



## Psicologia e noções de subjetividade: história e problematizações descoloniais

CRISTIANNE ALMEIDA CARVALHO\*  
RAMON LUIS DE SANTANA ALCÂNTARA\*\*

**Resumo:** As mudanças experienciadas pela sociedade na Modernidade são elementos constitutivos da subjetividade e participaram da construção de um sujeito movido pela individualidade competitiva, pela intimidade exagerada e isolamento social, pela disciplina, submissão e alienação corporal. Assim, a experiência de individualidade começou a ser construída, um novo modo de ver o mundo e a própria vida caracterizaram o sujeito moderno. Mas essa é apenas uma das perspectivas que aprendemos a conhecer sobre a subjetividade. Este artigo objetiva problematizar a história do conceito de subjetividade na Psicologia. Para tanto, busca não somente apontar os fatores históricos e culturais que determinaram as noções mais clássicas de sujeito na Psicologia europeia e norte-americana, mas também apontar perspectivas de subjetividade emergentes de contextos culturais que ganharam mais visibilidade após o giro descolonial. Utiliza-se de fontes secundárias para historicidade dos conceitos e proposta ensaística para análise das noções africanas e latino-americanas na conceitualização de subjetividade.

**Palavras-chave:** Subjetividade; História da Psicologia; Descolonialidade.

### *Psychology and notions of subjectivity: history and decolonial problematizations*

**Abstract:** The changes experienced by society in Modernity are constitutive elements of subjectivity and participated in the construction of a subject moved by competitive individuality, exaggerated intimacy and social isolation, discipline, submission and bodily alienation. Thus the experience of individuality began to be constructed, a new way of seeing the world and life itself characterized the modern subject. But this is only one of the perspectives we have learned about subjectivity. This article aims to problematize the history of the concept of subjectivity in Psychology. In order to do so, it seeks not only to point out the historical and cultural factors that determined the more classic notions of subject in European and North American psychology, but also to point out perspectives of subjectivity emerging from cultural contexts that gained more visibility after the decolonial shift. Secondary sources are used for the historicity of the concepts and the essay proposal for the analysis of the African and Latin American notions in the conceptualization of subjectivity.

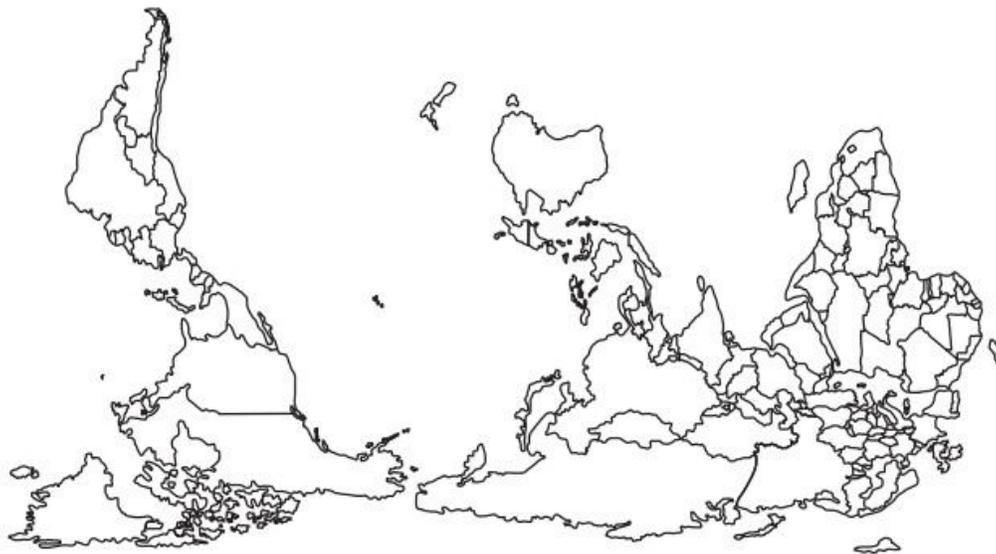
**Key words:** Subjectivity; History of Psychology; Decoloniality.



