



entre parentes

horizontes descolonizadores,
práticas psicossociais e
saberes insurgentes



revista
parentada



EXPEDIENTE

Revista Parentada

Dossiê: entre parentes - horizontes descolonizadores, práticas psicossociais e saberes insurgentes.

Volume 01, número 01, 2026.

Instituto Cooperativo Parentes

Fortaleza, Ceará

CEP: 60020-160

Tel.: (85) 99251-1241

www.revista.institutoparentes.com.br

Diretora

Daniela Campelo Lima

Editoras-chefes

Daniela Campelo Lima

Iani Iasmin de Sousa Trajano (Lua)

Conselho Editorial

Fernanda Zeloschi

João Bosco Filho

José Arnaldo Pereira

José Fernando Andrade Costa

Kaleo Mendes de Melo da Rocha

Márlon Vinícius Gama Almeida

Vanessa Campos Ratton Ferreira

Vinícius Campelo Pontes Grangeiro

Urbano

Organização

Erica Matos dos Santos

Giovanna Marget Menezes Cardoso

Diagramação

Alexa Fagundes dos Santos

Renata Maria Linhares de Souza

Ilustração

Renata Maria Linhares de Souza



Fortaleza, 2026.

Revista Parentada: entre parentes



Daniela Campelo Lima¹

Há chegadas que não anunciam apenas um ponto de partida, mas a abertura de novos caminhos. A Revista Parentada nasce desse lugar: como um gesto coletivo de encontro, de ruma, como dizem no Ceará, de travessia e de sementeira. Seu surgimento representa o desejo de reunir e dar visibilidade às muitas formas de produzir conhecimento que florescem nos territórios, nas comunidades, nos movimentos sociais, nos espaços educativos, nos corpos dissidentes e nas experiências que historicamente foram colocadas à margem das narrativas acadêmicas hegemônicas. Mais do que uma revista, a Parentada se apresenta como um território de diálogo, em que diferentes saberes, cores, sotaques e histórias, podem se reconhecer, se afetar e se fortalecer mutuamente.

O nome “Parentada” evoca pertencimento, vínculo, comunidade e ancestralidade. Fala de uma ciência que não caminha sozinha, mas que se constrói em roda, em conversa, em reciprocidade. Aqui, cabem as reflexões sobre diversidade, relações raciais, mulheridades, educação popular, decolonialidade, contracolonialidade, territorialidades, direitos humanos, arte, cultura, saúde mental e coletiva e tantas outras temáticas que atravessam a complexidade da vida contemporânea. Cabem também os saberes produzidos nas fronteiras entre disciplinas, aqueles que insistem em romper cercas e desafiar estruturas mais rígidas. A revista nasce comprometida com uma produção de conhecimento técnica, (po)ética e política, comprometida com a vida e todos os seres que nela habitam.

¹ Psicóloga - CRP: 11/25621, artista nordestina, cantora, pesquisadora do machismo no forró. Psicóloga social, especialista em psicologia decolonial, pós-graduada em Educação Biocêntrica e facilitadora de Biodança. Criadora e coordenadora do Instituto Parentes, que versa nas pautas de racialidade, diversidade, mulheridades, educação popular etc. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-1853-2130>.

Não por acaso, na ocasião do Encontro “Tudo que nós tem é nós” na sua terceira edição, chega ao mundo o marco primeiro dessa revista, o Dossiê de Chegança. A palavra “chegança” carrega a beleza dos encontros que se anunciam, das embarcações que aportam, dos grupos que se reconhecem e celebram a possibilidade de estar juntas. Este dossiê reúne textos que são frutos de percursos intensos de estudo, pesquisa, escuta e elaboração crítica das ciências diversas. São escritos que carregam marcas de experiências singulares e coletivas, atravessados pelos desafios e pela poética de pensar outros modos de existir, conhecer e cuidar.

A publicação deste dossiê na revista Parentada, celebra um momento profundamente simbólico: a conclusão da primeira turma de Pós-Graduação em Psicologia e Descolonização da América Latina, realizada pelo Instituto Parentes em parceria com a FGE, um curso de 420h que começou no fim de 2024 e concluiu-se em meados de 2026, um programa pedagógico do José Maria Nogueira Neto, sob minha coordenação pedagógica. Trata-se de uma experiência formativa pioneira, construída a partir de eixos temáticos fundamentais para compreender os desafios do nosso tempo e para imaginar futuros mais justos, plurais e comprometidos com a dignidade humana. Ao longo desse percurso, estudantes, docentes, orientadores e orientadoras teceram reflexões que buscaram deslocar olhares colonizados e ampliar as possibilidades de produção de conhecimento a partir das realidades dos nossos saberes e das memórias de nossas histórias de vidas.

Os textos aqui reunidos constituem parte desse legado. Foram cuidadosamente elaborados, acompanhados por processos de orientação, submetidos à avaliação de pareceristas e amadurecidos no diálogo acadêmico e político que caracteriza uma formação comprometida com a vida e com a luta pelo viver. Cada artigo representa não apenas a conclusão de uma etapa formativa, mas também a abertura de novas perguntas, novas pesquisas e novas formas de intervenção no mundo. Por isso, esta revista não nasce como ponto final. Ela nasce como convite. Convite para que pesquisadoras, pesquisadores,

educadoras, educadores, estudantes, artistas, ativistas e comunidades compartilhem seus saberes e experiências, para que a ciência possa ser habitada por múltiplas vozes, múltiplos sotaques, múltiplas epistemologias e múltiplas formas de narrar a vida, para que possamos reconhecer a riqueza dos conhecimentos produzidos nos territórios e nas margens de nossos solos sagrados, entendendo que são justamente esses lugares que frequentemente guardam as respostas mais profundas para os desafios do presente.

Que a revista Parentada, que chega com o título: “Entre Parentes: horizontes descolonizadores, práticas psicossociais e saberes insurgentes”, seja recebida como quem abre a porta de casa para visitas queridas. Que cada texto encontre leitores e leitoras dispostos ao encontro, à escuta e à transformação. Que essa revista que hoje nasce para o mundo, possa seguir seu caminho como um espaço fértil de partilha, acolhimento e criação coletiva, honrando as ancestralidades que nos trouxeram até aqui e ajudando a construir os horizontes que ainda desejamos alcançar.

Seja bem-vinda, Revista Parentada. Antes de tu seres concreta, já tinhas nascido no meu coração.

Chegue. E faça chegar.





Sumário

Apresentação..... 11

Costuras da vida: nascer, aprender, permanecer..... 11

Erica Matos dos Santos e Giovanna Marget Menezes Cardoso

1. Raízes implicadas e territórios epistêmicos.....15

Descolonização do currículo: corporeidade indígena como epistemologia..... 16

Giovanna Marget Menezes Cardoso

Caminhos de descolonização na formação em psicologia em uma universidade pública da Bahia: repensando o normal e o patológico..... 30

Mailson Santos Pereira

Cicatrizes coloniais e dispositivos de simbolização: a escuta coletiva como prática de construção de sentidos..... 43

Denise Silva Nonoya

Espelho de Oxum: práticas decoloniais na escola..... 58

Aurora Camboim Lopes de Andrade Lula

Escrivência sem fronteiras: estratégias decoloniais de enfrentamento à violência de gênero entre mulheres quilombolas, negras, transgênero, de terreiro e indígenas em Oiapoque, Amapá, Brasil..... 68

Ana Paula Nóbrega da Fonte

Um corpo NEGRA descolonizando o território universitário..... 79

Jannayna Queiroz Carvalho

Nascer em desterro: o primeiro trauma colonial.....	93
Alana Braga Alencar	
Quilombo que cria, festeja e educa: por uma educação quilombola asseguradora de direitos.....	105
Amanda Barbosa Veiga dos Santos	
A destruição do homem: ensaio crítico contra-colonial sobre masculinidades negras periféricas.....	113
Luiz Phelipe do Nascimento Brito	
Raízes que brilham: tecendo caminhos entre a educação decolonial e a saúde mental no território.....	123
Camila Beatriz Pompeu de Miranda	
Um exercício de descolonizar a psicologia analítica: formação e individuação decolonial da clínica.....	135
Mara Cristina Ferreira	
Corpo de santo em devir: um relato autoetnográfico de uma psicanalista em limiar com o candomblé.....	145
Iris Braga Aguiar de Freitas	
2. Giras, versos e corpos encantados.....	160
Caminho circular da ancestralidade: giras fora dos eixos.....	161
Dalva Costa dos Santos	
Corpos fronteiriços em Pindorama: etnografia dos nós, entre apagamentos, canções e resistências nas águas do rio Bugres e Paraguai.....	169
Amanda Suellen Costa Carrasco	

Conto: os óculos de colonização.....	185
Bárbara Anzolin	
Poéticas do corpo - território negro que remelexe ao som do forró na cidade de São Paulo.....	195
Juliana Chagas dos Reis	
O que se cala: sobre nomes e sobrenomes.....	203
Jolie Gregório Caetano	
Ebó epistêmico: artÉrica — onde o corpo faz passagem.....	211
Érica Matos dos Santos	
Entre olhos d'água e colecionadora de asas: travessias de um feminismo descolonial.....	219
Maria de Jesus Santana Álvares	
Fios, ervas e memórias: uma crônica da sociopoética do cotidiano.....	228
Raquel Alves de Sene	
Ebó para uma psicologia dos pés no chão: entre avó(s), território(s) e encantamento(s).....	237
Leonardo Brandão Delvalle Regis	
Subjetividades em transe: narrativas de uma iniciação no candomblé.....	248
João Bosco Filho	
“Organicidade oracular”: baralho pedagógico-terapêutico.....	258
Maiara Mendes dos Santos	

3. Tecituras conceituais e olhares interseccionais..... 266

Importância da raça, classe e gênero na psicologia: um olhar interseccional e decolonial a partir de realidades concretas brasileiras.....267

Janaina Fagundes Perini

Bem viver e contracolonialidade: perspectivas decoloniais frente à crise socioambiental..... 284

Francisco Darlildo Souza Lima

Suas em travessia: colonialidade, cuidado e resistência na construção de práticas decoloniais na política de assistência social..... 294

Monaliza Cirino de Oliveira

Performar para existir: corpos-territórios e narrativas LGBT na cultura *ballroom*.....307

Daniel Bernardino Muniz

Necropolítica, racismo alimentar, psicologia descolonial: agricultura familiar e a experiência do projeto Cidadania Rural da Bahia..... 319

Jadson Levi Sant'Anna Lima

Identidade quilombola: a cupópia como prática de resistência no quilombo Cafundó..... 327

Rafaela Santos Barbosa

Parir mundos em tempos de morte: matripotência como categoria analítica para o movimento Mães de Maio..... 337

Aline Xavier Melo

4. Clínicas do conviver: dispositivos de escuta e feitura de sentido.....347

Vidas que narram, vidas que resistem: itinerários de experiência e produção de cuidado.....348

