

Afundando caravelas: por uma rebelião/revolução psico-epistêmica

FÁBIO CARDOSO LOPES*

Resumo: O pensamento des-decolonial é essencial para ampliar as possibilidades de existência e romper com o modelo eurocêntrico que marginaliza e criminaliza a diversidade. A des-decolonização do marco epistêmico da Psicologia é fundamental para consolidar uma prática contracolonial, enraizada nas realidades locais. Este ensaio teórico emprega uma abordagem qualitativa para analisar criticamente o pensamento des-decolonial e sua ruptura com a matriz colonial, destacando a necessidade de práticas de desobediência ou transgressão epistêmica. Ancorada nas discussões do coletivo modernidade/colonialidade, essa perspectiva propõe alternativas múltiplas para os sujeitos, conhecimentos e instituições des-decoloniais. Por fim, destaca-se a necessidade de uma prática transformadora, que questiona e resiste às estruturas opressivas, promovendo novas formas de existência e convivência em uma sociedade mais inclusiva e diversa.

Palavras-chave: Des-decolonial; Contracolonialidade; Desobediência epistêmica.

Sinking caravels: for a psycho-epistemic rebellion/revolution

Abstract: The des-decolonial thought is essential for expanding the possibilities of existence and breaking away from the Eurocentric model that marginalizes and criminalizes diversity. The des-decolonization of the epistemic framework of Psychology is fundamental for consolidating a counter-colonial practice rooted in local realities. This theoretical essay employs a qualitative approach to critically analyze des-decolonial thought and its rupture with the colonial matrix, emphasizing the need for epistemic disobedience or transgression practices. Anchored in the discussions of the modernity/coloniality collective, this perspective proposes multiple alternatives for des-decolonial subjects, knowledge, and institutions. Finally, the need for a transformative practice is highlighted — one that questions and resists oppressive structures, promoting new ways of existence and coexistence in a more inclusive and diverse society.

Key words: Des-decolonial; Counter-coloniality; Epistemic disobedience.



* FÁBIO CARDOSO LOPES é Psicólogo; Doutorando e Mestre em Psicologia Social e Processos Institucionais (PPGPSI – UEL); Especialista em Neuropsicopedagogia; Especialista em Educação Especial; Especialista em Psicopedagogia.

Puxando uma cadeira (Introdução)

Aviso aos caminhantes: a utilização do des-decolonial será proposital e apresentada como complementar e indissociável, ou seja, não cindidos pela barra, ou escrito entre parênteses, mas atravessados e afetados pelo traço (hífen) que invade e une um ao outro, incutindo uma compreensão conjunta e conjugada. Essa junção acintosa faz-se indispensável, pois ambos os conceitos (descolonial ou decolonial) desembocam no mesmo objetivo, apesar de ênfases diferentes, de pensar, refletir, sentir e agir num cosmos, mundo, natureza e viventes fora das cercas e muros coloniais. O des-decolonial contribui para a imensidão de vidas, além da ruptura das amarras e dos nós de um modelo europeizado e asfixiante que teme e criminaliza a multiplicidade plural da diferença (alteridade) que nos habita. Acerca das vidas como possibilidades e potencialidades de libertação, Dussel (2000, p. 11, grifo do autor) escreve que a vida humana “[...] não é um conceito, uma idéia, nem um horizonte abstrato, mas o *modo de realidade* de cada ser humano concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda libertação”.

Neste fluxo, todas as vidas humanas e mais que humanas, que existem nas brechas, lacunas e entrelinhas das realidades visam à liberdade como instância derradeira, ética e política. As multiplicidades plurais (des-decoloniais) desestabilizam a ordem colonialista, pois repousam articuladas a outros arranjos de vidas e manejos de saberes (indisciplinados, sapecas, marotos e bagunceiros) que subvertem a padronagem oriunda do pensamento homogêneo, disciplinante e controlador. Seus corpos múltiplos bailam aos sons de outras melodias e seus fazeres plurais flutuam e convocam ao pensar, refletir,

sentir e agir alicerçados em marcos referenciais desobedientes, desbocados e insubmissos aos ditames colonizadores.

Diante do exposto, em alusão a Dussel (2000, p. 15, grifo do autor), entendemos a relevância de pensar numa ética da libertação que “[...] não pretende ser uma filosofia crítica para minorias, nem para épocas excepcionais de conflito ou revolução. Trata-se de uma *ética cotidiana*, desde e em favor das *imensas maiorias da humanidade excluídas da globalização*, na presente ‘normalidade’ histórica vigente”. Por sua vez, Maldonado-Torres (2008) externaliza que uma das possíveis rupturas com os padrões e ditames colonialistas contemplaria a diversidade radical como resistência e insubmissão à naturalização topológica do Ser e à geopolítica do conhecimento (pensamento moderno ocidental/central) apoiadas numa crítica radical dialógica. Como discorre o autor, a “[...] diversidade radical implicaria um divórcio efetivo e uma crítica das raízes que inibem o diálogo e a formulação de uma geopolítica do conhecimento descolonial e não-racista” (p. 108).

