, tratada como se não existisse e que não reconhecemos como nossa. Parte invisibilizada e viva, tratada como fantasma de nós mesmos. Somo, assim, um mundo habitado pelos nossos próprios fantasmas, espíritos daqueles que não são reconhecidos como existentes em nossa consciência histórica. Há uma intencional invisibilização dos modos de vida, do pensamento, dos afetos, da memória e das formas de conhecimento próprios dos povos latino-americanos. Ou, como diria Martín-Baró, das *mayorías explotadas* de todo o continente.

Esse processo de invisibilizar a realidade social da maioria da população brasileira e latino-americana está vigente nos mais diversos aspectos da vida social: na produção material, nos artefatos da cultura, nos costumes, na espiritualidade, nos modelos de comunicação e transmissão de valores, nos afetos, na memória, na política e nas artes. Apesar de sermos essa articulação entre diferentes registros histórico-culturais, há um processo que constantemente põe nas sombras nossas matrizes culturais indígenas,

africanas e árabes. Em cada distinto aspecto da realidade social, é possível identificar esse processo de invisibilidade, de limitação.

A conhecida Controvérsia de Valladolid, ocorrida ente 1550 e 1551 no colégio San Gregorio, na cidade espanhola de Valladolid, expressa com nitidez um dos fundamentos centrais da colonialidade do saber. Debate entre os frades dominicanos Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, a controvérsia foi uma longa disputa filosófico-religiosa sobre se os indígenas da América eram ou não dotados de alma. Las Casas, indignado com a barbárie da colonização, defendia que os indígenas eram dotados de alma e, portanto, de humanidade. Assim, o reino espanhol deveria rever completamente as formas de dominação próprias do mundo colonial. Frei Juan Ginés de Sepúlveda, ao contrário, com base na tese da escravidão natural, de Aristóteles, defendia a não existência da alma nos índios e a legitimidade da violência e da escravidão. Reconhecida como um dos principais debates filosóficos de todo o período colonial, a controvérsia expõe uma questão de fundo nos processos de dominação colonial, que continua vigente: a concepção racista de uma humanidade inferior ou da desumanidade das populações não brancas. É com base nessa relação intersubjetiva de desumanização que opera a lógica do eurocentrismo e da colonialidade do saber.

Embora aparentemente superado, o imaginário que considera não humanos aqueles não identificados como brancos é ainda muito presente. É com base nesse ideário que se torna possível a invisibilização e a negação dos conhecimentos produzidos por essas populações. Nega-se a humanidade e, como consequência, nega-se ou inferioriza-se sua possibilidade de conhecimento, memória e saberes próprios. É como se, por não serem humanos, aqueles que não são identificados como brancos não produzissem um conhecimento válido, ou seja, um conhecimento humano. É como se existisse um pensamento que serve para pensar – produzir pensamento válido – e outros modos de

pensar e de viver que não têm essa capacidade. Pensamentos e modos de vida que são excluídos das possibilidades humanas de produzir conhecimento “verdadeiro”. Pelo crivo do eurocentrismo e da matriz colonial, expropriamos o valor da história e do pensamento dos povos. Assim, os povos não europeus são condenados a serem considerados inferiores, limitados e sem capacidade de estruturar conceitos e ideias mais complexas.

Essa relação desigual de poder atravessa as relações intersubjetivas e tudo aquilo que incide na produção subjetiva dos povos latino-americanos. Há uma versão – branca, patriarcal, classista, eurocêntrica – que hegemoniza a produção de símbolos, valores, e sentidos no interior da vida social do continente. Do outro lado, há todo um vasto e heterogêneo conjunto de saberes que é hierarquicamente deixado de lado, tido como não existente. Saberes que remetem à memória histórica de nossos povos formadores, saberes indígenas, saberes dos povos negros e dos povos árabes, saberes que nascem da articulação entre esses múltiplos povos.

Há, em nossas relações intersubjetivas, a presença central desse tensionamento, formando uma dupla consciência social, em que se digladiam – por vezes dançando – o mundo do colonizador e o mundo do colonizado. Nossas relações intersubjetivas estão repletas de indianidade, de africanidade² e de valores vindos do mundo árabe. Há também o universo do diverso mundo “pagão” europeu. Memórias muitas vezes dispersas, transformadas, ressignificadas, migradas e articuladas em diferentes níveis e de diferentes modos com outros pensamentos e registros. Mescladas, teatralizadas, subvertidas no interior de outros padrões. Mas que estão ali, vigentes nos modos de resistência e de reprodução da vida social, na sua dimensão subjetiva, concretizada em seus territórios.”.

²Há também a presença marcante das culturas asiáticas. Entender a complexa subjetividade latino-americana sob o ponto de vista desse conjunto de memórias significa examinar essas múltiplas influências.