Hertha Monteiro da Silva

Entre o silêncio e a fresta: corpo-território, lesbianidade e desobediência epistêmica..... 353

Stela Cláudia Barboza da Silva

Espiralar do cuidado: criando práticas que constroem amor em novas formas de cuidar..... 366

Arlanny Évely de Albuquerque Carneiro Ferreira e Maria Rafaella Freire Ferreira Saturnino de Oliveira

Eu, mulher: oficina de escrevivência e expressão terapêutica para mulheres negras.....380

Pamela da Silva Teixeira de Souza

Escrevivência e psicologia da descolonização: narrativas negras como dispositivo de escuta na educação.....390

Katarynne Martins da Silva

O que podem as clínicas das subalternidades? Por feitura de clínicas com a boniteza do conviver.....398

Maria Lidiany Tributino de Sousa

Experiências de cuidado: notas para uma psicologia descolonial..... 409

Graciele Sobreira Nunes



Apresentação

Costuras da vida: nascer, aprender, permanecer

Erica Matos dos Santos

Giovanna Marget Menezes Cardoso

*Tudo começa antes da palavra.
Antes do nome, da escola, do diagnóstico ou da lei.
Começa no corpo que chega ao mundo — um corpo que não
nasce sozinho, mas mergulhado em terra, memória e gente.
O nascer, que poderia ser encontro, foi transformado em
ruptura.
O corpo-território, separado.
A mulher, silenciada.
A ancestralidade, interdita.
Aqui se inaugura o primeiro exílio: o desterro do nascer.
Não apenas do chão, mas do sentido.
O trauma colonial não grita — ele se repete.*

Os textos postos aqui, mais do que reunir produções acadêmicas, poéticas e pedagógicas, propõem um deslocamento epistemológico: afastar-se das lógicas coloniais que fragmentam corpo, território, afeto e conhecimento para habitar modos de existência sustentados pela relação, pela escuta, pela memória e pelo comum. Estes não apenas discutem a descolonização — eles a performam. Produzem fissuras nas racionalidades hegemônicas ao reconstruírem pontes entre saberes, corpos e cosmopercepções historicamente silenciadas. Ao longo desta edição, o conhecimento deixa de ocupar o lugar da abstração desincorporada para reaparecer como experiência viva, situada e relacional.

Os autores não caminham em paralelo, mas se chamam, se atravessam e se completam. O que parece disperso: nascimento, corpo, território, trauma

colonial, parteiria, quilombo, educação, festa, criação — na verdade, obedece a um mesmo eixo vital: a disputa pelo modo de existir. Todos eles falam, em camadas diferentes, do mesmo gesto político e ontológico: quem pode nascer inteiro, aprender inteiro, viver inteiro em seu território.

O trauma colonial não se manifesta apenas como violência explícita; ele se atualiza na repetição cotidiana, no parto capturado pelas instituições, na criminalização das parteiras, na deslegitimação dos saberes ancestrais, na escola que ensina apagando, no currículo que ignora o chão sobre o qual se ergue.

Entretanto, onde há desterro, há também reexistência. As parteiras tradicionais sustentam a vida com as mãos, com o corpo e com o invisível, afirmando que parir é mais do que fazer nascer: é proteger vínculos, garantir que o espírito encontre morada, impedir que a vida chegue ao mundo já ferida pelo esquecimento. Elas preservam modos de cuidado que recusam a separação entre corpo, território e comunidade, mantendo viva uma cosmopolítica orientada para a continuidade da vida. Do mesmo modo, os quilombos criam. Criam saberes, criam pedagogias, criam mundos possíveis. Criam sem apartar aprender de viver, educar de festejar, conhecimento de afeto. No quilombo, ensinar é lembrar, é contar às crianças de onde nasce o rio, porque um rio que esquece sua nascente seca. Aprender não é acumular conteúdos, mas garantir continuidade, afirmar pertencimento e sustentar a memória coletiva.

Festejar, nesse contexto, não é ornamento, mas método. O batuque, o maculelê, a dança e o canto constituem pedagogias do corpo inteiro, nas quais o saber não se arquiva nem se hierarquiza, mas circula, pulsa e se transmite de corpo em corpo, de geração em geração. Nascer no território, aprender no território e festejar no território não são escolhas culturais acessórias, mas estratégias vitais de sobrevivência frente a um mundo que insiste em fragmentar a vida, separar saberes e hierarquizar corpos. Esses textos, portanto, não falam apenas de parto, nem apenas de educação, nem apenas de quilombo; todos eles convergem para a mesma disputa fundamental: a luta contra a fragmentação da vida imposta pela colonialidade.

Essa abertura sensível aparece também nas oficinas, experiências comunitárias e práticas pedagógicas compartilhadas pelos trabalhos. Em *Organicidade Oracular*, a roda, a criação coletiva e a arteterapia tornam-se tecnologias ancestrais de cuidado e reexistência. A proposta nasce da compreensão de que “compartilhar o saber é uma forma de potencializá-lo” e de que “confluenciar saberes constitui-se como uma forma de enfeitiçar a língua e contrariar as palavras coloniais”. O cuidado desloca-se, assim, da lógica individualizante para uma experiência orgânica, comunitária e relacional. O baralho pedagógico-terapêutico apresentado pela autora não se reduz a uma ferramenta metodológica: configura-se como gesto político de reflorestamento dos imaginários. Assim como a xícara de chá, roda, crochê e conversa, se revelam enquanto festa do nascer. Recusando a ideia de que o conhecimento começa na palavra escrita ou se encerra na escola; ele nasce antes, no corpo, no gesto, no tempo partilhado. A revolução que cabe numa xícara de chá é a mesma que insiste em devolver ao nascer, ao aprender e ao viver sua inteireza, rompida pela lógica colonial da separação.

Quando o tempo desacelera e a vida se organiza em roda, o cotidiano deixa de ser banal e se torna política viva. A roda do chá conversa com a roda do parto, com a roda da festa, com a roda da aprendizagem comunitária. Em todas elas, não há cima nem baixo, centro nem margem: há corpos em relação. O saber circula como o fio que passa de mão em mão, como a erva que aquece o corpo, como a palavra que não se arquiva, mas permanece porque é lembrada. Ensinar e aprender deixam de ser atos hierárquicos e passam a ser gestos de cuidado mútuo.

Assim, as produções nos potencializam a refletir, que linguagem também é território. A língua/fala aparece como prática de resistência, memória e continuidade histórica. Falar não significa apenas comunicar, mas também sustentar o pertencimento e afirmar a existência diante das tentativas históricas de apagamento. Como escreve uma das autoras, “falar também é sustentar memória, organizar experiências e afirmar pertencimento”. A língua torna-se, assim, corpo coletivo: espaço de transmissão entre gerações, dança viva entre oralidade, permanência e reexistência.

Onde a lógica colonial separa, esses saberes costuram. Onde o sistema isola, eles convocam o coletivo. Onde se impõe silêncio, fazem da voz, do canto, da linguagem, da língua e do corpo instrumentos de afirmação e cura. Nesses territórios de vida, ninguém nasce sozinho, ninguém aprende sozinho, ninguém se sustenta fora da comunidade. O eixo que atravessa tudo é simples e radical: a vida só existe em travessia entre mundos, entre modos de existência, entre formas de compreender o corpo, a espiritualidade e o território. Pois, o território só permanece vivo quando é cuidado, compartilhado e reconhecido como comunidade, porque o vínculo contínuo permite que o cuidado não seja pontual, mas construído ao longo do tempo, quando os saberes podem ser acessados de maneira mais orgânica, com pertencimento e implicação.

A detailed botanical illustration in a sketchy, etched style serves as the background. It features various plant elements: a branch with small, pointed leaves at the top left; a large, open flower with many petals in the center; a branch with small leaves and buds on the right; and a flower bud at the bottom center. The entire illustration is rendered in a light, textured grey or brown tone.

1. Raízes implicadas e territórios epistêmicos

Reunimos aqui as escritas que recusam a neutralidade científica e fincam os pés na própria experiência para produzir teoria. São artigos que articulam um profundo rigor teórico-científico à implicação direta de corpos que descolonizam currículos, universidades e territórios, transformando a vivência situada em fonte legítima de conhecimento e desobediência epistêmica.

Descolonização do currículo: corporeidade indígena como epistemologia

Giovanna Marget Menezes Cardoso

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21133735>

O indígena não é aquele que você conhece dos antigos livros de história, porque não foi ele que escreveu o livro, então nem sempre a sua versão é contada. (Myrian Krexu)

Resumo: Esta produção objetiva analisar compreensivamente a corporeidade dos povos originários brasileiros em diálogo com a perspectiva decolonial, problematizando como a construção de um currículo antirracista tensiona as bases eurocêntricas que historicamente estruturam os processos educativos e de constituição subjetiva no campo da psicologia. Fundamenta-se em pesquisa qualitativa de natureza bibliográfica, dialogando com autores como Krenak (2019), Munduruku (2017), Quijano (2005), Walsh (2013), Fanon (2008), Freire (1996), Mbembe (2018), Gomes (2017), Boaventura de Sousa Santos (2010), Viveiros de Castro (2015) e Baniwa (2012). Defende-se que a colonialidade produziu hierarquizações corporais e epistemológicas que impactam diretamente o currículo escolar, promovendo invisibilizações, estigmatizações e reducionismos culturais. A corporeidade indígena é compreendida como epistemologia viva, na qual o corpo constitui território de memória, identidade, espiritualidade e produção de saber. Conclui-se que reconhecer a corporeidade indígena como epistemologia no currículo constitui um passo fundamental para a construção de uma educação decolonial, ética e socialmente comprometida. Incorporar a corporeidade indígena como fundamento epistemológico amplia as possibilidades de significação, permitindo que o desenvolvimento psicológico se dê a partir de referências plurais, situadas e historicamente enraizadas.

Palavras-chave: Corporeidade. Povos originários. Decolonialidade. Currículo.

Introdução

Somos mais do que as pessoas pensam, somos seres sociais e por tanto diferentes, e complexos também, não somos a caricatura do 'índio' que conhecemos no Brasil. (Alice Pataxó)

A colonialidade do saber começa quando apenas um modo de conhecer é reconhecido como legítimo. (Aníbal Quijano)

A constituição do sistema educacional brasileiro é historicamente atravessada, em suas práticas curriculares, por matrizes eurocentradas que definem quais saberes são ou não legitimados. A educação, nesse contexto, tornou-se instrumento de reprodução simbólica, reforçando hierarquias raciais, culturais e epistêmicas.