O presente ensaio teórico adota uma abordagem qualitativa para investigar e sistematizar reflexões acerca do pensamento des-decolonial e suas implicações epistemológicas, ontológicas e políticas. A construção argumentativa está baseada na análise crítica de referenciais teóricos que dialogam com o coletivo modernidade/colonialidade e suas proposições sobre a ruptura da matriz colonial, enfatizando a necessidade de práticas de desobediência ou transgressão epistêmica.

A metodologia de escrita sustenta-se na análise crítica, compreendida como ferramenta que permite a interpretação de discursos teóricos e contextuais visando à ressignificação de paradigmas estabelecidos pelo pensamento eurocêntrico. Para isso, realiza-se um estudo bibliográfico que articula autores centrais ao debate, tais como Enrique Dussel (2000), Nelson Maldonado-Torres (2008) e Walter Dignolo (2003), cujas contribuições são cruciais para o desenvolvimento de uma ética da libertação e da diversidade radical enquanto resistência frente à colonialidade do poder e do saber.

Adota-se, ainda, uma abordagem interdisciplinar, que possibilita a articulação de conceitos oriundos da filosofia, sociologia, antropologia e epistemologias contra-hegemônicas, permitindo um olhar ampliado sobre a pluralidade de práticas e saberes que confrontam a homogeneização imposta pelo pensamento moderno ocidental. Tal perspectiva visa à construção de um tecido argumentativo que abarque as multiplicidades plurais (des-coloniais) como eixos desestabilizadores da ordem colonialista.

O método adotado fundamenta-se em uma análise crítica e investigativa voltada à identificação de estratégias de resistência e alternativas epistemológicas emergentes que viabilizam a superação da colonialidade em suas múltiplas dimensões. Nesse quadro, este ensaio busca ampliar o debate acadêmico acerca das potencialidades da libertação enquanto projeto ético-político-relacional, destacando suas implicações teóricas e práticas na construção de saberes contra-hegemônicos e na reconfiguração dos paradigmas estabelecidos.

Um convite à des-decolonialidade

Com efeito, o que se enseja com a des-decolonialidade em suas vastas ramificações e frentes de ação é a possibilidade de ver a partir de diversos olhares e lugares, visando outros sentidos e significados, ou seja, ouvir outras vozes e sentir outras texturas insubmissas aos grilhões epistêmicos coloniais (ver e sentir). Como assevera Alcoff (2016, p. 134), é pensar em um “[...] projeto epistemológico decolonial e reconstrutivista [...]”, eminentemente político, já que a estrutura colonial (instância de poder) tem criado e mantido algumas identidades silenciadas e deslegitimadas enquanto autoriza outras. Em síntese, a filósofa panamenha reitera que o “[...] colonialismo cria e reifica identidades como meio de administrar povos e estabelecer hierarquias entre eles” (IDEM, 2016, p. 137). Como forma de romper com esses grilhões, a referida autora nos explica que a ebulição de uma “[...] epistemologia política poderia construir uma nova formulação – crítica e reconstrutivista – do projeto epistemológico [...]”, o qual impulse a abertura e a ampliação de entendimentos múltiplos das realidades, implicados na expansão de opções para vários trajetos, tempos ou locais. Afora isso, que possibilite pensar-sentir outros saberes-fazeres desobedientes e insurgentes à normatividade branca, cristã e cis-heteronormativa. Uma forma de ver e perceber que considera as bifurcações de cada percurso, similar às suas narrativas e vivências experienciadas. Um amontoado de permanências engajadas na produção de conhecimentos e saberes díspares que contemplam sujeitos diversos em suas localidades espaço-temporais, epistêmicas e ontológicas.

Neste ínterim, Alcoff (2016, p. 134) nos diz que uma perspectiva epistemológica política deve considerar os elementos que condicionam os papéis epistêmicos, revelando “[...] como a autoridade e a presunção de credibilidade são às vezes arbitrariamente distribuídas e quais condições dão vazão à ilusão de uma agência epistêmica totalmente individualizada”. A autora completa reiterando que “[...] o projeto de decolonização epistemológica presume a importância epistêmica da identidade porque entende que experiências em diferentes localizações são distintas e que a localização importa para o conhecimento” (IDEM, 2016, p. 136).