E nós, indivíduos e grupos desse continente, somos uma expressão dessa luta originária que nos conforma.

3. Psicologia *desde abajo*

Outros pensamentos

O processo de embranquecimento e invisibilidade na ciência é muito presente na psicologia. Apesar de a multiplicidade histórico-cultural latino-americana ser matéria viva de nossa subjetividade, uma fração importante desse conjunto de conhecimentos é invisibilizada, ignorada e desconsiderada em seu papel determinante da subjetividade dos povos do continente.

Efeito da profunda e arraigada colonização de nossa ciência e de nossa prática profissional, o conhecimento produzido pela psicologia brasileira é apartado do conhecimento do povo brasileiro e também do conhecimento dos outros povos da América Latina.

. O conhecimento acumulado pelos povos do continente contém aspectos éticos, políticos, psicossociais, técnicos e filosóficos extremamente variados. Detentoras de saberes muitas vezes milenares, as tradições desses povos não raro detém uma gama de perspectivas e técnicas de cuidado de si e do mundo que a psicologia convencional não conhece. Esses saberes invisibilizados pelo eurocentrismo são parte da subjetividade da população brasileira e devem participar diretamente da construção de uma psicologia descolonizada para a América Latina. Temas como a filosofia indígena e africana têm sido cada dia mais trabalhados, assim como os mais distintos aspectos socioculturais, econômicos, políticos e históricos dessas populações.

Uma psicologia descolonizada não é possível sem o reconhecimento do valor e da legitimidade dessas técnicas e perspectivas sobre o que é a realidade. Filosofias e ciências dos povos indígenas Nahuatl (México), Tiké (Guatemala), Mapuche (Chile), Aymara (Bolívia), Quéchuá (Peru), Tupi (Brasil) são apenas alguns exemplos. E também o sistema ontológico banto, de origem africana, e a miríade fabulosa da produção técnica, política e ético-filosófica das populações miscigenadas das Américas, com destaque para seus aspectos sociorreligiosos, em que foi guardada e mantida parte importante de suas tradições. Todo o saber gestado e nutrido nos processos de luta e resistência dos povos latino-americanos, organizados contra a dominação colonial, o colonialismo interno e o imperialismo.

É possível criar um caminho que se contraponha ao abismo existente entre a psicologia e o vasto campo de conhecimentos de nossos povos formadores. Por um lado, os saberes populares podem incorporar os conhecimentos produzidos até hoje pela psicologia. Incorporação inventiva e crítica. Ao mesmo tempo, a psicologia pode incorporar em suas formulações o conhecimento dos povos latino-americanos. Incorporação descolonizada e crítica. Ou seja, construir os caminhos para uma psicologia que venha das bases populares, *desde abajo*, como dizem os zapatistas; uma psicologia tecida a partir da articulação dessa multiplicidade histórica e de conhecimentos.

Incorporar esse vasto universo de conhecimentos é uma das tarefas centrais para a psicologia latino-americana que se pretende crítica, emancipadora, libertadora.

4. Das utopias: a psicologia de outros mundos

Além do reconhecimento de outras formas de visão e de outros saberes sobre o mundo, uma psicologia descolonizada deve nutrir uma relação muito próxima, intrínseca, com movimentos organizados da sociedade. E, em especial com aqueles que defendem

um mundo para além do capital. *Desde abajo, desde adentro y desde la izquierda*, como ouvi uma vez em Chiapas, no México. Complementaria ainda dizendo *desde las estrellas*.

A ideia de uma rebelião vinda das estrelas encontra eco na tradição latino-americana de luta social. Desde o muralismo latino-americano, onde são representados seres míticos em meio a fatos históricos conhecidos, até canções revolucionárias, a arte indica essa presença “das estrelas” na luta social do continente. Não é à toa que o termo *cósmico* também é muito presente nas ciências sociais e na construção identitária dos coletivos revolucionários. Mais recentemente, os zapatistas retomaram essa tradição ao realizar por duas vezes os *Encuentros Intergalácticos*. Fazendo uma alusão irônica às Internacionais Comunistas, os encontros de militantes de todo o mundo em solo zapatista indicam a possibilidade de uma luta anticapitalista que, para além de ideia clássica de um internacionalismo comunista, crie uma relação cósmica entre os povos da Terra e talvez outros povos – sejam míticos, sobrenaturais ou de outros planetas – para a construção coletiva de “um mundo onde caibam outros mundos”. Algo como um socialismo cósmico, como ouvi no Peru certa vez. Um dos grandes nomes da canção cubana, o *cantautor* Silvio Rodríguez, em seu clássico *Canción del Elegido*, conta a história de um guerrilheiro interestelar – animal de galáxias – que viaja de planeta em planeta “matando canalhas com seu canhão de futuro”. Impossível não lembrar também dos povos maias em sua relação matemático-mítica hipersofisticada com o cosmos. E claro, da *raza cósmica* de José Vasconcelos, uma das maiores representações da união de povos distintos no continente latino-americano. Definitivamente, a questão cósmica e sua relação com a história e a luta dos povos latino-americanos não é algo a ser circunscrito ao campo da mera imaginação desqualificada e fantasiosa.