A colonialidade, a racialização e o controle dos corpos configuram-se como dimensões estruturantes da modernidade ocidental, ultrapassando os limites temporais do colonialismo formal. No contexto educacional brasileiro, essas estruturas permanecem operantes, influenciando a organização dos currículos, a produção do conhecimento e a legitimação de determinadas corporeidades em detrimento de outras. Santos (2010) problematiza a monocultura do saber científico e propõe a ecologia dos saberes como estratégia de reconhecimento da pluralidade epistemológica. Gomes (2017) destaca que os corpos negros e indígenas são historicamente atravessados por disputas simbólicas, sendo frequentemente silenciados ou estigmatizados no espaço educacional. A Lei nº 11.645/2008 representa um avanço jurídico, porém, sua efetivação pedagógica ainda enfrenta resistências estruturais. Historicamente, os povos originários que habitam o país, vivenciaram embates violentos em que lhes foi imposta uma cultura, que atua destruindo seus modos de se relacionar com a natureza, espiritualidade, modo de viver e de se relacionar com seus corpos. O colonizador impôs uma homogeneização visando um suposto progresso – moral, científico e econômico – no campo cultural – idiomas, cosmovisões, vestimentas, hábitos, valores, relações; no biológico – espécies, modo de reproduzi-las e interagir com a Terra; política – por meio da imposição de fronteiras, de um Estado, de um modo de governo e suas leis.

Dito isto, sinalizo que escolhi abordar essa temática por dois motivos. Primeiro, por ser descendente de duas avós indígenas — apesar da minha origem, a maior parte de minha vida neguei essa ancestralidade. Aos dez anos de idade, em 19 de abril de 1977, vivenciei uma situação que marcou profundamente minha subjetividade e identidade. Na escola em que estudava, fui convocada pela direção e, sem qualquer consentimento ou explicação prévia, fui vestida como um “índio” — com saia de penas, cocar, arco e flecha — e apresentada às demais turmas como um “índio de verdade”². O olhar incrédulo e a chacota dos colegas produziram em mim a experiência concreta de coisificação do corpo indígena, reduzido a objeto exótico e folclórico.

² A expressão “índio de verdade” carrega um duplo equívoco: linguístico e político. Além de reiterar o uso impreciso e colonial do termo “índio”, sustenta uma lógica de autenticação excludente, na qual determinados corpos são considerados legítimos enquanto outros são desautorizados. Perguntar o que seria um “índio de verdade” implica questionar quem define os critérios de verdade, a serviço de quais interesses e com quais efeitos sobre os sujeitos historicamente subalternizados.

Essa vivência não pode ser compreendida como um episódio isolado, mas como expressão de um currículo que historicamente associa os povos originários a imagens fixas, atemporais e desumanizantes: o indígena nu, pintado, primitivo, vinculado exclusivamente ao passado colonial. O corpo indígena, nesse enquadramento, não é reconhecido como corpo histórico, político e contemporâneo, mas como símbolo cultural a ser disciplinado e civilizado. Tal lógica curricular, como aponta Aníbal Quijano (2005), opera como tecnologia de normalização dos corpos, impondo silenciamentos e padronizações comportamentais alinhadas à racionalidade eurocêntrica.

A partir dessa experiência traumática e das leituras e estudos realizados ao longo da minha vida escolar e percebendo como os livros didáticos retratavam os povos originários – como preguiçosos, selvagens, primitivos, coisificados. Essas narrativas curriculares empobreceram os repertórios simbólicos disponíveis para a constituição de minha consciência e identidade, produzindo um distanciamento doloroso de minha própria ancestralidade.

A constituição da subjetividade, como compreende a Psicologia Histórico-Cultural, não ocorre de forma neutra ou individualizada, mas é mediada pelas relações sociais, históricas e culturais. O currículo escolar, nessa perspectiva, configura-se como dispositivo central de produção de sentidos, valores e modos de existir, incidindo diretamente sobre os processos de subjetivação. Ele pode tanto reproduzir lógicas de dominação quanto operar como espaço de resistência e reconfiguração ontológica.

Foi somente em 2010, durante uma visita à aldeia Pataxó em Porto Seguro, acompanhando alunas do curso de Pedagogia da UNEB — Campus XI, que vivenciei um deslocamento subjetivo fundamental. Ali, fui reconhecida pelos próprios indígenas como parente. Esse reconhecimento — vindo daqueles que historicamente foram negados pelo currículo — tensionou profundamente minha identidade e acionou um movimento de retomada e reconciliação com minha ancestralidade.

Essa experiência reforça a defesa de um currículo antirracista e decolonial, comprometido com a desestabilização das matrizes eurocêtricas que hierarquizam corpos, saberes e culturas. Inspirada em autores como Ailton Krenak, Gersem Baniwa, Paulo Freire, Frantz Fanon e Achille Mbembe, compreendo que a incorporação da cosmogonia indígena como campo legítimo de saber amplia as possibilidades de leitura

do mundo, fortalece a justiça cognitiva e promove processos formativos comprometidos com a dignidade e a pluralidade da experiência humana.

Assim, esta produção objetiva analisar a corporeidade dos povos originários brasileiros em diálogo com a perspectiva decolonial, compreendendo o corpo como epistemologia e o trauma colonial como produtor de conhecimento. A escola, longe de ser um espaço neutro ou redentor, é um território de disputa. Questionar a máxima de que “a educação salva” exige perguntar: que educação? salva quem? Quais corpos são autorizados a existir com dignidade e quais são historicamente empurrados para a humilhação, a punição e o silenciamento?

Ao silenciar ou inferiorizar os saberes, corpos e cosmologias dos povos originários, e atuar como mecanismo de empobrecimento simbólico, o currículo vivenciado por mim enquanto estudante restringiu os repertórios culturais disponíveis para a constituição de minha consciência e identidade enquanto descendente direta dos povos originários – minhas duas avós. Essa experiência evidenciou como o currículo escolar aborda o indígena associado a imagens fixas — nu, pintado, “primitivo”, exótico, vinculado exclusivamente ao passado colonial. Tendo seu corpo reduzido a símbolo cultural – coisificado –, corpo a ser civilizado e disciplinado e não reconhecido como corpo histórico, político e contemporâneo. Inspirada por lógicas eurocêntricas, os currículos escolares operaram e operam, como instrumento de normalização dos corpos indígenas, desqualificando seus modos próprios de existir, aprender, mover-se e sentir. A escolarização impondo o silenciamento corporal e a padronização do comportamento (Quijano, 2005).

Nesse viés, é crucial destacar que a constituição da subjetividade não ocorre de modo neutro ou descontextualizado, mas é profundamente atravessada por processos históricos, culturais e políticos que incidem sobre os corpos, os saberes e as formas de existir. Nesse sentido, o currículo escolar configura-se como um dispositivo central na produção de subjetividades, podendo tanto reproduzir lógicas de dominação quanto atuar como instrumento de resistência e reconfiguração dos modos de ser. Um currículo antirracista, orientado pela perspectiva decolonial, assume o compromisso de desestabilizar as matrizes eurocêntricas que historicamente hierarquizaram corpos, conhecimentos e culturas, especialmente no que se refere aos povos originários.

Ainda nesse processo de construção de identidade, outro fato importante nesse sentido foi quando, em 2010, fui a Porto Seguro, acompanhando minhas alunas do curso de Pedagogia/UNEB Campus XI, lá visitamos a aldeia Pataxó, e lá pela primeira vez,

fui confrontada com minha ancestralidade, desta vez foram eles que me reconheceram enquanto fazendo parte — parente, fui reconhecida por eles, esse fato mexeu com minha identidade e me fez buscar conhecer mais sobre ela.

Segundo motivo pelo qual escolhi essa temática, foi por compreender a relevância de se estudar sobre a cosmogonia dos povos originários pela existência e persistência de preconceitos, desigualdades sociais, epistemológicas e territoriais que atravessam a história e a contemporaneidade dos povos originários e, principalmente, pelo potencial da educação na mudança epistemológica de pensamento contribuindo, assim, para a desconstrução de narrativas hegemônicas que historicamente inferiorizaram os povos originários e seus sistemas de conhecimento. Defendo a concepção de que, ao incorporar a cosmogonia indígena como campo legítimo de saber, a educação amplia as possibilidades de leitura do mundo, promove o reconhecimento da diversidade epistemológica e fortalece processos formativos comprometidos com a justiça social, o respeito às territorialidades e a valorização das múltiplas formas de existência e de produção de sentido que constituem a experiência humana.

Nesse sentido, a Psicologia Histórico-Cultural contribui com essa concepção ao compreender a constituição do sujeito como um processo social, histórico e culturalmente mediado, no qual a subjetividade se forma a partir das relações concretas que os indivíduos estabelecem com o mundo, com os outros e com os sistemas simbólicos que os atravessam. Nessa perspectiva, o currículo escolar não se configura como um espaço neutro de transmissão de conhecimentos, mas como um dispositivo mediador da produção de sentidos, valores e modos de existência, incidindo diretamente sobre a formação subjetiva. Desaprender o cânone, como propõe Luiz Rufino (2021), e exercer a desobediência epistêmica evocada por Walter Mignolo (2008), constitui movimento fundamental para que possamos produzir currículos que sejam teias, e não grades; encontros, e não domesticações; confluências, e não apagamentos.

Assim, esta produção objetiva analisar compreensivamente a corporeidade dos povos originários brasileiros em diálogo com a perspectiva decolonial, problematizando como a construção de um currículo antirracista tensiona as bases eurocêntricas que historicamente estruturam os processos educativos e de constituição subjetiva no campo da psicologia. Faço este movimento dialogando com autores que apresentem as bases epistemologias dão sustentação às reflexões propostas nesta produção, a saber: Baniwa (2019); Krenak (2019); Quijano (2005); Freire (2019); Santos (2006; 2010); Soares e Teixeira (2016); Fanon (2008), Achille Mbembe (2018), entre outros.

Fundamentos epistemológicos da corporeidade indígena: processo de fabricação do corpo

Para os povos originários em geral, o corpo é um lugar que carrega história, saberes e tradições daquele povo. Já o corpo da mulher é visto não só como uma potência de multiplicar vidas, mas também de passar os saberes de seus ancestrais adiante. Logo, há uma troca: a terra guarda todo o conhecimento e o corpo da mulher, que pertence à mãe terra, retroalimenta a terra [com novas vidas] e passa esse conhecimento adiante, como se fosse a raiz de uma árvore. (Amanda Pankararu)

Para Munduruku (2017), o conhecimento indígena emerge da experiência sensível, da observação da natureza e da convivência comunitária, configurando uma pedagogia do cotidiano. O corpo, nesse sentido, não é mero instrumento, mas mediador da aprendizagem. Krenak (2019) propõe uma ontologia relacional, na qual a humanidade não se separa da Terra. Viveiros de Castro (2015) contribui ao explicar que, nas cosmologias ameríndias, o corpo é relacional e perspectivo, constituindo-se na interação com o outro e com o ambiente. Essa compreensão amplia o conceito de corporeidade para além da materialidade biológica, incorporando dimensões espirituais, simbólicas e políticas. Para os povos originários, o corpo se constitui em um elemento central de sua cultura, carregando história, saberes e tradições – o corpo é território. A corporalidade indígena é um universo de significados e valores que se expressam de diversas formas, na pintura corporal – com diferentes significados. Diferentemente do que a cultura hegemônica prega, as diferentes etnias indígenas utilizam suas marcas de identidade com objetivos específicos de cada etnia.