\* **CRISTIANNE ALMEIDA CARVALHO** é Prof.<sup>a</sup> Adjunta do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão.



\*\* **RAMON LUIS DE SANTANA ALCÂNTARA** é Psicólogo, Doutor em Políticas Públicas e Professor Adjunto da Universidade Federal do Maranhão, Programa de Pós-Graduação em Psicologia.



Projeção de Peters

## 1. Introdução

Este artigo se propõe, a partir da história da noção de subjetividade na Psicologia, problematizar as possibilidades de pensar esta noção considerando as críticas descoloniais, notadamente, a partir das epistemologias africanas. Compreendem-se por críticas descoloniais, as teorizações formuladas por pensadores, localizados no sul global, tais como Walter Dignolo, Anibal Quijano, Homi Bhabha, entre outros, acerca da relação estreita entre o processo de colonização dos povos e hierarquização de seus saberes. Tais autores defende a centralidade da ideia de raça, utilizada nos séculos XV e XVI, inicialmente, para justificar o processo de dominação dos povos indígenas e africanos diante da mundialização do capitalismo europeu. Essa centralidade da racialização permanece nas nossas relações sociais e epistêmicas sob o viés de uma colonialidade. Desta forma, a crítica descolonial, no que tange a

colonialidade do saber, visa apontar a estrutura colonial da filosofia e ciência moderna, ao tempo que visa uma desconstrução dessa estrutura, apontando a validade de outros saberes, outrora inferiorizados, tais como os saberes indígenas e as epistemologias africanas.

Nesse sentido, os autores deste estudo, buscam localizar na história da Psicologia, especificamente, a partir da constituição histórica da subjetividade no mundo Ocidental moderno, as várias possibilidades de compreender esse objeto de estudo, atualizando o debate a partir das problematizações descoloniais e de alguns aspectos das epistemologias africanas, especialmente a afrocentricidade e o ubuntu (CASTIANO, 2010). Vale ressaltar que a noção de subjetividade guarda uma grande importância histórica como objeto de estudo da Psicologia, é necessário que tais estudos se atualizem a partir de novos referenciais que emergem em decorrência do giro descolonial.

Este texto se justifica pela necessidade de ampliar as perspectivas de conhecimentos e produções científicas, especialmente para a comunidade acadêmica em Psicologia, considerando que tais discussões já se encontram muito presentes em outras áreas.

Metodologicamente, utiliza-se fontes secundárias para historicidade dos conceitos e proposta ensaística para análise das noções africanas e latino-americanas na conceituação de subjetividade. Do ponto de vista da organização do texto, além desta introdução, inicia-se apontando brevemente a história da noção de subjetividade na Psicologia, destacando sua pluralidade epistêmica localizada na parte Ocidental, especialmente, na Europa e nos Estados Unidos. Em seguida apresenta-se uma seção em que as problematizações descoloniais são postas de maneira ensaística, visando apontar novas possibilidades para pensar a noção de subjetividade a partir das epistemologias africanas; o texto se encerra com as considerações finais dos autores sobre o tema.

## 2. Constituição histórica da subjetividade para a Psicologia

Nos dias atuais o termo subjetividade parece fazer parte do contexto científico de diversos saberes, bem como do senso comum. Essa familiar presença encontra-se de forma mais significativa no universo de estudo da Psicologia por ter se tornado um de seus objetos de estudo. Entende-se que a Modernidade gerou um cenário favorável ao surgimento e difusão desse conceito.

Definir a Modernidade é uma tarefa árdua, dada sua complexidade e diversidade de aspectos históricos, sociais, culturais, estéticos, axiológicos entre tantos outros. Diante disso, aqui ousaremos por uma breve

caracterização priorizando alguns desses aspectos. Caracterizada como um processo desde o século XVI, consolida-se no século XIX trazendo consigo mudanças agudas na noção de tempo e espaço para as sociedades ocidentais.