O escopo não é eliminar, substituir, negar ou sobrepor num escalonamento valorativo, mas (con)viver, (co)existir, (re)aprender e multiplicar, incorporando as potencialidades advindas da coletividade em seus múltiplos enlaçamentos - colorindo outros mundos possíveis. Enaltecer a oportunidade de escutar outras vozes/falas, além de ver, sentir e conhecer diversas corporeidades e inúmeros espaços/locais em seus saberes, culturas, ancestralidades e formatos de relacionar-se que foram histórica e violentamente silenciados, desqualificados e inferiorizados. Continuamente, muitos desses saberes-fazerem foram trancafiados num espaço de subalternidade e silenciamento pelo padrão hegemônico de poder pautado no ideário “[...] colonial/moderno/capitalista/eurocêntrico [...]” (QUIJANO, 2022, p. 18).

O intento primordial da des-decolonialidade é construir/reconstruir pontes de implicações afetuosas - em diálogos - com os conhecimentos (saberes-fazerem) de viventes a viventes imersos num emaranhado relacional de encontros. Para tanto, viabilizar as

aproximações, os atravessamentos, as afetações e as aprendizagens com a alteridade, enquanto potência insurgente mergulhada e lambuzada na horizontalidade circular dos afetos, que não oculta ou exclui ninguém. Os diversos tempos dessas implicações múltiplas e plurais se entrelaçam a partir de “[...] bifurcações que permitem construir vários futuros, quer dizer, os ‘futuríveis’ ou futuros possíveis” (LÓPEZ-SEGRERA, 2005, p. 103). Nessa análise, a própria compreensão macro do tempo é múltipla/plural, pois implica numa temporalidade diferencial acerca do tempo monolítico da perspectiva moderna-ocidental. Além do mais, nas considerações do autor, o “[...] tempo é muito mais que cronometria e cronologia. O tempo é também duração, ciclos e disjunção” (IDEM, 2005, p. 103). O autor nos fala de outro tempo que emerge nos vãos e frestas de um sistema-mundo moderno-ocidental.

Vale acrescentar que, além da manipulação e imposição de um tempo monolítico como estrutura colonial-capital-moderno-ocidental, a demarcação descritiva-nominativa também resvala na atualidade como uma forma de controle, adaptação e adequação dos corpos aos padrões e normas de um tempo colonialista. De acordo com Santos (2018, p. 44), a lógica do “[...] colonialismo nomina todas as pessoas que quer dominar”. Quer dizer, congruente ao autor, colonializar “[...] é subjugar, humilhar, destruir ou escravizar trajetórias de um povo que tem uma matriz cultural, uma matriz original diferente da sua” (p. 51). Diante desse cenário, Eduardo Galeano, eminente pensador sulista, pondera que o colonialismo se manifesta por duas vias de afetação, à medida que dissemina seus efeitos/defeitos materializados nas proibições e interdições, e ao mesmo tempo, na

tentativa de convencimento de que a servidão e obediência seriam condições perpétuas. Nas reflexões do referido autor, o colonialismo visível “[...] te mutila sem disfarce: te proíbe de dizer, te proíbe de fazer, te proíbe de ser”. Já o colonialismo invisível “[...] te convence de que a servidão é um destino e a impotência, a tua natureza: te convence de que não se pode dizer, não se pode fazer, não se pode ser” (GALEANO, 2002, p. 81).

O contracolonialismo como uma rasteira ou antídoto ao colonialismo

Neste esteio, para além da celeuma conceitual e intelectual entre “de” ou “des” colonial, entendemos que a possibilidade de contracolonizar contempla refletir que as interdições, as servidões e o domínio de uns sobre os outros nunca serão um destino perpétuo e que a natureza anticolonial não será impotente e passiva (impávido colosso deitado em berço esplêndido). Em resumo, Nêgo Bispo declara que a defesa do “[...] contracolonialismo é simples: é você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender. O contracolonialismo é um modo de vida diferente do colonialismo” (SANTOS, 2023, p. 58). Alhures, o autor sugere o contracolonialismo como um “[...] antídoto: estamos tirando o veneno do colonialismo para transformá-lo em antídoto contra ele próprio” (IDEM, 2023, p. 59).

Em certo sentido, contracolonizar ascende como verbo de ataque/defesa conjugado nos tempos do passado como interlocutor entre o presente e futuro, interseccionado aos viventes vivos, mortos, mais-que-humanos e encantados, que impescinde do pensar, dizer, fazer e ser nas diversas trajetórias

e nas múltiplas matrizes fundadas na circularidade horizontal dos afetos - embebidos no antídoto do início-meio-início de uma cosmovisão politeísta. Nêgo Bispo indica que podemos “[...] compreender por colonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra” (SANTOS, 2015, p. 47-48).