Só é possível pensar em uma psicologia descolonizada se houver um real compromisso com a luta das *mayorías explotadas*.

O acúmulo histórico, as práticas sociais e os modos de vida produzidos no cotidiano de organização e resistência popular são especialmente importantes quando nos referimos a um processo de descolonização. Movimentos sociais e organizações populares são forças sociais que produzem um espaço privilegiado para uma práxis emancipatória e descolonizadora. Lembremos que a descolonização é, antes de mais nada, um processo de subversão e de embate entre forças sociais no seio do mundo. Não é um artifício de pensamento ou de linguagem, nem se trata de uma proposta que defende o multiculturalismo no interior de uma sociedade. Não é possível pensar em descolonização sem considerar que há uma disputa entre projetos societários distintos. Indo mais longe, seguindo o que muitos pensadores bolivianos têm defendido, descolonização se refere a uma disputa de projetos civilizatórios. Uma psicologia descolonizada só é possível se estiver acompanhada de uma práxis libertadora que vislumbre um outro processo civilizatório, um mundo para além da hidra capitalista³ e de sua civilização erigida em torno do lucro.

Outros mundos

Pensar em uma psicologia dos povos latino-americanos requer necessariamente a presença de outro mundo. Como ensina o mestre maior Paulo Freire, um dos mais perversos ardis do neoliberalismo é seu cinismo travestido de ideologia fatalista, que desdenha o desejo humano de sonho e utopia. Andando na Bolívia, no Peru e no Equador, pude ver como tem sido forjado um pensamento de esquerda desde *Abya Yala*, de *la*

³ Em 2015 o movimento zapatista organizou o seminário *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*. Militantes do mundo todo foram convidados a discutir com os zapatistas a partir dessa metáfora do modo de produção capitalista transfigurado na mítica hidra – figura de várias cabeças, que se regeneram quando cortadas; no lugar da que foi arrancada, nascem outras duas. Na apresentação do encontro, escrevem os zapatistas: “Não adianta somente entender o que estamos vendo. Precisamos entender quem está vendo. Porque nós também somos múltiplos. As mudanças que vemos fora também acontecem dentro. E, para entender quem olha e quem está sendo olhado, precisamos de conceitos. E para saber se esses conceitos serão úteis, necessitamos do pensamento crítico”.

descolonización, desde abajo e que defende a *despatriarcalización*, e o *bien vivir* e tantas utopias outras, inimagináveis, Um pensamento denso, acúmulo de séculos de meditação, conhecimento e luta social. Pensamento de outro mundo.

Acompanhando dias de ritual para os mortos em uma aldeia yanomami, pude ver pássaros que vivem em lugares tão altos que os humanos não chegam. Nesse tempo que passei por lá, andavam por dentro dos próprios Yanomami, seus irmãos de espírito, eles contam. E uma época morei num lugar chamado Várzea dos Passarinhos, onde toda manhã mil deles habitavam em mim. Reduto caipira onde ainda se toca com os dedos a vivacidade da combinação da vida das aldeias portuguesa com o mundo guarani e com a África. Vi também ruínas de diferentes civilizações andinas e centro-americanas, muitas que não se sabe até hoje como acabaram. De outras, só me contaram, e sei que não se sabe nem se existiram mesmo ou se é uma grande lenda dos povos da floresta. Vi o mar de água doce e o mar de dunas. Em ambos, me disseram haver cidades encantadas todas cobertas de joias e adornos, cidades miraculosas feitas de miragem e poderes que não se explicam. Me falaram também de uma cidade inteira que existe dentro de uma jiboia, mãe da selva. Inteira mesmo, incluindo o céu. Paisagens de outros mundos.

Provei de diferentes formas o uso do tabaco, da folha de coca, de infusões feitas com muitas plantas *maestras*; cascas, folhas e raízes que nos levam a outros mundos. A fumaça, os cachimbos. As ervas. Tambores, maracás, diferentes sopros e cordas. *Bendiciones* e cuidados, as limpezas. A ciência do índio. Ciência do *caboco*. As encantarias. Os velhos, suas mandingas. Na feijoada de Ogum, no canto agudo das crianças guarani mbya, em alguma grande catedral de alguma grande capital. Em algum culto cristão em um pequeno espaço. Estados visionários produzidos em diferentes terreiros e templos. Uma espiritualidade fabulosamente diversa, rica, inexplicável. Visões de outros mundos.