A Era Moderna foi impulsionada pela diminuição da hierarquia entre as relações sociais e as múltiplas reformas de ordens diversas originadas a partir do Renascimento e Iluminismo, como afirma Habermas (2002, p. 26) sobre

os acontecimentos-chave históricos para o estabelecimento do princípio da subjetividade são a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa. Com Lutero, a fé religiosa tornou-se reflexiva; na solidão da subjetividade, o mundo divino se transformou em algo posto por nós contra a fé na autoridade da predição e da tradição, o protestantismo afirma a soberania do sujeito que faz valer seu discernimento [...].

Além das reformas religiosas, o Capitalismo também aparece como evento significativo nesse processo, configurando a Modernidade em um cenário de valorização da velocidade dos acontecimentos, do conforto e das facilidades, da produção tecnológica e outras tantas consequências e alterações constantes até os dias atuais<sup>1</sup>.

No mundo científico as revoluções também trouxeram seus efeitos e transformações construindo um modelo racional de fazer ciência, a partir dos séculos XVI e XVII, tendo como representantes principais Bacon e Descartes. Tal modelo influenciou o

<sup>1</sup> Alguns estudos apresentam distinções sobre esses termos e recortes temporais. Consideram que já vivemos em uma nova Era a Pós Moderna ou Hipermoderna. Ver mais em Lipovetsky & Charles (2004) e Bauman (1998).

surgimento de novas formas de relação entre sujeito e objeto de conhecimento. As mudanças experienciadas pela sociedade nesse contexto como as novas formas de relações de trabalho, o desenvolvimento de um ideário de liberdade e igualdade e restrições na mediação entre o indivíduo e a Igreja, para citar alguns, favoreceram ao surgimento de uma relação do indivíduo consigo mesmo, um voltar-se para si em busca de respostas. Assim, o sujeito, agora senhor de suas vontades, autoconsciente, centro e fundamento do mundo, passou a ocupar lugar mais definido na Modernidade. E assim, a experiência de individualidade começou a ser construída, um novo modo de ver o mundo e a própria vida caracterizam o que podemos chamar de subjetividade.

O homem e a racionalidade passam a ser fundamentos para o conhecimento, suas produções e sua conduta no mundo. Autonomia e razão são as palavras chaves para a compreensão da perspectiva moderna que, juntas, conduziram ao progresso da humanidade.

Para Carvalho (2009) a Psicologia como Ciência se constitui na Modernidade a partir das mudanças que ocorrem em torno da individualidade, impulsionadas pela distinção das noções de público e privado ocorridas no século XVIII, assim como pela relevância que a natureza humana passa a ter para as Ciências na virada do século XIX. No ocidente europeu o pensamento evolucionista e a noção de adaptação ao meio ambiente levam a Psicologia e as Ciências Sociais a se voltarem os estudos com grupos humanos. Surgem daí novos paradigmas como normal e anormal; adaptação e ajustamento ao meio social, além da discussão entre mente e corpo que não desaparece, mais cede espaço para a biologia

evolucionista. Na Europa Central, a ênfase esteve na relação entre a Psiquiatria e Neurologia, quando a loucura passou a ser explicada como uma patologia da mente e não mais dos nervos. Nos EUA, a Psicologia se fundamenta no estudo da consciência, de sua função adaptativa e de sua evolução na espécie humana. Cardoso e Massimi (2013) defendem a ideia que a subjetividade não é algo previamente dado, mas um processo de construção histórico e social na civilização ocidental.

Embora tais experiências tenham sido significativas para o surgimento de várias psicologias, só no final do século XIX, na Alemanha, W. Wundt (1832-1920) e seu laboratório de Psicologia (1879) proporcionaram o estudo experimental da Psicologia em uma formação acadêmica. O mundo se volta para o controle, a mensuração, a classificação em todos os aspectos, individuais e coletivos, internos e externos ao indivíduo. Essas e outras mudanças emergentes o longo desse recorte temporal aparecem como elementos constitutivos da noção de subjetividade e fazem parte da construção de um homem movido pela individualidade competitiva, pela intimidade exagerada e isolamento social, pela disciplina, controle social, submissão e alienação imposta aos corpos (CARVALHO, 2009).