Nas cosmologias indígenas, o corpo não é suporte do saber, mas o próprio lugar do conhecimento. Saber não se acumula abstratamente; ele se inscreve, circula e se atualiza no corpo. O corpo aprende: caminhando o território - escutando os mais velhos - dançando, cantando e ritualizando - trabalhando a terra - observando ciclos da natureza. Essa concepção rompe com o paradigma cartesiano do “penso, logo existo” e se aproxima de uma ontologia do “sinto, vivo, pertenço”. Como afirma Ailton Krenak (2019), o conhecimento não se separa da experiência vivida, pois “o corpo é memória viva da Terra”. Assim, cada forma de marca de identidade cultural pode ser ritualística — casamento, nascimento, rito de passagem, funeral, de guerra, de adorno, de pertencimento ou de proteção. Além de outras marcas como perfurações, entre outras. As pinturas corporais são feitas com elementos naturais, como urucum e jenipapo, e

podem durar vários dias na pele. A corporeidade indígena carrega um tempo não linear, no qual passado, presente e futuro coexistem. Nessa perspectiva, o corpo é arquivo de memórias ancestrais, transmissor de saberes intergeracionais, ponte entre vivos, encantados e espíritos.

Rituais, pinturas corporais, cantos e narrativas não são performances simbólicas, mas atos epistemológicos, nos quais o conhecimento é reatualizado no presente. Essa concepção rompe com a temporalidade escolar moderna, baseada em cronogramas rígidos, séries e conteúdos fragmentados. Diferentemente do pensamento ocidental secularizado, a corporeidade indígena não separa espiritualidade e conhecimento. O saber envolve sonhos, a comunicação com ancestrais, escuta dos encantados e leitura dos sinais da floresta e dos corpos. A colonialidade deslegitimou essas formas de conhecimento ao classificá-las como mito ou superstição, produzindo um epistemicídio (Santos, 2010). Reconhecer a corporeidade indígena como epistemologia é também reconhecer a espiritualidade como dimensão legítima do conhecimento, sem reduzi-la à religião institucional. A escolha do corpo e das representações a ele associadas não é aleatória. O corpo é mais que um instrumento de produção da vida diária indígena, é material simbólico pelo qual se produzem ideias, valores éticos e estéticos. O corpo é produzido, fabricado, constituído pela sociedade.

Assim como a pessoa é construída no decorrer da existência do indivíduo, o corpo também é submetido a um processo constante de fabricação. Esta envolve um conjunto sistemático de intervenções sobre as substâncias que fazem a comunicação do corpo com o mundo: os fluidos corporais e os eméticos [– **substâncias que provocam vômitos**], os alimentos, o tabaco, óleos e pinturas vegetais (Soares; Teixeira, 2016, p. 115, grifo próprio).

Nas diversas culturas indígenas, no processo de “fabricação” do corpo – este é cortado, adornado, nomeado, perfurado, pintado – nesse processo torna-se mais do que corpo. Adquire imaterialidade — traduzida naquilo que se liga a ele, nas suas produções no mundo, naquilo que o anima, a alma. O corpo nasce, o corpo vive e o corpo morre... e nasce... Do nascimento à morte, da vida material à vida imaterial. Este é o caminho que o olhar sobre o corpo conduz. Parto, infância com suas brincadeiras, nomeação se constituem em fases importantes na modelação corporal. Na adolescência, a passagem pelos rituais de preparação do corpo para a sociedade define mais uma etapa em sua produção. O corpo maduro é retratado pelo casamento, pintura corporal para fins rituais, uso de adornos de penas, máscaras, armas de caça e guerra. O corpo é matéria-prima, suporte das pinturas, das máscaras e dos adornos, podendo ele próprio ser transformado

em troféu de guerra: cabeça reduzida, ícone da modelação corporal e transformação cultural que sofre o corpo (Soares; Teixeira, 2016).

Doença e morte encerram o ciclo vital da corporalidade, mas também apontam para direções que transcendem a materialidade corporal. As excursões do Xamã para cuidar/curar o corpo doente, descortinam outros mundos, outros céus — dos espíritos e do depois da morte. Na cultura indígena, morrer é se transformar em onça imortal, é não morrer, é reviver através de outra forma de materialidade corporal.

As pinturas corporais, os rituais, as danças e os cantos não se restringem à estética, mas constituem sistemas simbólicos complexos que comunicam pertencimento, proteção espiritual, organização social e memória coletiva. O corpo torna-se arquivo vivo da ancestralidade e da resistência cultural (Baniwa, 2012). O corpo indígena é também um corpo político, marcado por violências históricas, mas igualmente por estratégias de resistência. A presença indígena na escola, na universidade e no currículo, desafia o monopólio epistemológico eurocêntrico, reivindica o direito de existir como corpo-saber e produz reexistências, não apenas resistências.

Como afirma Catherine Walsh (2013), a pedagogia decolonial emerge dos corpos historicamente subalternizados que produzem conhecimento a partir da ferida colonial. O que provoca e implica o currículo e a pedagogia em reconhecer a corporeidade indígena como epistemologia exige transformações profundas. Para tanto, urge promover mudanças epistemológicas no currículo que inclua a valorização de saberes corporais indígenas como conhecimento, incluir o estudo de intelectuais e narrativas indígenas, superar o ensino folclorizado e pontual. Nas práticas pedagógicas promover aprendizagens baseadas na experiência, centralidade da oralidade, do gesto e do ritual e o reconhecimento de outros tempos, ritmos e modos de aprender.

Desse modo, a corporeidade indígena como epistemologia rompe com a dicotomia corpo/mente, articula território, ancestralidade e espiritualidade, afirma o corpo como produtor de conhecimento e desafia o currículo colonial e universalizante. Trata-se de reconhecer que existir é conhecer, e que o conhecimento nasce da relação viva entre corpos, territórios e mundos. Quijano (2005) demonstra que a colonialidade institui classificações raciais que organizam o mundo social. Fanon (2008) analisa os impactos psicológicos dessa estrutura, destacando os processos de inferiorização simbólica. Mbembe (2018) amplia o debate ao discutir a necropolítica, evidenciando como determinados corpos são historicamente expostos à precarização e à violência. Na educação, tais processos se materializam por meio de currículos excludentes,

representações estereotipadas e silenciamento das epistemologias indígenas. O currículo atua como instrumento de legitimação cultural, definindo quais narrativas serão valorizadas. A ausência de protagonismo indígena compromete a formação cidadã crítica.

Walsh (2013) propõe a interculturalidade crítica como prática política transformadora. Freire (1996) defende a pedagogia dialógica, fundamentada na problematização da realidade. Santos (2010) reforça a necessidade de superar a hierarquização dos saberes. A valorização das epistemologias indígenas fortalece a democratização do conhecimento e amplia os horizontes formativos.

Aníbal Quijano (2005) afirma que a colonialidade do poder institui a raça como categoria central de classificação social, naturalizando hierarquias que associam determinados corpos à inferioridade, ao atraso e à subalternidade. No caso dos povos indígenas, essa lógica produziu uma dupla operação: a desumanização e a fixação identitária, que reduz a diversidade de povos, línguas e cosmologias à imagem homogênea do “índio”, frequentemente associado ao passado, à primitividade ou à folclorização. Fanon (2008) aprofunda essa análise ao demonstrar que a racialização não opera apenas no plano material, mas também no psicológico e simbólico, internalizando nos sujeitos racializados sentimentos de inadequação, invisibilidade e negação de si. O corpo indígena, nesse contexto, torna-se um território colonizado: marcado, vigiado, silenciado e constantemente interpelado por expectativas externas que negam sua historicidade e contemporaneidade.

Achille Mbembe (2018) amplia esse debate ao introduzir o conceito de necropolítica, evidenciando como o poder decide quais vidas são consideradas dignas de proteção e quais podem ser descartadas. Os corpos indígenas, historicamente, foram e seguem sendo expostos à violência física, simbólica e institucional — seja pela expropriação territorial, pela negação de direitos básicos ou pela invisibilização nos espaços de decisão e produção de conhecimento. Esse controle não se limita à eliminação direta, mas inclui formas sutis de morte social: o apagamento cultural, a negação da voz, a deslegitimação de saberes ancestrais e a imposição de modelos únicos de racionalidade e humanidade.

Corporeidade indígena como epistemologia

Nosso corpo é memória da terra, e a terra também pensa em nós.
(Ailton Krenak)



A compreensão da corporeidade indígena como epistemologia implica um deslocamento profundo das matrizes epistemológicas modernas que estruturam o pensamento ocidental. Diferentemente da racionalidade cartesiana, que fragmenta corpo e mente e hierarquiza a razão abstrata como instância superior do conhecimento, as cosmologias indígenas concebem o corpo como dimensão constitutiva do saber, da existência e da relação com o mundo. Nesse sentido, o corpo não é apenas suporte ou instrumento do conhecimento, mas o próprio lugar epistemológico a partir do qual se conhece, se aprende e se transmite saberes. Essa concepção confronta diretamente a colonialidade do saber, conforme formulada por Quijano (2005), que nos permite compreender como as hierarquizações raciais e epistêmicas impostas pela modernidade colonial continuam operando na produção das subjetividades, naturalizando desigualdades e produzindo formas de alienação cultural e simbólica. No campo da Psicologia Histórico-Cultural, tais hierarquizações podem ser compreendidas como mediações sociais que limitam as possibilidades de desenvolvimento pleno dos sujeitos.

Vale destacar que, ao longo do processo colonial, os saberes corporais indígenas são sistematicamente desqualificados, classificados como primitivas expressões culturais ou reduzidos à condição de folclore, produzindo um verdadeiro epistemicídio (Santos, 2010). Assim, reconhecer a corporeidade indígena como epistemologia é, portanto, um gesto político e pedagógico de enfrentamento a esse processo histórico de silenciamento. Nas epistemologias indígenas, o conhecimento emerge da experiência vivida e da relação sensível com o território. O corpo aprende ao caminhar a terra, ao observar os ciclos da natureza, ao participar de rituais, cantos, danças e práticas coletivas que articulam trabalho, espiritualidade e ancestralidade. Trata-se de um saber incorporado, relacional e situado, que não se separa da vida cotidiana nem se organiza de forma abstrata ou universalizante. Como destaca Viveiros de Castro (2015), essas ontologias recusam a separação moderna entre natureza e cultura, propondo uma compreensão relacional do mundo, na qual conhecer é estabelecer vínculos e afetos, e não dominar objetos.