Nessa linha de raciocínio, Rufino (2022), apoiado nos ombros continentais do mestre Nêgo Bispo (Santos, 2015), discorre sobre a importância de um pensamento e ação contracolonial, ou seja, pensar em formas desbocadas, indisciplinadas e desobedientes de oposição aos padrões e formatos dominantes – cuspir marafo na cara do olho grande colonial. Contracolonizar enfatiza a potência de escapar da arrogância superior e dos determinismos classificatórios (verticalizados e hierárquicos) da lógica homem, branco, cis-hétero, euro e cristão. Abraçado pelas ideias do lavrador de pensamentos e filósofo da roça, o professor Luís Rufino considera que o ato de contracolonizar “[...] é ato confluyente, assim não disputa a centralidade de nada, pois reconhece que a luta em contrariar, transgredir, sucatear, rasurar, enfeitçar e despachar as presenças coloniais perpassam pela capacidade de firmar todos os cantos dessa casa” (RUFINO, 2022, p. 70).

Nessa sequência, a contracolonização emerge como um patuá de proteção que se faz e refaz nas ações de batalhas políticas-estéticas e poéticas-éticas entre seres confluentes. Essa guerrilha epistêmica propõe trilhar outras picadas, passadas, pernadas, gingas e danças, ouvindo as vozes dos quilombos, os cantos das florestas, jogando e gingando

as mandingas da malandragem (molecagem) nos cruzos e nas encruzilhadas com a alegria e a liberdade da pomba-gira, biointeragindo nos quatro cantos dessa casa planetária através de uma espiritualidade guerreira. Desta forma, o mencionado autor pontua que a “[...] contracolônização há de ser lida como ato e disponibilidade filosófica que tem como matriz e motricidade a roça de quilombo, suas linguagens, ciclos, palavras, gentes, bichos, almas e encantamento” (RUFINO, 2022, p. 72).

Com profícua propriedade analítica, Casé Angatu (2020, p. 62) nos diz que essas ações podem ser entendidas como o “[...] fim da dominação das imposições externas [...]” em todos os âmbitos do existir, contemplando o fortalecimento coletivo dos diversos saberes, linguagens, vivências e experiências como resistência e (re)existência na promoção de um outro mundo viável ou mundos continentes e possíveis que acomodam outros mundos. De acordo com o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) - movimento revolucionário baseado na floresta de Lacandona, na região de Chiapas, no México, composto por camponeses e indígenas, criado em 1994 sob a influência das ideias do revolucionário Emiliano Zapata - que tem como um de seus principais objetivos da luta reivindicatória o lema de que é preciso pensar e viver um “mundo onde caibam muitos mundos”. Por isso, faz sentido pensar-sentir que outros mundos são possíveis, assim como vislumbrar variadas configurações que ultrapassem e extrapolam o conhecimento técnico-científico, visualizando outras latitudes e longitudes de saberes enunciados na/e pela natureza, entremeados aos sentimentos, emoções e afetações de outra geografia epistêmica.

Sob esse ponto de vista, Casé Angatu nos fala de uma canção entoada durante um ritual originário com o seu Povo da Terra Indígena Tupinambá de Olivença (Ilhéus/BA) que menciona a expressão “subir a serra” como uma rota de escape ou trilha de fuga das opressões. A descolonialidade depurada em sua porção precípua e derradeira pode ser pensada e sentida a partir dessa premissa, já que no contexto da canção, segundo o autor, “‘Subir a serra’ representava/representa a necessidade de escapar das diferentes formas de violências (perseguições, negações de cosmologias, mortes, escravidão, estupro) iniciadas pelos invasores europeus ao chegarem no século XVI” (ANGATU, 2021, p. 15).

A compreensão contida nessa reflexão decorrente da canção citada nos conduz à possibilidade potente da descolonialidade como ruptura com as padronagens de um modelo unívoco e excludente, articulado à emancipação (e à acolhida) de toda a multiplicidade dos viventes humanos e mais-que-humanos que habitam o cosmos em aproximações, atravessamentos e afetações da circularidade horizontal dos afetos. As andanças pela grama amassada na passagem do “subir a serra” nos remetem à percepção de outros tempos enlaçados em passado, presente e futuro. Diversos territórios conjugados, múltiplas corporeidades e variados saberes-fazerem que ressoam além da perspectiva ou compreensão imediatista e material da vida enraizada no aqui e agora. Como nos ensina Kopenawa (2015, p. 64), os “[...] brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento”.