Para Soares (2005, p. 19) “O século XIX realiza a grande revolução científica dos laboratórios, da industrialização e do crescimento das disciplinas e de instituições sociais.” A ideologia cientificista e capitalista toma conta da sociedade transformando-a em um grande organismo vivo, movido pela noção crescente de desenvolvimento. Tudo pode e deve ser medido, classificado, comparado,

definido e generalizado. O Brasil percorreu esse caminho de forma peculiar, pois a institucionalização da Psicologia como saber acadêmico e profissional só ocorrerá na segunda metade do século XX (1962). O que não invalida um *fazer psi* anterior a essa regulamentação influenciado pelos ares da modernidade.

Nesse contexto, segundo Jacó-Villela (2008, p. 29) “Novos modelos de sujeito e novas formas de relação com a sociedade se fazem necessários”. A noção moderna de subjetividade a partir desses critérios e referências históricas já citadas, sem dúvida, faz parte do saber psicológico na construção de suas teorias e consequentemente metodologias e aplicabilidade desse conhecimento junto à sociedade. Acreditando que novas formas de subjetividade continuam existindo que avançamos no capítulo para ampliar nossa compreensão a partir de outras perspectivas.

### 3. Problematizações descoloniais e a noção de subjetividade

As problematizações descoloniais formulam alternativas teóricas e políticas para a produção do saber nas ciências humanas e sociais, destacando que a história das ciências de modo geral (humanas, sociais, naturais, tecnológicas) aponta que estas tiveram participação fundamental na construção e legitimação do projeto colonial e de modernidade.

O processo de expansão comercial europeu do século XV e XVI foi um marco histórico com implicações não somente geográficas e econômicas, mas fundamentalmente epistemológicas, no sentido que redefiniu a organização do conhecimento sobre a humanidade. A colonialidade se estruturou muito além da exploração e conquista do território

geográfico, mas se sustentou e vem se sustentando até a contemporaneidade por um processo contínuo de conquista e dominação dos sujeitos e do controle da natureza. Esse processo serviu para a racialização dos povos, como mecanismo de classificação/hierarquização da humanidade, que culminou com a inferiorização de tudo que estava relacionado com a tradição e o modo de viver dos povos colonizados, notadamente, seus saberes (MALDONADO-TORRES, 2007).

Entre os saberes tradicionais que sofreram o processo de *epistemicídio*<sup>2</sup> impetrado pela ciência eurocêntrica estão as epistemologias africanas, veiculada em todo o mundo como inválidas e/ou de menor grau de explicação dos processos tecnológicos, sociais, naturais e humanos. O pensamento africano sempre foi minorado como fundamento epistemológico para as ciências no Brasil, em destaque para as ciências humanas, onde se insere a psicologia. Não é muito raro, ao ser apresentado um texto de um autor africano que elabora suas reflexões a partir de África, em um curso de Psicologia, por exemplo, ouvir comentários espantosos, curiosos, estranhando a existência de autores neste continente que elaboram conhecimento para a nossa ciência. Esse estranhamento no século XXI é a presença viva de nossa colonialidade, que não cogita a possibilidade do continente mais antigo do planeta ter produzido conhecimentos filosóficos válidos para nossa ciência.

O pensador moçambicano José Castiano produziu uma valiosa contribuição ao

<sup>2</sup> A pretensão de assassinato de alguns saberes locais, por meio de uma lógica da exclusão, que inferioriza e hierarquiza em prol da sustentação de um paradigma eurocêntrico.

mapear historicamente e geopoliticamente os diferentes referenciais do pensamento africano. Em seu estudo, Castiano (2010) apresenta uma vasta possibilidade de se pensar a partir de África, desde uma crítica que elabora à chamada etnofilosofia; passando pela afrocentricidade e pela recente redescoberta da filosofia ubuntu; chegando em um proposta nomeada de “intersubjectivação”, que seria o diálogo entre os povos africanos em busca da “criação intersubjectiva de novos conceitos e quadros teóricos que estejam mais ajustados à vida comum colectiva no presente e no futuro” (CASTIANO, 2010, p. 190).