A noção de corpo-território é central nessa epistemologia. Para muitos povos indígenas, o corpo é extensão da terra, assim como a terra é entendida como corpo vivo. Essa relação rompe com a lógica capitalista e colonial que transforma o território em mercadoria e o corpo em força de trabalho. Nessa perspectiva, o conhecimento é inseparável do lugar e da história coletiva, o que desafia os currículos escolares



hegemônicos, marcados pela abstração, pela fragmentação dos conteúdos e pela descontextualização dos saberes.

Outro elemento constitutivo da corporeidade indígena como epistemologia é a relação com a ancestralidade e com uma temporalidade não linear. O corpo carrega memórias ancestrais e atualiza, no presente, saberes transmitidos intergeracionalmente por meio da oralidade, dos gestos, das pinturas corporais e dos rituais. O tempo, nesse contexto, não é progressivo nem acumulativo, mas espiralar, articulando passado, presente e futuro em um mesmo movimento de continuidade e reexistência. Essa concepção tensiona profundamente a temporalidade escolar moderna, baseada em séries, etapas e conteúdos rigidamente distribuídos.

A espiritualidade também ocupa lugar central na produção do conhecimento indígena, não sendo compreendida como dimensão separada ou secundária, mas como parte constitutiva do processo de conhecer. Sonhos, narrativas cosmológicas, comunicação com ancestrais e a escuta dos sinais da natureza integram práticas epistemológicas deslegitimadas pelo pensamento moderno, que as classificou como mito ou superstição. Tal deslegitimação é um dos pilares da colonialidade do saber, que instituiu uma hierarquia entre conhecimentos racionais e não racionais (Quijano, 2005; Santos, 2010). Além disso, a corporeidade indígena deve ser compreendida como um corpo político. Marcado por processos históricos de violência, expropriação e tentativa de apagamento, o corpo indígena também é espaço de resistência e de produção de reexistências epistemológicas. A presença indígena nos espaços educativos, especialmente na escola e na universidade, desafia o currículo colonial ao afirmar outros modos de existir, aprender e produzir conhecimento. Conforme argumenta Walsh (2013), as pedagogias decoloniais emergem precisamente desses corpos historicamente subalternizados, que produzem saberes a partir da experiência da colonialidade.

Dessa forma, reconhecer a corporeidade indígena como epistemologia implica repensar o currículo e a prática pedagógica, deslocando o corpo indígena da condição de objeto de estudo para a de sujeito produtor de conhecimento. Trata-se de uma transformação que exige o reconhecimento da pluralidade epistemológica, a valorização dos saberes corporais e a construção de práticas educativas comprometidas com a justiça cognitiva e a superação das heranças coloniais na educação.

Ponderações *in-conclusivas*

Aqueles que já foram possuem a chave do que somos. (David Pavón Cuéllar)

A ancestralidade sempre ensinou que o sentido da vida é o coletivo.
(Sônia Guajajara)

Compreender a corporeidade indígena como epistemologia exige um deslocamento radical das bases ontológicas e epistemológicas que sustentam a educação moderna ocidental e, de modo particular, os currículos formativos que dela derivam. Ao reconhecer o corpo indígena como lugar legítimo de produção de conhecimento, rompe-se com a lógica cartesiana e eurocêntrica que historicamente fragmentou corpo, mente, território e espiritualidade, relegando os saberes indígenas à marginalidade epistemológica e à condição de conteúdos periféricos ou meramente ilustrativos no currículo. Nesse sentido, a corporeidade indígena revela-se como uma epistemologia situada, relacional e política, que confronta diretamente a colonialidade do saber e denuncia os processos de epistemicídio que marcaram a história dos povos originários. Ao valorizar saberes corporais, espirituais e territoriais, essa perspectiva amplia o horizonte da justiça cognitiva e interpela o currículo a superar a monocultura do conhecimento, exigindo a incorporação de múltiplas epistemologias como fundamento da organização curricular, e não apenas como temas transversais ou complementares.

Por fim, reconhecer a corporeidade indígena como epistemologia no currículo constitui um passo fundamental para a construção de uma educação decolonial, ética e socialmente comprometida. Incorporar a corporeidade indígena como fundamento epistemológico amplia as possibilidades de significação, permitindo que o desenvolvimento psicológico se dê a partir de referências plurais, situadas e historicamente enraizadas. A valorização da corporeidade dos povos originários no currículo escolar articula-se diretamente com essa perspectiva, ao reconhecer o corpo como espaço de memória coletiva, ancestralidade e resistência.

Trata-se de enfraquecer as lógicas coloniais que ainda estão presentes nos currículos escolares e formativos, nas práticas de ensino e na definição do que é considerado conhecimento e, principalmente, afirmar o currículo como território de disputa epistemológica e política, no qual a presença indígena não se limite à representação simbólica, mas se efetive como produção viva de conhecimento, contribuindo para a superação das heranças coloniais e para a valorização das múltiplas formas de saber que constituem a experiência humana.

Assim, é imprescindível que os saberes ancestrais dos povos indígenas, bem como quilombolas e afro-brasileiros façam parte dos currículos e que as práticas de ensinagem sejam repensadas, fortalecendo a implementação da Lei nº 10.639/03 – História e Cultura Afro-brasileira e Africana, Lei nº 11.645/08 – História e Cultura dos Povos Indígenas, Diretrizes Nacionais da Educação Escolar Quilombola (Resolução nº 08/2012) e PNEERQ – Política Nacional de Equidade, Educação para as Relações Étnico-Raciais e Educação Escolar Quilombola – Portaria MEC nº 470/2024.

Referências

AVILA, Milena Abreu. **Colonialidade e decolonialidade: você conhece esses conceitos?** 2021. Disponível: https://staging.politize.com.br/colonialidade-e-decolonialidade/?https://www.politize.com.br/&gad_source=1&gclid=Cj0KCQiAire5BhCNARIsAM53K1gLiN7_cfqdaG86hNr5l-vg5Q6IXLNoUU4_gCLl3MgxHoNgEw-UGCAaArvoEALw_wcB. Acesso: 31 de out. 2024.

BANIWA, Gersem. **Educação escolar indígena no Brasil**. Brasília: MEC, 2012.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREIRE, Paulo. **Educação e Mudança**. 12ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**. Petrópolis: Vozes, 2017.

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

LIMUJA, Hanna. **Uma etnografia dos sonhos Yanomami**. O desejo dos outros. São Paulo, UBU Editora, 2023.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Tradução de Ângela Lopes Norte. Cadernos de Letras da UFF, Niterói, n. 34, p. 287–324, 2008.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 2017.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RUFINO, Luiz. **Vence-demanda: educação e descolonização**. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A gramática do tempo. São Paulo: Cortez, 2010.

SOARES, Artemis. TEIXEIRA, Neiza. **O corpo**. Olhares Diversos. Manaus. EUA, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WALSH, Catherine. **Interculturalidade crítica**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

Caminhos de descolonização na formação em psicologia em uma universidade pública da Bahia: repensando o normal e o patológico

Mailson Santos Pereira³

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21134878>

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo relatar e analisar uma experiência de docência em Psicologia no componente curricular *Processo Integrado de Trabalho IV – PIT IV*, da Universidade Federal da Bahia – UFBA, responsável por articular os demais componentes do quarto semestre da formação em Psicologia, tendo como eixo organizador "a constituição do sujeito: desenvolvimento normal e patológico". A experiência teve início a partir da provocação de discentes negras/os ao questionarem a ausência da questão racial nas teorias psicológicas mobilizadas ao longo da formação, especialmente em um contexto como o da Bahia, cuja população é majoritariamente negra. Esse questionamento, articulado ao percurso formativo do docente na graduação em Ciências Sociais e na Especialização em Psicologia da Descolonização, impulsionou o redesenho do plano de curso do componente. Trata-se de um relato de experiência docente, desenvolvido ao longo de três semestres letivos (2024.2, 2025.1 e 2025.2), fundamentado em levantamento bibliográfico não sistemático e na revisão contínua do plano de curso. Inicialmente, foram incorporadas contribuições do pensamento psicológico brasileiro sobre as relações étnico-raciais e da Psicologia Social Crítica Latino-Americana para problematizar as definições de normalidade e patologia, mobilizando autoras/es como Frantz Fanon, Neusa Santos Souza, Guerreiro Ramos, Maria Aparecida Silva Bento, Hildeberto Vieira Martins, Renan Vieira de Santana Rocha, Ignácio Martín-Baró, entre outras/os. Ao longo dos semestres, novas referências foram incorporadas e as discussões ampliadas para outros marcadores sociais da diferença, incluindo gênero, sexualidades, deficiência e povos indígenas, problematizando os processos históricos de patologização e exclusão produzidos pelo saber psicológico hegemônico. O percurso desenvolvido contribuiu para tensionar o cânone tradicional da Psicologia, promovendo reflexões críticas acerca dos processos de subjetivação e das desigualdades que atravessam a constituição dos sujeitos no contexto brasileiro. Considera-se que a experiência colaborou para a ampliação do repertório analítico das/os estudantes e para a construção de uma formação em Psicologia comprometida com a crítica às bases eurocentradas do campo, constituindo-se como uma experiência de descolonização da formação psi.

Palavras-chave: Formação em Psicologia. Relações étnico-raciais. Descolonização. Ensino superior. Normal e Patológico.

³ Psicólogo Social – CRP03/7767; Mestre em Ciências Sociais pela UFRB e em Estado, Governo e Políticas Públicas pela FLACSO; Discente do Doutorado em Ciências Sociais pela UFBA; Vice-Líder do Grupo de Pesquisa Estado Democrático e Direitos do DEDC/UNEB; e Coorientador da Liga Acadêmica de Psicologia Social Latino-Americana do IPSS/UFBA.

Por onde vão meus passos

A formação em Psicologia no Brasil tem sido historicamente marcada por referenciais eurocentrados, que nem sempre consideram a centralidade das relações étnico-raciais na constituição dos sujeitos. Em contextos como o da Bahia, onde a população é majoritariamente negra⁴ (IBGE, 2023), essa lacuna torna-se ainda mais evidente. A discussão aqui desenvolvida emerge a partir de questionamentos de discentes negras/os acerca da ausência do marcador racial nas teorias psicológicas abordadas na formação.

Neste sentido, objetivou-se relatar e analisar a reformulação do Plano de Curso do componente curricular *Processo Integrado de Trabalho IV – PIT IV*, da UFBA, a partir da incorporação da centralidade da questão racial no debate sobre o normal e o patológico.

Trata-se de um relato de experiência docente, de uma atuação desenvolvida ao longo de três semestres (2024.2, 2025.1 e 2025.2), que se fundamentou em levantamento bibliográfico não sistemático e na revisão contínua do plano de curso. O percurso incluiu o resgate histórico do pensamento psicológico sobre as relações étnico-raciais, com base em autores/as como Frantz Fanon, Ignacio Martín-Baró, Neusa Santos Souza, Maria Aparecida Silva Bento, Hildeberto Vieira Martins, Renan Vieira de Santana Rocha, entre outros, além da utilização de documentários como “Estamira” e “Holocausto Brasileiro”.