Ademais, a lógica colonial-cristã e monolítica não admite a concomitância pelo fato de presumir que o processo

civilizatório “salvadorista” se apresenta como pressuposto basilar e obrigatório de obediência a uma única moral cristã (catequização e evangelização). Paralelo a isso, a justificativa das brutalidades obtinha a redenção apoiada no discurso do desenvolvimento e da civilidade (direcionado aos povos ditos primitivos e selvagens) como benesses. A noção de benevolência e caridade estavam concatenadas à dominação e exploração através do processo missionário da catequização pela imposição brutal de uma moral religiosa assentada na ideia de um Deus-Cristo único. A alegada legitimidade da violência imposta aos povos autóctones e a aparente justificativa da escravidão da população negra permeavam esse ideário missionário, salvacionista, redentor e catequizador. Desse modo, Longhini (2023, p. 27) considera que esse “[...] objetivo de catequizar e evangelizar todos os povos do mundo parte de um lugar de ‘fazer o bem’, de levar o amor e a salvação [...]”. A autora elucida que “[...] precisamos reconhecer que é justamente em nome do bem, da família e do amor que a maior parte das violências se perpetua”. Torna-se evidente, portanto, que a estrutura do pensamento colonialista está assentada na organização da vida e do mundo mediante sua ordem de valores e classificação impositiva escamoteada de progresso, desenvolvimento e civilidade, temperada com a sua compreensão do “bem comum” (cidadão de bem = Deus, pátria e família).

É importante ressaltar que a ignóbil violência (material e simbólica) instituída pelo sistema colonial abarca a tentativa de impor, sob a sua cartilha, uma única perspectiva coerente de mundo. Em razão disso, a “[...] monocultura é a imposição monolítica de um mundo só [...]” (KRENAK, 2021,

p. 69). A universalização dos padrões colonialistas e seus moldes hegemônicos visam à homogeneização das subjetividades e das singularidades mediante uma receita pronta e acabada que contribui para o silenciamento e apagamento da multiplicidade. Partindo desse ponto, é relevante pensar na des-colonização como um processo coletivo de lutas pelas inscrições e efetivações das existências dos diversos territórios-corpo e da vida em sua infinita potência.

Por isso, a necessidade imperativa da desordem, do caos e da ruptura com a noção colonial, uma vez que essa estrutura está ordenada, organizada e hierarquizada de tal forma a proteger e propagar os privilégios de uma (casta) minoria. Haja vista, Longhini (2023, p. 116) recorda que essa “[...] noção colonial de exploração da terra, dos rios, das matas, é a mesma que opera na exploração do nosso território-corpo, esgotando-o, cansando-o, exaurindo-o”. O processo de des-colonização, partindo do exercício da coletividade para des-colonizar o mundo monorreferenciado e individual, demanda uma afetação emocional e psicossocial compartilhada, que se faz e refaz nos encontros como potência.

A rebelião/revolução da des-colonialidade

Diante do exposto, a rebelião mencionada no título deste subcapítulo contemplaria uma revolta coletiva de indignação aos desmandos da modernidade/colonialidade, ensejando a ruptura contra as desmedidas intempéries oriundas de uma perspectiva epistêmica unívoca e sedimentada na racionalidade-modernidade-colonialidade. Perspectiva que relega ao limbo a diversidade,

enaltecendo a fábula de um único mundo viável, possível e desejável – mantenedor de privilégios. Além disso, a rebelião se articula com a aposta numa ciranda afetiva e coletiva subsidiada pelo fundamento de vida *Ubuntu*¹, que sensibiliza o entendimento de que, para existirmos ou sermos, necessitamos que todos existam e sejam (GELEDÉS, 2016). Isto equivale a dizer que eu sou porque nós somos, ao passo que só posso ser se todos são.

De fato, a des-decolonização demanda e emana esse ato revolucionário de descortinar as outras histórias de saberes-fazer e de ser-estar-existir em espaços, modos e tempos displicentes à modernidade/colonialidade. A des-decolonialidade surge como sementes embrionárias para as revoluções apoiadas nas aberturas, descentralizando e desobstruindo a compreensão de conhecimento embasado numa perspectiva monolítica. Para tanto, o esgarçamento e a expansão do conhecimento exigiria uma atitude revolucionária almejando o empoderamento de outros saberes-fazer. Conforme salienta Arendt (2011, p. 35), o caráter teleológico de toda revolução contemplaria em última instância a “[...] esperança de emancipação de toda a humanidade [...]” almejando a liberdade como seu escopo precípua.

¹ A filosofia Ubuntu é um paradigma africano fundamentado na interdependência e na coletividade, sintetizado na máxima "Eu sou porque nós somos". Derivada das tradições Bantu, essa concepção enfatiza a construção da identidade humana por meio das relações sociais, contrapondo-se à lógica individualista. Ubuntu orienta práticas de solidariedade, respeito e empatia, consolidando um modelo relacional que privilegia a reciprocidade e a dignidade coletiva na organização social (GELEDÉS, 2016).

Isso equivale a dizer que a revolução epistêmica, mediante a desobediência e a transgressão aos cânones do saber monolítico de uma sociedade capitalista, colonial e burguesa, denota e demarca as possibilidades de emancipação e liberdade, fomentando novas perspectivas de compreensão e olhares atinentes ao mundo e às vidas através de uma des-decolonização desbocada, displicente, vadia e bagunceira - oposta aos desejos da burguesia. De acordo com Fanon (2008, p. 186), a sociedade burguesa é aquela “[...] sociedade fechada, onde não é bom viver, onde o ar é pútrido, as ideias e as pessoas em putrefação. E creio que um homem que toma posição contra esta morte, é, em certo sentido, um revolucionário”.