Para o escopo desse artigo, que pretende delinear possibilidades de epistemologias africanas para pensar a noção psicológica de subjetividade, serão priorizadas duas epistemologias, em seus aspectos principais: afrocentricidade e ubuntu.

O pensamento afrocêntrico se situa historicamente na crítica a filosofia afro-americana e se fundamenta nos estudos de Cheik Anta Diop e Martin Bernal. O primeiro defende a tese que a origem e o berço da civilização humana se encontra em África, notadamente no Egito. Para Anta Diop, em seu livro “A origem africana da civilização”, o lugar que hoje se dá à Grécia como o nascedouro do pensamento filosófico deveria ser ocupado pelo Egito, pois é no Egito antigo, negro, africano que se desenvolveu todo o conhecimento social, cultural, científico e político que depois chegaria à Grécia. Já Martin Bernal, a partir da tese diopiana, aponta que existem dois modelos interpretativos sobre a Grécia. Em um modelo antigo de interpretação aparece uma forte influência das civilizações egípcia e fenícia na construção da

civilização grega. Já no modelo ariano, oriundo inicialmente de um período histórico que vai da Revolução Francesa até a primeira metade do século XIX, reinterpreta a civilização grega, buscando uma Grécia romântica essencialmente branca, que se estabeleceu a partir de ideias originais. Segundo Bernal ainda há uma atualização neste modelo ariano do final do século XIX até 1945, onde pensadores germânicos elaboram uma tese que a Grécia era puramente europeia, sem nenhuma contribuição dos fenícios e egípcios (CASTIANO, 2010).

A afrocentricidade de Molefi Asante pode ser organizada em duas vertentes: desconstrução dos “mitos eurocentristas” e fundamentação da base epistemológica afrocêntrica. No caso específico deste artigo, compreende-se que tem-se uma psicologia toda construída a partir do que o Asante (2009) chama de “mitos eurocêtricos”, então o primeiro caminho para pensar uma psicologia africana seria o que ele chama de exercício de desconstrução, nada fácil, considerando que a academia também se construiu a partir dessas “verdades”.

O primeiro mito a ser destacado é o universalismo, que advoga que as interpretações científicas sobre fenômenos da realidade são válidas para todas as culturas. Esse mito é fruto da dificuldade política que o pensamento europeu tem de localizar-se. O pensamento europeu é o pensamento culturalmente localizado que se apresenta como uma verdade sem localização, portanto válido universalmente. O segundo mito produzido pelo pensamento eurocêntrico é a objetividade. Este mito se articula em duas premissas: que existe uma diferença entre o sujeito e o

objeto de pesquisa, cognoscente e conhecido; e que há necessidade na ciência que exista um distanciamento entre o primeiro e o segundo para que o conhecimento seja validado. Asante (2009) questiona esse distanciamento, pois na percepção dele os pesquisadores eurocêntricos sempre trazem seus valores na produção de conhecimento. Desta forma, pretender uma objetividade pautada na anulação da subjetividade do pesquisador é uma ilusão. A afrocentricidade postula que esse posicionamento do pesquisador deve buscar sim um descentramento transitório, mas que também não seja posto como universal. O terceiro mito se relaciona com a base de defesa da afrocentricidade e nos remete à segunda vertente do movimento (reconstrução da filosofia africana a partir de África). Este mito diz respeito à tomada da Grécia como berço da humanidade. A partir dos estudos de Anta Diop e Martin Bernal, resumido acima, Castiano (2010) aponta que Asante defende que “a humanidade desenvolveu-se primeiro em África e é por isso que os africanos têm uma espécie de prioridade cosmológica e cronológica sobre os outros grupos humanos” (CASTIANO, 2010, p. 138). Desta forma, a afrocentricidade é uma agência que deve ser assumida por pesquisadores que consideram esta história do pensamento africano no sentido de resgatar o valor da filosofia africana no pensamento do mundo (ASANTE, 2009). Mais que isso, Asante (2009) defende que a afrocentricidade é uma agência que tem o compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito.