Pelas idas e vindas da (re)construção de um plano de curso

Em março de 2024, iniciei minha terceira experiência de atuação docente como professor substituto do ensino superior, novamente na UFBA - anteriormente, havia atuado como professor substituto de Psicologia na UFBA, em 2014.1, e na UFRB, em 2019.1 e 2019.2, — junto ao Instituto de Psicologia e Serviço Social – IPSS, ministrando componentes de Psicologia para outras graduações. Fiquei responsável por algumas turmas do componente curricular *Psicologia I* para os cursos de Administração e Direito, além do componente *Psicologia e Saúde* para o curso de Serviço Social.

⁴ Conforme dados da Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia – SEI, em 2024 a Bahia tinha 80,7% de pessoas declaradas como pretas e pardas, configurando-se como a segunda unidade federativa brasileira com maior proporção de população negra no país (Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia, 2025).

Até então, as experiências anteriores de docência do ensino superior em Psicologia para outras graduações — já tinha experiência de ter lecionado para estudantes do Bacharelado em Direito, em Serviço Social, em Fonoaudiologia, em Secretariado Executivo, da Licenciatura em História, em Artes Visuais e da Licenciatura e do Bacharelado em Ciências Sociais vinham me instrumentalizando e se configurando como experiências prévias importantes. Além disso, os processos formativos que realizei, como os dois mestrados e diversas especializações, entre elas *Docência do Ensino Superior* e *Metodologias Ativas*, possibilitaram-me transformar minha prática e ampliar minha compreensão acerca do fazer docente.

No entanto, para o semestre 2024.2, a Coordenação Acadêmica do IPSS convidou-me a assumir um componente curricular da graduação em Psicologia, *Projeto Integrado de Trabalho IV – PIT IV*, voltado para estudantes do quarto semestre do curso. Esse convite levou-me a repensar minhas experiências docentes e a refletir sobre a formação de novas/os profissionais de Psicologia, algo que eu ainda não havia experienciado diretamente no contexto de uma disciplina obrigatória da matriz curricular.

Como de costume, busquei o Projeto Pedagógico do Curso – PPC de Psicologia da UFBA com o objetivo de analisar a ementa e compreender a proposta do PIT IV na formação das/os estudantes, bem como identificar os componentes que já deveriam ter sido integralizados pelos discentes, nos semestres anteriores, e aqueles ofertados no quarto semestre do curso. Por se tratar de um componente curricular sequencial, eu queria compreender o sentido dos PITs ao longo da formação em Psicologia.

No diálogo com a Coordenação Acadêmica e na leitura do PPC e de um plano de curso, anteriormente utilizado por outra docente, compreendi que os PIT se configuravam como estágios curriculares básicos, sendo cada um deles organizado em torno de um eixo estruturante correspondente ao semestre formativo. Conforme o PPC do curso:

O estágio básico ou PIT é um conjunto de oficinas que buscam integrar, na prática, os conteúdos trabalhados em cada semestre. PITs funcionarão como oficinas/seminários/intervenções que ocorrem em todos os semestres do núcleo comum. Nesse componente curricular, os discentes e professor-supervisor desenvolverão um projeto de trabalho que integre todas as disciplinas do respectivo semestre (Universidade Federal da Bahia, 2009, p. 25).

Ao todo, a matriz curricular é composta por sete PITs, distribuídos do primeiro ao sétimo semestre, organizados pelos seguintes eixos: 1º semestre – O campo científico e profissional: identidade e diversidade; 2º semestre – A constituição do sujeito e suas bases biológicas; 3º semestre – A constituição do sujeito e suas bases socioculturais; 4º semestre – A constituição do sujeito: desenvolvimento normal x patológico; 5º semestre – Instrumentos para análise e intervenção; 6º e 7º semestre – Diagnóstico, planejamento e intervenção em campos clássicos (Universidade Federal da Bahia, 2009). O texto da ementa dos PITs explicita que:

Os Projetos Integrados de Trabalhos (PITs) correspondem, [...], ao estágio básico curricular, para cada um dos focos organizadores da matriz curricular do núcleo comum. PITs funcionarão como oficinas que ocorrem em todos os semestres do núcleo comum. Tais oficinas serão desenvolvidas dentro da lógica de um currículo por projetos. Ou seja, cada conjunto de discentes deverá desenvolver um projeto de trabalho orientado por um docente, envolvendo prática, que articule os conhecimentos que estão sendo ministrados em cada semestre. O tema que articula os conteúdos curriculares de cada semestre foi definido como o foco que orientará os trabalhos das oficinas (Universidade Federal da Bahia, 2023, p. 1).

A partir dessas questões, comecei a elaborar uma proposta de plano de curso que considerasse, como estratégia de produção do conhecimento e avaliação, a Aprendizagem Baseada em Projetos, além dos registros das aprendizagens em portfólios individuais, aspectos que serão objetos de outros relatos de experiência. Paralelamente, selecionei algumas referências introdutórias para a discussão acerca do normal e do patológico, como a obra clássica de Georges Canguilhem, “O normal e o patológico” (1943 [2009]), além de textos posteriores que revisitaram suas contribuições (Coelho; Almeida Filho, 1999; Dias; Moreira, 2011; Serpa Jr., 2003), bem como referências sobre medicalização da vida e da infância (Guarido, 2007; Franco; Mendonça; Tuleski, 2020) e o documentário “Estamira” (2004).

A intenção era que o restante do percurso da disciplina fosse complementado pelas referências mobilizadas pelos grupos de estudantes em seus projetos, possibilitando à turma o compartilhamento de inquietações, leituras e produções decorrentes das investigações desenvolvidas. No entanto, em uma das aulas iniciais, algumas/uns estudantes negras/os questionaram o fato de a Psicologia, em suas diversas referências epistemológicas, teóricas e metodológicas, não considerar a questão étnico-racial. Essa provocação permaneceu tensionando minhas reflexões, especialmente porque eu também concordava com as/os estudantes e já vinha tendo

contato com literaturas que problematizavam as relações étnico-raciais nas Ciências Sociais e na Psicologia.

No período em que assumi PIT IV, eu cursava a *Especialização em Psicologia da Descolonização*, pelo Instituto Parentes, além do componente *Ciências Sociais na Bahia*, na graduação em Ciências Sociais da UNEB. Esses percursos formativos fizeram-me compreender como os estudos sobre a população negra no Brasil partiram, historicamente, de perspectivas colonialistas da ciência hegemônica e como, ao longo do século XIX e XX, bem como nas primeiras décadas do século XXI, diferentes autoras/es tensionaram essas leituras, produzindo saberes contra-hegemônicos⁵ e contribuindo para processos de descolonização das Ciências Sociais e da Psicologia. Entre essas referências estão Fanon (1952 [2008]); Ramos (1957 [1995]); Souza (1983[2021]); Santos, Schucman e Martins (2012); Bento (2014; 2022); Costa e Mendes (2020); Faustino e Oliveira (2020); Nasciutti (2021; 2023) e Rocha (2023; 2025).

Dessa forma, redesenhei o restante do programa do componente, incluindo essas referências, além do documentário “Holocausto Brasileiro” (2016), e debatendo com a turma como as questões étnico-raciais foram cruciais para as definições entre normal e patológico no Brasil. Organizei os debates a partir dos seguintes eixos: “Contribuições do Pensamento Psicológico Brasileiro sobre as relações étnico-raciais para pensar o normal e o patológico na Psicologia – final do séc. XIX e início do séc. XX; 1930 até 1950; 1990 em diante”, “Contribuições de Frantz Fanon para Pensar a Saúde Mental”, “As contribuições de Neusa Santos de Souza para o debate das relações étnico-raciais no campo psi e as relações com a saúde mental”; e “Branqueamento e Branquitude no Brasil e seus efeitos para a Saúde Mental – contribuições de Guerreiro Ramos e Cida Bento”.

Esse primeiro percurso realizado foi consolidando, no docente, a perspectiva da Psicologia Social Crítica Latino-americana, da qual venho me nutrindo teoricamente, contribuindo para o fortalecimento da compreensão de que o debate acerca do normal e do patológico deve ser realizado a partir de uma perspectiva crítica, especialmente quando se considera o conceito fanoniano de sociogênese do sofrimento psíquico (Oliveira, 2020). A experiência de conduzir essas discussões, associada ao formato

⁵ Compreendem-se como saberes contra-hegemônicos as produções de conhecimento que contestam e enfrentam as lógicas genocidas e epistemicidas, historicamente presentes nos processos de produção, validação e circulação do conhecimento nas universidades ocidentalizadas (Grosfoguel, 2016), contribuindo para a valorização de epistemologias subalternizadas e de perspectivas plurais de compreensão da realidade.

adotado para as atividades avaliativas, também motivou o docente a pleitear a continuidade de sua atuação no componente no semestre subsequente.

Em 2025.1, após a avaliação realizada pela turma de 2024.2, acerca do desenvolvimento do componente, — expressa tanto no último dia de aula quanto nos relatos registrados nos portfólios, que apresentavam sugestões colaborativas para seu aperfeiçoamento, — e, diante do aprofundamento das leituras realizadas na Especialização em Psicologia da Descolonização e na graduação em Ciências Sociais, reorganizei o plano de curso, acerca da temática étnico-racial, por meio dos eixos: “Contribuições de Frantz Fanon e Martin-Baró para Pensar a Saúde Mental”, “Contribuições do Pensamento Psicológico Brasileiro sobre as relações étnico-raciais para pensar o normal e o patológico na Psicologia - final do séc. XIX e início do séc. XX; e 1930 até 1950; 1990 em diante”, “As contribuições de Neusa Santos de Souza e Isildinha Baptista Nogueira para o debate das relações étnico-raciais no campo psi e as relações com a saúde mental”, “Branqueamento e Branquitude no Brasil e seus efeitos para a Saúde Mental – contribuições de Guerreiro Ramos e Cida Bento” e “Práticas antirracistas na Saúde Mental – contribuições de Emiliano David”. Foram incorporadas novas referências, como Fanon (1962 [2022]); Martín-Baró (1984 [2017]); Nogueira (2016); Schucman e Martins (2017); Bernadino-Costa e Brito (2022) e David e Vicentin (2023).

Neste semestre, a professora Maricelly Gómez Vargas, responsável pelo componente *Psicopatologia*, entrou em contato comigo com o intuito de articularmos a dimensão prática dos dois componentes e potencializarmos as discussões sobre o normal e o patológico, de forma que tive contato com o plano de curso do componente ministrado por ela e ela da minha proposta de PIT IV para 2025.1. Foi possível verificar a adoção de uma perspectiva descolonizadora em psicopatologia por parte da docente em questão, como também algumas referências em comum nos dois planos.