Com efeito, as sementes da des-decolonização revolucionária, lançadas em terreno fértil e adubadas com afeto, são germinadas nas cirandas dos encontros horizontais (entrecortados e transpassados pelas afetações confluentes à diversalidade plural e múltipla), manifestando em seu cerne o desejo de semear árvores de revolta, rebelião e revolução ao padrão instituído por seres que se arrogam a pretensão e a arrogância da superioridade. De tal maneira que classificam como inferiores às vidas diversas e como irracionais aqueles que não compartilham seus modos de vida, suas formas de comunicação e sua “racionalidade”. Por falar nisso, o cacique Babau Tupinambá (2023, p. 32) é efusivo ao ponderar que, “[...] Irracional é aquele que acha que tem que destruir tudo para satisfazer seu desejo”. Neste plano, o sábio cacique Babau (2023) nos fornece um exemplo atinente à relação vincular que seu povo estabelece com a natureza, elucidando que os Tupinambás não pescam como os brancos, porque eles (os brancos) não

conversam com a natureza, não aprendem olhando o céu, observando o período das chuvas e ouvindo o que dizem os trovões.

A des-decolonização acolhe esse quefazer orgânico, prático-teórico, o qual demanda respeito, convivência e compreensão mútua, política, estética, poética e ética acerca do entorno e dos seus viventes, já que emana implicações vinculares e relacionais (intersubjetividade com a natureza). Não há uma relação hierarquizada (superior e inferior, racional e irracional) ou de posse e propriedade, mas um compartilhamento mútuo de experiências que sustenta toda a vida em sua biodiversidade, visto que a terra não é direito exclusivo dos seres humanos.

Cabe reiterar que vislumbramos a des-decolonização similar às florestas poliafetivas emaranhadas às multiculturas de insurgências e transgressões enquanto rotas de escape ao ar pútrido das ideias em putrefação da norma colonial. A empresa colonial tende à clausura em um tempo monológico pautado no monoculturalismo ocidental como única perspectiva de civilização pensada de forma singular, e em oposição à vastidão do cosmos. Concordamos com Sodré (2012, p. 15) quando o autor pondera, por exemplo, atinente ao tempo da educação aqui nas bandas e beiradas do Sul-Global, ao pontuar que “[...] o tempo educacional é o da descolonização, portanto, tempo de algo como a ‘reeducação’ ou a reinvenção dos sistemas de ensino, com vistas à diversidade simbólica entrevista na dissolução das grandes explicações monoculturalistas”.

Já a revolução, também citada, indicaria uma intervenção social e coletiva, localizando e valorizando a produção de

conhecimentos (saberes-fazeres) plurais em múltiplos locais, sujeitos e tempos, cada qual dialogando entre si, expandindo os enlaces históricos de outras compreensões possíveis. Como nos ensina Dussel (1997, p. 13), “[...] a história de um movimento revolucionário negará a continuidade da tradição para exaltar sua descontinuidade, e tomará como modelo outros movimentos revolucionários que negaram as antíteses superadas [...]”. Todavia, essa *práxis* de posicionamento ético, político, crítico e reflexivo contempla observar que “[...] a colonialidade, longe de ser apenas um resíduo ou uma sequela de uma violência original - o colonialismo - de que a modernidade teria progressivamente se afastado, constitui na realidade sua matriz epistêmica” (ROUGIER; COLIN; PASSARIN, 2021, p. 150).

Simultaneamente, como possibilidade de insurgência, tomemos emprestado de Fanon (2021, p. 40) algumas considerações acerca da ideia de engajamento coletivo na luta revolucionária pela liberdade. O psiquiatra martinicano, discorrendo atinente aos embates do povo argelino pela emancipação do jugo estrangeiro – francês – assinala que, imersos na “[...] condição particular de cada um, o que se encarna é a própria totalidade da revolução [...]”, ou por outra, é a implicação coletiva que materializa, atribuindo concretude e potencializa a revolução. De fato, a revolução abarca o ser e o viver em suas singularidades, em diálogo coletivo com a alteridade sem se deixar absorver pelo outro. Ou seja, o desejo de ser o que se é assimilando o mundo numa relação dialética sem se perder de si.