Há a necessidade do cientista que se fundamenta dessas premissas em reconfirmar a centralidade africana e se comprometer intelectualmente com a unidade do pensamento africano. Ao

mesmo tempo que deve se desligar do centro da produção científica moderna fundada pela região cultural europeia que busca organizar o mundo hierarquicamente, inclusive em seus saberes, a partir de seu referencial. É um projeto político e epistemológico, com dimensões éticas e ontológicas.

Na segunda vertente, Asante (2009) expõe a teoria da afrocentricidade. Pode-se resumir a postura epistemológica de um afrocentrado na seguinte afirmação: “colocar ideais africanos no centro de qualquer análise que envolve a cultura e o comportamento africano” (ASANTE, 1998 citado por CASTIANO, 2010, p. 144). É possível e este é o propósito deste texto, expandir essa afirmação de Asante para a diáspora africana, incluindo aí o pensamento sobre a cultura, o comportamento e as relações sociais dos brasileiros.

A afrocentricidade também defende que “como africanos, devemos estar conscientes de que é a partir desta identidade que devemos começar a fundamentar as nossas preocupações científicas” (CASTIANO, 2010, p. 144). O afrocentrista deve tomar esse vínculo ao lugar cultural como determinante no seu posicionamento diante das questões que pretende investigar. Em suma: a afrocentricidade – opostamente a eurocentricidade, que organiza um mundo hierarquicamente, a partir de seu lugar cultural, propondo-o como universal e invisibilizando outras formas de saber – postula o lugar como início e a finalidade do pensamento, politicamente situando os povos africanos e da diáspora a se constituir subjetivamente a partir de seus saberes.

A filosofia ubuntu diferentemente da afrocentricidade tem sua historicidade muito mais difícil de ser construída pela ausência de textos referenciais e de

articulações acadêmicas. Se formos citar um nome que vem representando o pensamento ubuntu na atualidade iremos nos referir a Mogobe Ramose, sul-africano, professor da Universidade da África do Sul, em Pretória. Mas Castiano (2010) destaca a dificuldade de se encontrar uma origem desse pensamento, embora se localize entre os povos bantus<sup>3</sup>. O autor aponta que pode se remontar aos movimentos de libertação na África do Sul, na luta contra o *apartheid*, com alguma articulação tardia com o Movimento *Black Consciousness*, mas com uma maior visibilidade a partir de intelectuais sul-africanos na diáspora, tais como Ramose (2010), já citado, mas também Desmond Tutu, Mkabela, Luthuli, Goduka, entre outros.

Segundo Ramose (2010), o termo ubuntu é composto de duas palavras, o prefixo ubu (que significa “Ser” na concepção geral, antes de sua manifestação) e a raiz ntu (que seria a manifestação compulsória, pois o “Ser” sempre se orienta para sua manifestação no pensamento ubuntu). Uma associação necessária de ser feita é a relação entre o termo ubuntu e umuntu, enquanto ubuntu se entende a partir do Ser em sua concepção mais geral, umu seria um ser específico: o ser humano, enquanto político, religioso e principalmente moral. Conceber ser humano aqui equivale a conceber um ser em sua atividade humana, isto é, na “forma como se comporta e o poder que tem em penetrar nas verdades da vida usando a sua experiência” (CASTIANO, 2010, p. 157).