Esse foi o momento de consolidar, por minha parte, a proposta de plano de curso para PIT IV, compreendendo que o debate sobre as relações étnico-raciais, nesse semestre da formação em Psicologia na UFBA, potencializava a compreensão dos processos de constituição do sujeito no Brasil e na Bahia, além de ampliar o repertório analítico das/os discentes. Além disso, essa perspectiva estabelecia interlocuções diretas com os conteúdos trabalhados pelas/os docentes dos demais componentes curriculares do quarto semestre, a saber: *Psicologia do Desenvolvimento da Criança*; *Psicologia da*

Adolescência, da Vida Adulta e Velhice; Psicologia da Família; Psicopatologia; e Pesquisa em Psicologia I.

Cabe destacar que, paralelamente, a partir de 2025.1, passei a acompanhar, na condição de coorientador, a Liga Acadêmica de Psicologia Social Latino-Americana – LAPSOL, que havia sido recentemente estruturada. Nessa função, participei das reuniões quinzenais do grupo de estudos da LAPSOL, nas quais discutíamos e aprofundávamos referências fundamentais para a consolidação de uma perspectiva crítica na formação das/os ligantes.

Algumas/uns dessas/es estudantes da Liga também cursavam PIT IV sob minha docência, o que possibilitava revisitar conteúdos e estabelecer conexões com as discussões desenvolvidas no componente curricular. Este diálogo entre os espaços formativos produziu importantes ressonâncias, tanto em mim quanto nas/os discentes, ampliando a compreensão da constituição do sujeito psicológico no contexto brasileiro e baiano, fortalecendo uma leitura crítica dos processos de subjetivação e das determinações sociais que nos atravessam.

Em 2025.2, mantendo a parceria com a professora Maricelly, foi possível redesenhar novamente o plano de PIT IV, sobretudo em razão da tramitação, já em curso há alguns semestres, do componente curricular obrigatório *Racismo e Antirracismo na Psicologia Brasileira*, a ser incorporado à matriz curricular do terceiro semestre do curso para as turmas ingressantes. Ademais, no processo de avaliação do componente, realizado ao final do semestre em questão, algumas/uns estudantes apontaram a necessidade de incluir outros marcadores sociais da diferença e de aprofundar a reflexão acerca de suas implicações para o debate sobre o normal e o patológico na Psicologia.

Diante dessas questões, algumas discussões foram sintetizadas e outras incorporadas, especialmente aquelas relacionadas à patologização do gênero, das sexualidades, das pessoas com deficiência e dos povos indígenas. Os eixos de discussão ficaram da seguinte forma: “Contribuições de Frantz Fanon e Martin-Baró para Pensar a Saúde Mental”, “Contribuições do Pensamento Psicológico Brasileiro sobre as relações étnico-raciais para pensar o normal e o patológico na Psicologia”, “Patologização do Gênero, da Sexualidade, das Pessoas com Deficiência e dos Povos Indígenas”. Neste momento, acrescentaram-se referências como Engel (2008); De Mello (2015); Silva, Leite Júnior e Nascimento (2023); D’Onofrio, Lozato, Cornacchioni e Franquini (2024).

O último percurso trilhado como professor substituto na UFBA e na docência deste componente foi marcado pela presença de um número maior de discentes de PIT

IV que eram ligantes da LAPSOL e já possuíam contato prévio comigo. Dessa forma, a condução do processo formativo foi permeada por aprofundamentos teóricos e reflexões críticas, ainda que em um semestre atípico⁶, em razão das questões relacionadas à implantação do Sistema Integrado de Gestão de Atividades Acadêmicas - SIGAA nos cursos de graduação⁷.

A inclusão de novas temáticas relacionadas aos processos de definição do que é considerado normal e patológico ampliou significativamente as discussões desenvolvidas no componente, sinalizando uma direção teórico-metodológica promissora para o desenvolvimento futuro deste componente. Considerando que o debate das relações étnico-raciais passou a integrar a matriz curricular obrigatória da formação em Psicologia na UFBA por meio do componente *Racismo e Antirracismo na Psicologia Brasileira*, compreende-se que PIT IV, enquanto componente de estágio básico voltado à articulação dos conteúdos trabalhados no quarto semestre, pode contribuir para trazer à tona os diversos marcadores sociais da diferença que tensionam as definições de normalidade e patologia em nossa sociedade.

Nesse sentido, o componente pode constituir-se como um espaço privilegiado para a articulação crítica entre os conhecimentos psicológicos e as múltiplas formas de desigualdade que atravessam a realidade brasileira, favorecendo uma compreensão mais complexa e contextualizada dos processos de constituição do sujeito. Além disso, possibilita problematizar como esses marcadores atravessam os processos de subjetivação, produzindo experiências desiguais e incidindo de maneiras distintas nos processos de sofrimento e adoecimento psíquico.

Nesse momento, tornava-se cada vez mais nítido para mim que a descolonização da produção do conhecimento em Psicologia e da formação de novas/os profissionais exige um esforço contínuo, intelectual, intencional e, eu diria, até militante de revisão crítica dos pressupostos que historicamente estruturaram o saber psicológico. Trata-se de deslocar para o centro do debate sujeitos, experiências e formas de existência historicamente subalternizadas e frequentemente invisibilizadas pelo saber psicológico hegemônico, que, ao buscar instituir uma noção universal de ser humano, acabou por

⁶ A atipicidade do semestre letivo 2025.2 foi regulamentada por meio da Resolução CONSEPE/UFBA n. 03/2025 (Universidade Federal da Bahia, 2025).

⁷ Conforme aponta a própria instituição, “a migração dos processos acadêmicos do antigo sistema – SIAC para o SIGAA na graduação vem sendo planejado com profundidade ao longo de 2025, por meio de encontros e amplo debate com a comunidade acadêmica” (Guerra, 2025). No entanto, sua implementação foi marcada por diversos problemas operacionais e tensões institucionais, a ponto de o semestre 2025.2 ser considerado atípico.

produzir uma abstração descolada da diversidade concreta que caracteriza a experiência humana.

O caminho segue por aqui

O relato de experiência da atuação docente junto ao processo formativo de futuras/os psicólogas/os, bem como a reflexão sobre a constante (re)formulação do componente — que passou a incorporar a centralidade das relações étnico-raciais na análise dos processos de normalidade e patologia, articulando contribuições interdisciplinares e produções críticas da Psicologia — constituiu-se como um singular processo de reconhecimento de como os percursos pelos quais trilhamos, os (des)encontros que nos permitimos vivenciar e a abertura aos questionamentos das/os discentes são capazes de (re)construir saberes consolidados e encontrar novas rotas da produção do conhecimento. Isto se mostra especialmente relevante para a construção de uma Psicologia que se desvencilhe das amarras coloniais que a constituíram e que permanecem tão cristalizadas nos currículos das graduações dessa área.

Ao longo dos semestres, novas referências foram sendo incorporadas e as discussões se ampliaram para outras dimensões da diferença, como gênero, sexualidades, deficiência e povos indígenas. Esse movimento permitiu problematizar como as definições de normalidade e patologia foram historicamente construídas a partir de parâmetros eurocentrados, racializados, capacitistas, cisheteronormativos e coloniais, contribuindo para processos de exclusão, marginalização e patologização de diferentes sujeitos e modos de existência. Dessa forma, o componente passou a tensionar não apenas as bases epistemológicas da Psicologia, mas também os efeitos concretos que tais concepções produzem nos processos de subjetivação e nas práticas profissionais.

Considera-se que esse percurso tensionou o cânone hegemônico da produção teórica da Psicologia e do fazer psicológico frente ao debate sobre o normal e o patológico na formação das/os discentes que passaram pelo componente analisado, contribuindo para a promoção de rupturas epistêmicas e para a ampliação da compreensão dos processos de constituição do sujeito no contexto brasileiro e baiano. Ao trazer para o centro da formação experiências historicamente invisibilizadas e subalternizadas, o componente favoreceu a construção de leituras mais complexas e contextualizadas sobre sofrimento, saúde mental e diversidade humana.

A experiência evidenciou a importância de uma formação em Psicologia comprometida com a realidade social e com a crítica às bases eurocentradas do campo, colaborando para um processo de descolonização da formação de profissionais da Psicologia. Nesse percurso, a centralidade da questão racial mostrou-se um ponto de partida fundamental, mas não exclusivo, para a construção de práticas formativas mais éticas, críticas e socialmente comprometidas. A articulação entre raça, gênero, sexualidades, deficiência, pertencimentos étnicos e outras formas de diferenciação social revelou-se indispensável para compreender a complexidade dos processos de subjetivação e para a construção de uma Psicologia efetivamente comprometida com a pluralidade das experiências humanas e com a descolonização do saber psicológico.

Referências

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva; PIZA, Edith. **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 25-57

BENTO, Maria Aparecida Silva. **O pacto da branquitude**. Companhia das Letras, 2022.

BERNADINO-COSTA, Joaze; BRITO, Yuri Santos de. O negro-vida e o branco-tema: apontamentos sobre uma nova patologia social do branco brasileiro. **Sociedade e Cultura**, v. 25, e. 72743, p. 1-40, 2022.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. 6. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

COELHO, Maria Thereza Á. D.; ALMEIDA FILHO, Naomar. Normal-patológico, saúde-doença: revisitando Canguilhem. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 9, n. 1, 13-36, 1999.

COSTA, Pedro Henrique Antunes de; MENDES, Kíssila Teixeira. Colonização, Guerra e Saúde Mental: Fanon, Martín-Baró e as implicações para a Psicologia Brasileira. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, e36nspe14, p. 1-12, 2020.

DAVID, Emiliano de Camargo; VICENTIN, Maria Cristina Gonçalves. Práticas antirracistas na Rede de Atenção Psicossocial: racializar e desnormalizar. **Psicologia & Sociedade (online)**, v. 35, p. 1-16, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/6V5s3KqZnwmGj7WVccymnfx/?lang=pt>. Acesso em 22 mar. 2025.

DE MELLO, Anahi Guedes. “Ou todo mundo é louco ou ninguém é!”: refletindo sobre possibilidades de articulação entre deficiência e loucura. Vivência: **Revista de Antropologia**, v. 1, n. 44, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/7022>. Acesso em: 18 ago. 2025.

DIAS, Diego Alonso Soares; MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. As Vicissitudes dos Conceitos de Normal e Patológico: Relendo Canguilhem. **Revista Psicologia e Saúde**, vol. 3, núm. 1, p. 77-85, jan.-jun. 2011.