A precípua estratégia de manutenção da ocupação colonial contempla o esfacelamento da potência coletiva, isto é, fazer desmoronar e ruir o comprometimento da solidariedade de nós com o todo para o estrangulamento de uns contra os outros. Concernente ao enunciado, Fanon (2021, p. 57) afirma que o “[...] colonialismo, no que tem de mais perverso e mais condenável consegue jogar uns contra os outros homens que têm tudo para ser solidários e que são degradados por uma opressão comum”. O que esta tática de isolamento e enfraquecimento enaltece é a diluição da coletividade na ascensão do individualismo articulado aos moldes de aceitação, submissão, interdição e servidão implícita, repetida nos ditados: “uma andorinha sozinha não faz verão”, “sou apenas um grão de areia”, “uma gota de água no oceano” ou “o que posso frente à imensidão do mundo?”

Partindo desse pressuposto, entendemos que des-decolonizar o mundo colonial e o pensamento mono é valorizar a potência do coletivo em encontros com a diversidade plural e múltipla, e, ainda assim, entender que não somos uma andorinha, somos a revoada; não somos um grão de areia, somos a terra; de maneira igual, não somos apenas uma gota no oceano porque nós somos o oceano.

Reflexões finais

A aceleração do tempo e sua crescente redução estão intrinsecamente vinculadas à lógica do sistema colonial-capital-moderno-ocidental, cuja normatividade impõe uma existência regida por metas, produtividade e resultados enaltecidos pelo capital. Esse paradigma gera sujeitos solúveis em modos de vida individualistas e

supostamente autônomos. Em contraponto, a des-decolonização surge como um processo de subversão dessa lógica, sendo frequentemente associada à desordem e à ruptura da normalidade imposta pela colonização, configurando-se como uma insurgência contra a coerência estabelecida de forma violenta.

Nesse contexto, des-decolonizar o pensamento implica um esforço crítico de desaprender para reaprender, desafiando verdades absolutas. Como destaca a psicóloga social, feminista e ativista indígena Geni Daniela Nuñez, é necessário questionar o que nos foi apresentado como incontestável e “[...] justo e correto porque era em nome do amor e do bem” (LONGHINI, 2023, p. 28). Dessa forma, pensar uma Psicologia des-decolonial exige o reconhecimento das múltiplas realidades que compõem o Brasil e o abandono de uma lógica epistêmica e ontológica pautada na caridade benevolente, que busca determinar os rumos das vidas alheias a partir de perspectivas eurocentradas.

Além disso, é fundamental compreender que “[...] discursos neoliberais pregam a independência como um processo civilizatório, também nas relações interpessoais” (IDEM, 2023, p. 114), reforçando um modelo de subjetividade desvinculado de interações coletivas e saberes compartilhados. No entanto, como propõe Nuñez, a ancestralidade é uma força resiliente e enraizada no território, cuja continuidade transcende a destruição colonialista. Mesmo diante da derrubada de árvores, a ancestralidade persiste, brotando e dando frutos desde tempos imemoriais.

A produção de epistemologias des-decoloniais, articuladas a uma luta contracolonial, visa à construção de caminhos múltiplos, atravessados por

tempos, territorialidades e espacialidades diversas. Nesse sentido, conforme Krenak (2012, p. 120), é imprescindível reconhecer a “[...] capacidade de outros pensadores, mas principalmente reconhecer que nós temos a capacidade de ter um pensamento próprio. Um pensamento nativo. Um pensamento de gente que está reunida nesse continente que é o Brasil”.

Em um mundo moldado pelo consumo indiscriminado, a Psicologia frequentemente é reduzida a uma mercadoria, tornando-se uma práxis "gourmetizada" e esvaziada de seu compromisso ético-político-relacional e engajamento técnico. Esse modelo, estruturado na lógica neoliberal, fomenta uma abordagem baseada na imitação norte-atlântica, ignorando a riqueza de ontologias e epistemologias locais. Como assinala Longhini (2023), é essencial afundar as “caravelas epistêmicas” que validam exclusivamente conhecimentos branco-eurocentrados, promovendo a ruptura com um modelo monorracional que obstaculiza outras formas de saber e existir.

Referências

- ALCOFF, L. M. Uma epistemologia para a próxima revolução. *Sociedade e Estado*, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 129–143, Jan./Abr. 2016. DOI: 101590/S0102-699220160000100007 Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6082>. Acesso em: 6 ago. 2024.
- ANGATU, C. Carama suí ie'emonguetás ie'engaras: Carubas Moemas ie'engas - (Re)Existências Indigenamente Decoloniais. In: DORRICO, J.; DANNER, F.; DANNER, L. F. (Orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. p. 61-72.
- ANGATU, C. Tupixuara Moingobé Ñerana. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, v. 21, n. 231, p. 13-24, Nov./Dez. 2021. Disponível em:

<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/60509>. Acesso em: 20 jul. 2024.

ANSARA, S. Políticas de memória X políticas do esquecimento: possibilidades de desconstrução da matriz colonial. *Revista psicologia política*, São Paulo, v. 12, n. 24, p. 297-311, Ago. 2012. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2012000200008&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 06 set. 2024.