Essa relação entre ubuntu e umuntu diz respeito a dimensão epistemológica da

filosofia ubuntu, pois destaca que “toda atividade expressiva e comportamental do umuntu (ser humano) é uma busca de relevar e revelar a condição de existência do ubuntu” (CASTIANO, 2010, p. 157). Nesse sentido o ser humano estaria orientado na busca pelo entendimento de sua manifestação. E esta busca pelo ubuntu possui uma dimensão ética na filosofia africana ubuntu, pois o umuntu só pode conhecer o ubuntu através de outros seres humanos de sua comunidade, “a nossa humanidade só é possível manifestar-se ao reconhecermos a humanidade dos outros” (CASTIANO, 2010, p. 158) ou como diz o famoso provérbio ubuntu “eu sou porque tu és”.

Ramose (2010) aponta que a concepção africana ubuntu de ser humano evoca a ideia de uma totalidade. Desta forma,

[...] não basta a existência do Ser (humano) para ser reconhecido como humano. É necessário que o Ser se torne, portanto que apareça como humano para termos o ubuntu. Porque o juízo ético sobre alguém é que determina a sua posição social e legal. A pessoa deve estar constantemente, através do seu comportamento, a provar que possui ubuntu (CASTIANO, 2010, p. 158).

Percebe-se assim a proposta epistemológica mais abrangente da filosofia ubuntu, articulado com a dimensão ontológica e ética dos povos africanos. Epistemologia que nos permite pensar várias dimensões de pesquisa em nosso contexto, para nossa ciência psicológica.

A filosofia ubuntu nos abre uma diversa possibilidade de uso, tal qual a afrocentricidade, entendemos que o pensamento africano no Brasil ainda está em um estágio inicial de recepção, embora haja inúmeros intelectuais que

<sup>3</sup> Os bantus constituem um grupo etnolinguístico localizado principalmente na África subsariana e que engloba cerca de 400 subgrupos étnicos diferentes.

já se fundamentam a partir de epistemologias africanas. Mas ainda há uma grande caminhada a ser realizada para que a filosofia africana deixe de ser estranhada na academia, principalmente nas ciências humanas no Brasil.

O pensamento africano descolonial elabora uma crítica sobre a pretensão hegemônica da racionalidade europeia ocidental e, conseqüentemente, para todos aqueles que se fundamentam na extensão desta pretensão. Conclui-se que a organização cosmológica de um povo produz distintas relações intersubjetivas que interferem na linguagem e na formação de um saber, assim, como aponta a afrocentricidade, “a psicologia dos africanos deriva de uma singular experiência histórica e é por ela determinada. O imperativo humano natural e instintivo dessa psicologia é adquirir o impulso revolucionário para atingir a libertação física, mental e espiritual” (NOBLES, 2009, p. 279). Não se trata apenas de inserir discussões e problematizações sociais sobre as epistemologias africanas, mas da afirmação de uma Psicologia criada a partir da tessitura cosmológica africana, onde sua cosmologia seja a linha geradora dos conceitos.

O ubuntu é um modo de estar o mundo que está vinculado a um modo produzir saberes e subjetividades, principalmente em relação ao outro, como aponta o “eu sou porque nós somos”. Esta afirmação traz consigo conseqüências cruciais para pensar a subjetividade, pois “negligenciar o Outro é, na perspectiva do ubuntu, desumanizar-se” (KASHINDI, 2015). De forma assimétrica ao ubuntu, a epistemologia ocidental tem como égide do conhecimento o esgotamento de qualquer vestígio de subjetividade no outro para que, assim, se possa

conhecer, ou seja, atua objetificando. Como imagem assimétrica a cosmologia ocidental, a compreensão do ubuntu está em uma profunda aliança entre o eu e o outro, o que funda a intersubjetividade inerente ao pensamento ubuntu, que se trata tanto do outro humano, como da natureza, portanto, “com outras palavras, já não há a necessidade de demonstrar que dependemos não apenas dos outros seres humanos, mas também de outras entidades cósmicas (ar, água, montanhas, árvores, minerais, animais, etc.) que nos possibilitam viver” (KASHINDI, 2015).