Os rios, as montanhas, as aves. *As árvores me começam.*⁴ O sol nascente e poente. A lua, a Cobra Grande, os mitos. Os parentes. O jaguar, a onça, a jaguatirica. Os bichos de casco. Os lobos do mato. As formigas. O boto. O boi. Os seres. O começo e o fim do mundo. Tudo o que habita entre essas duas margens. A canoa. Os galos tecendo a manhã. O sonho. Os ciclos. Os círculos. As espirais. As peles, os casulos, as serpentes. As geometrias para além do tempo. As explicações que dizem do mundo, da vida, da morte. As forças, as águas, o vento que vem antes do tempo. Os labirintos. A terra. As distintas formas de habitar na terra, suas distintas utopias e mundos imaginados. O bem viver. Os mitos, a miração, o devaneio. Sonhos de outros mundos.

Querer uma psicologia descolonizada é um exercício insistente de não deixar a barbárie e a profunda malvadez neoliberal ceifar a possibilidade de uma realidade muitíssimo distinta da presente. E, nesse movimento, pensar na possibilidade de uma psicologia também muitíssimo distinta, tecida de outra maneira, por outras mãos e vozes, por outras origens e possíveis destinos por se inventar. Uma psicologia reimaginada e que desafie nossos labirintos históricos e nossos fantasmas sem voz. Coisa de pajé. Que saiba falar as mil línguas dos nossos mil povos e que se preocupe em ser universal, para todas e todos. E que veja com outras visões, tasteie, acaricie e incida desde muitos lugares e de distintas formas. .

Psicologia popular que nos habite um outro sentido histórico. Que seja uma das guias nesse caminho, terceira margem do rio. Uma psicologia que nos leve a outros mundos.

Bibliografia

⁴ Manoel de Barros.

- Agier, M. (1991). Introdução. Seminário As formas sociais, culturais e políticas da identidade negra. Programa de Estudos do Negro na Bahia. Universidade Federal da Bahia. *Caderno Centro de Recursos Humanos (CRH)*, Suplemento, 5-16.
- Borda, O. F. Es posible una sociología de la liberación? In: *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Nuestro Tiempo, 1970.
- Dobles, I. *Ignacio Martín-Baró: una lectura en tiempos de quiebres y esperanzas*. San José, Costa Rica: Arlekin, 2016.
- Dussel, E. Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. In: Santos, B. S.; Meneses, M. P. *Epistemologias do Sul*. São Paulo, SP: Cortez, 2010.
- Estermann, J. *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo* (2a ed.). La Paz, Bolivia: Iseat, 2006.
- Freire, P. *Pedagogia do oprimido* (65a ed.). São Paulo, SP: Paz e Terra, 2018.
- González Casanova, P. Colonialismo interno (uma redefinição). In: Boron, A.; Javier, A.; González S. (orgs.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. São Paulo, SP: CLACSO/Expressão Popular, 2007.
- Mariátegui, J. C. *Textos básicos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- _____. *Por um socialismo indo-americano*. Rio de Janeiro, RJ: Ed. UFRJ, 2005.
- Martín-Baró, I. (1986). Hacia una psicología de la liberación. *Boletín de Psicología*, 22.
- Paredes, J. *Hilando fino: desde el feminismo comunitario*. La Paz, Bolivia: CEDEC y Mujeres Creando Comunidad, 2010.
- Quijano, A. (2000). A colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Recuperado de:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidad_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf

_____ (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13 (29), 11-20. Recuperado de: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Giro_descolonizador/Colonialidad_modernidad-Anibal_Quijano.pdf

Minayo, M. C. de S. e Souza, E. R. (1998). Violência e saúde como um campo de interdisciplinar de ação coletiva. *História, Ciências e Saúde*, 4 (3).

Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos; luchas del campesinato aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz, Bolivia: Taller de Historia Oral Andina (Thoa), 2003.

_____. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón, 2010.

Santos, B. S.; Meneses, M. P. (orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo, SP: Cortez, 2010.

Segato, R. L. (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, 2 (3), 11.

Spedding, A. *Descolonización, crítica y problematización a partir del contexto boliviano*. La Paz, Bolivia: Iseat, 2011.

Vasconcelos, J. (s/d). *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*. Recuperado de http://www.iphi.org.br/sites/filosofia_brasil/Jos%20Vasconcelos_-_La_raza_c%20smica.pdf

Walsh, C. Interculturalidad crítica y educación intercultural. In: Walsh, C. (org.). *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz, Bolivia: Convenio Andrés Bello, 2010.

Zea, L. (org.). *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.