ARENDDT, H. *Sobre a Revolução*. Tradução D. Bollmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 416p.

DUSSEL, E. *Oito ensaios sobre cultura Latino-Americana e libertação*. Tradução S. T. Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997. 231p.

DUSSEL, E. *Ética da libertação*. Tradução E. F. Alves; J. A. Clasen; L. M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2000. 672p.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução R. da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. 194p.

FANON, F. *Escritos políticos*. Tradução M. Stahel. São Paulo: Boitempo, 2021. 205p.

GALEANO, E. *O livro dos abraços*. 9. ed. Tradução E. Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM, 2002. 272p.

GELEDÉS. Ubuntu: A Filosofia Africana Que Nutre O Conceito De Humanidade Em Sua Essência. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/ubuntu-filosofia-africana-conceito-de-humanidade-em-sua-essencia/>. Acesso em: 05 jun. 2024.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Situando diferenças, Campinas, v.5, p. 7-41, 1995. Disponível em: <https://ieg.ufsc.br/storage/articles/October2020/31102009-083336haraway.pdf>. Acesso em: 17 mai. 2024.

KOPENAWA, D. Palavras dadas. In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. (Orgs.). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução B. Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 63-66.

KRENAK, A. História indígena e o eterno retorno do encontro. In: LIMA, P. L. O. (Org.). *Fontes e reflexões para o ensino de história indígena e afro-brasileira: uma contribuição*

da área de História do PIBID/FaE/UFMG. Belo Horizonte: UFMG, 2012. p. 114-131.

KRENAK, A. Sobre a reciprocidade e a capacidade de juntar mundo. *In*: KRENAK, A.; SILVESTRE, H.; SANTOS, B. S. (Orgs.). **O sistema e o antissistema**: três ensaios, três mundos no mesmo mundo. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. p. 63-78.

LONGHINI, G. D. N. **Descolonizando afetos**: experimentações sobre outras formas de amar. São Paulo: Paidós/Planeta do Brasil, 2023. 192p.

LOPÉZ-SEGRERA, F. Abrir, “impensar” e redimensionar as ciências sociais na América Latina e Caribe: é possível uma ciência social não eurocêntrica em nossa região? *In*: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur-Sur, Clacso, 2005. p. 95-106.

MALDONADO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [online], v. 80, p. 71-114, Out. 2008. DOI: 10.4000/rccs.695. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/695>. Acesso em: 9 jul. 2024.

MIGNOLO, W. D. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de S. R. de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003. 505p.

MIGNOLO, W. D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *In*: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur-Sur, Clacso, 2005. p. 33-49.

PINTO, J. R. de S.; MIGNOLO, W. D. A modernidade é de fato universal?: reemergência, desocidentalização e opção decolonial. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 381-402, Jul./Set. 2015. DOI: 10.15448/1984-7289.2015.3.20580. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/civitas/a/qqRR8D8df5R/KQN9bLmQjFmn/>. Acesso em 4 jun. 2024.

QUIJANO, A. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia. **Revista Novos Rumos**, Marília, v. 37, p. 4-28, Jan. 2022. DOI: 10.36311/0102-5864.17. v. 0, n. 37. 2192. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novosrumos/article/view/2192>. Acesso em: 7 ago. 2024.

ROUGIER, C. B.; COLIN, P.; PASSARIN, D. V. Do universal ao pluriversal: questões e desafios do paradigma decolonial. **Revista X**, Curitiba, v. 16, n. 1, p. 148-158, Fev. 2021. DOI: 10.5380/rvx.v16i1.78171. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/78171>. Acesso em: 20 set. 2024.

RUFINO, L. Cachaça e fumo na boca da mata. *In*: SANTOS, A. B. dos; RODRIGUES, M. S.; RUFINO, L.; MUMBUCA, A. (Orgs.). **Quatro Cantos**. São Paulo: N-1 Edições, 2022. p. 67-77.

SANTOS, A. B. dos. **Colonização, quilombos, modos e significados**. Brasília: INCTI/UnB, 2015. 150p.

SANTOS, A. B. dos. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, v. 12, p. 44-51, Ago. 2018. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/somos-da-terra/>. Acesso em: 10 set. 2024.

SANTOS, A. B. dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023. 112p.

SODRÉ, M. **Reinventando a educação**: diversidade, descolonização e redes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. 280p.

TUPINAMBÁ, G. O território sonha. *In*: CARNEVALLI, F.; REGALADO, F.; LOBATO, P.; MARQUEZ, R.; CANÇADO, W. (Orgs.). **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editores/PISEAGRAMA, 2023. p. 179-191.

Recebido em 2024-11-28
Publicado em 2025-06-27