### Considerações finais

Considerando o exposto, onde levanta-se aspectos diversos sobre os fundamentos subjacentes à concepção de homem, fica difícil descontextualizá-lo dos princípios modernos ainda nos dias atuais. Seria possível pensar uma subjetividade a partir de outros contextos? As diversidades teóricas nos estudos sobre a subjetividade não estariam evidenciando limitações na forma de compreensão e contextualização do humano? Tais questionamentos traduzem o desafio ao qual o presente texto se propôs.

Pensar o humano é desafiador e requer flexibilidade e abertura intelectual e racional. Ao contrário do que muitos ainda pensam humano não é natural, mas fruto de uma construção histórica e filosófica, fruto de transformações culturais e ideológicas específicas que ditaram os parâmetros muito peculiar da Modernidade, cada vez mais presentes nos dias atuais.

Longe se ser um conceito definido e unânime em seu uso científico mesmo no âmbito da Psicologia ou de outros saberes, a subjetividade se firmou como um paradigma norteador da ciência, do

conhecimento e da própria conduta humana, orientada pelos princípios modernos da racionalidade, do progresso e da autonomia. No entanto essa construção da concepção de subjetividade parte de um recorte temporal e geográfico específico. Considera-se possível e necessário pensar o humano, como um ser temporal e histórico, onde suas vivências, relações, formas de ver a si mesmo e o mundo sofrem transformações e o conhecimento científico precisa acompanhar esse dinamismo característico da existência humana, considerando outras referências históricas, filosóficas, sociais, para alcançar uma compreensão mais próxima da subjetividade nos dias atuais.

#### Referências

- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BRITO, Wallace da Costa. Os conceitos pós-modernidade e hipermodernidade em Gilles Lipovetsky. **Perspectivas em Psicologia**, vol. 19, n. 2, pp. 155-182, Jul./Dez, 2015.
- CARDOSO, C. de R. D. e MASSIMI, M. “Fundamentação da Psicologia como Ciência da Subjetividade: contribuições da fenomenologia de Edith Stein”. In: MAFUOD, M. e MASSIMI, M. (Orgs.). **Edith Stein e a Psicologia: teoria e pesquisa**. Belo Horizonte: Artesã, 2013.
- CARVALHO, C. A. Psicologia e Esporte: um Olhar Fenomenológico para um Encontro Marcado pela Modernidade. **Revista da Abordagem Gestáltica – XV (2)**: 149-156, jul.-dez, 2009.
- CASTIANO, José P. **Referenciais da filosofia africana**. Maputo: Ndjira, 2010.
- FERREIRA, A. A. L. O múltiplo surgimento da psicologia. In: JACÓ-VILELA, A. M. e cols (org.). **História da Psicologia: rumos e percursos**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2004.
- HABERMAS, J. A consciência de tempo da modernidade e sua necessidade de autocertificação. In: \_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade: Doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.3-33.
- JACO-VILELA, Ana Maria. Concepções de pessoa e emergência do indivíduo moderno. **Revista Interações**, vol.6, n. 12, p.11-40, 2008.
- KASHINDI, J. B. K. **Metafísicas africanas: eu sou porque nós somos**. 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/548478-metafísicas-africanas-eu-sou-porque-nos-somos-entrevista-especial-com-jean-bosco-kakozi-kashindi>. Acessado em: 04 de julho de 2018.
- LIPOVETSKY, G.; CHARLES, S. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: Castro-Gómez, Santiago; GROSFUGUEL, Ramon (orgs). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, p 127-167.
- NOBLES, Wade W. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado In: NASCIMENTO, E. L. (org.). **Afrocentricidade. Uma abordagem epistemológica inovadora**. Coleção Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira, 4, pp. 277-297. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.
- SOARES, C. L. **Imagens da Educação no corpo: estudo a partir da ginástica francesa no século XIX**. Campinas: Autores Associados, 2005.

Recebido em 2018-10-19  
Publicado em 2018-12-06