D’ONOFRIO, Isabella Croccia; LOZATO, Ana Laura Araújo; CORNACCHIONI, Isabella Perpetuo; FRANQUINI, Maria Eduarda. A gênese do sofrimento psíquico das juventudes indígenas e a construção de resistências e identidades. In: FERNANDES, Saulo Luders; NOGUEIRA NETO, José Maria; BATISTA, Kevin Samuel Alves (orgs.). **Saúde, sabedoria popular e práticas de cuidado para o bem viver**. Fortaleza: Editora Parentes, 2024, p. 47-58.

ENGEL, Magali Gouveia. Sexualidades interditadas: loucura e gênero masculino. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.15, Supl., p.173-190, jun. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/XZfqzSPCKzNFtqnDghn46qs/?lang=pt>. Acesso em: 18 ago. 2025.

ESTAMIRA. Direção de Marcos Prado. Rio de Janeiro: Zazen Produções, 2004. 1 vídeo (121 min).

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 1952 [2008].

FANON, Frantz. Guerra colonial e distúrbios mentais. FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 1962 [2022], p. 249-319.

FAUSTINO, Deivison Mendes; OLIVEIRA, Maria Clara dos Santos. Frantz Fanon e as máscaras brancas na Saúde Mental: subsídios para uma abordagem psicossocial. **Revista da ABPN**, v. 12, p. 6-26, out. 2020.

GUERRA, Murilo. Sistema Integrado de Gestão de Atividades Acadêmicas (SIGAA) será adotado na graduação a partir do semestre 2025.2. **UFBA em Pauta**. Salvador, 27 maio 2025. Disponível em: https://ufba.br/ufba_em_pauta/sistema-integrado-de-gestao-de-atividades-academicas-sigaa-sera-adotado-na-graduacao. Acesso em: 10 jun. 2026.

GROSGOUEL, Ramon. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan.-abr. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/xpNFtGdzw4F3dpF6yZVVGgt/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 14 ago. 2025.

HOLOCAUSTO brasileiro. Direção: Armando Mendez e Daniela Arbex. Produção: HBO. [S. l.]: HBO Latin America, 2016. 1 vídeo (88 min).

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022: Identificação étnico-racial da população, por sexo e idade - Resultados do universo**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. Guerra e saúde mental. *In*: MARTÍN-BARÓ, Ignacio, **Crítica e libertação na Psicologia: Estudos psicossociais**. Editora Vozes, 1984 [2017], p. 251-270.

NASCIUTTI, Luiza Freire. SOUZA, Neusa Santos. 2021. Resenha Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar. 171p. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, v. 37, p. 1-11, 2021.

NASCIUTTI, Luiza Freire. Neusa Santos Souza e o “Tornar-se negra/negro” enquanto projeto de autonomia através do discursos de si. **Novos Debates**, v. 9, n. 2, p. 1-33, 2023.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. A Saúde Psíquica da População Negra. *In*: Oliveira, Regina (org.). **Cenários da saúde da população negra no Brasil: diálogos e pesquisa**, Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016, p. 17-24.

OLIVEIRA, Maria Clara dos Santos. **A sociogênia do sofrimento psíquico em Frantz Fanon**. 2020. 57 f. TCC (Serviço Social) - Instituto de Saúde e Sociedade, Universidade Federal de São Paulo, Santos, 2020. Disponível em: <https://repositorio.unifesp.br/items/4284154e-7cdc-4f83-9ee7-e252c13559aa>. Acesso em: 11 jun. 2026.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Patologia social do “branco” brasileiro. *In*: RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Editora UFRJ, 1957 [1995], p. 171-192.

ROCHA, Renan Vieira de Santana. **História do Pensamento Científico Brasileiro sobre Saúde Mental e Racismo: da eugenia ao mito da democracia racial**, v. 01, São Paulo: Editora Instituto Conhecimento Liberta, 2023.

ROCHA, Renan Vieira de Santana. **História do Pensamento Científico Brasileiro sobre Saúde Mental e Racismo: Das Teorias Críticas às Práticas Antirracistas**, v. 02. São Paulo: Editora Conhecimento Liberta, 2025.

SANTOS, Alessandro de Oliveira dos; SCHUCMAN, Lia Vainer; MARTINS, Hildeberto Vieira. Breve Histórico do Pensamento Sobre Relações Étnico-Raciais. **Psicologia, Ciência e Profissão**, n. esp. 32, p. 166-175, 2012.

SCHUCMAN, Lia Vainer; MARTINS, Hildeberto Vieira. A Psicologia e o Discurso Racial sobre o Negro: do “objeto da ciência” ao sujeito político. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 37, p. 172-185, 2017.

SERPA JR., Octavio Domont de. Indivíduo, organismo e doença: a atualidade de “o normal e o patológico” de Georges Canguilhem. **Psicologia Clínica**, v. 15, n. 1, p. 121-135, 2003.

SILVA, Ádrea Rodrigues Padilha da; SANTOS, Adrienne Cristyna Silva dos; GAIA, Jhonatan Wélington Pereira; LEBREGO, Arina Marques. Corpos femininos e loucura: Sofrimento psíquico, relações de gênero e suas interseccionalidades. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, v. 9, n. 4. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/54098>. Acesso em: 18 ago. 2025.

SILVA, Luan Layzon Souza; LEITE JUNIOR, Francisco Francinete; NASCIMENTO, Isaac Marlon Vasconcelos do. Saúde mental e o cuidado à população LGBTQIAPN+: orientação sexual e diversidade de gênero como determinantes sociais da saúde. **Revista Sustinere**, v.11, n.1, 167–190, nov. 2023. Disponível: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/sustinere/article/view/55434/47193>. Acesso em: 18 ago. 2025.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar, 1983 [2021].

SUPERINTENDÊNCIA DE ESTUDOS ECONÔMICOS E SOCIAIS DA BAHIA. SEI divulga análise sobre desigualdade racial na Bahia no Mês da Consciência Negra. **Secretaria de Comunicação Social da Bahia**. Salvador, 19 nov. 2025. Disponível em: <https://www.ba.gov.br/comunicacao/noticias/2025-11/376005/sei-divulga-analise-sobre-desigualdade-racial-na-bahia-no-mes-da>. Acesso em: 11 maio 2026.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. **Projeto Pedagógico de Psicologia**. Salvador: Instituto de Psicologia, 2009. Disponível em: https://ips.ufba.br/sites/ips.ufba.br/files/projeto_pedagogico_do_curso_de_psicologia_0.pdf. Acesso em: 12 abr. 2026.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. **Plano de Ensino-Aprendizagem do Componente Curricular IPSC16 – Projeto Integrado de Trabalho IV**. Salvador: Instituto de Psicologia, 2023. Disponível em: <https://ips.ufba.br/sites/ips.ufba.br/files/ipsc16.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2026.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. **Resolução n. 03/2025**. Dispõe sobre a atipicidade do semestre letivo 2025.2. Salvador: Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão, 2025. Disponível em: https://ufba.br/sites/portal.ufba.br/files/resolucoes/resolucao_no_03.2025_-_consepe.pdf. Acesso em: 10 jun. 2026.

Cicatrizes coloniais e dispositivos de simbolização: a escuta coletiva como prática de construção de sentidos

Denise Silva Nonoya

Orientadora: Ms. Patrícia M^a Berg T. de Oliveira

DOI: <https://doi.org/10.5281/10.5281/zenodo.21134977>

Cheguei à teoria porque estava sofrendo, a dor dentro de mim era tão intensa que eu não poderia continuar a viver. Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender, querendo entender o que estava acontecendo ao meu redor. Acima de tudo, cheguei à teoria porque queria fazer a dor ir embora. Eu vi, na teoria, um local de cura. (bell hooks)

Resumo: O presente artigo reflete sobre a simbolização de dores coletivas, a partir de uma experiência de escuta, problematizando os limites de uma compreensão do sofrimento psíquico restrita à dimensão individual. Parte-se do pressuposto de que formas de sofrimento difuso estão relacionadas a experiências históricas e coletivas não simbolizadas, especialmente vinculadas ao legado colonial. Trata-se de um relato de experiência de natureza qualitativa, fundamentado na análise reflexiva de uma aula com abordagem participativa e escuta implicada. O referencial teórico articula as concepções de trauma social e psicossocial, bem como a noção de subjetividade relacional. Os resultados indicam que o espaço coletivo favorece a fala, o reconhecimento mútuo e a construção de sentidos compartilhados, possibilitando a passagem de um sofrimento fragmentado para uma compreensão mais integrada. Conclui-se que práticas coletivas de escuta e narrativa constituem dispositivos de simbolização, contribuindo para a elaboração de traumas históricos e para a ressignificação do sofrimento.

Palavras-chave: Trauma social. Sofrimento psíquico. Subjetividade. Simbolização. Práticas coletivas. Perspectiva decolonial.

Introdução

Ao analisarmos a forma como a Psicologia se desenvolveu, percebe-se que o indivíduo foi tomado como referência quase única para a compreensão do sofrimento. Nesse movimento, a dor psíquica passou a ser, em grande medida, associada a aspectos internos, vinculados à história pessoal de cada um.

No entanto, essa forma de olhar começa a mostrar limites quando nos deparamos com experiências que não se explicam tão facilmente. Há dores que parecem não caber apenas na biografia de quem as sente. São dores difíceis de nomear, que muitas vezes

aparecem como angústia, inadequação ou um mal-estar constante, sem que a pessoa consiga dizer exatamente de onde isso vem.

Essa constatação levanta uma questão que atravessa este trabalho: até que ponto aquilo que sentimos como sofrimento individual não carrega marcas de experiências coletivas, que não foram reconhecidas ou sequer puderam ser ditas? Em muitos casos, o problema talvez não esteja na intensidade da dor, mas na ausência de espaços onde ela possa ser compreendida e compartilhada.

É a partir dessa inquietação que este artigo se constrói. A proposta é refletir sobre a simbolização dessas dores que, por diferentes motivos, foram sendo silenciadas ao longo do tempo. Para isso, toma-se como referência a experiência da aula “Cicatrizes Coloniais: os traumas sociais na construção da subjetividade”, realizada em maio de 2025, promovida pelo Coletivo @Das Pretas.

A aula foi organizada de forma participativa, com breves provocações teóricas e, principalmente, com perguntas que buscavam mobilizar a fala dos participantes. Mais do que transmitir conteúdo, a intenção era abrir um espaço de escuta. Um espaço onde as pessoas pudessem, talvez pela primeira vez, colocar em palavras experiências que até então apareciam de forma solta, sem muita organização.

Ao olhar para essa vivência, interessa menos descrever a aula em si e mais compreender o que aconteceu a partir dela. Em que medida o encontro entre falas, escutas e identificações pode contribuir para que certas dores deixem de ser vividas de forma isolada e passem a ganhar algum sentido? É nessa direção que o texto segue, problematizando: de que maneira muitas dessas dores não foram simbolizadas e daí aparecem como sofrimento difuso?

Pretendendo dar suporte a essas indagações, os relatos dos participantes serão apreciados à luz das perspectivas decoloniais. A ideia é traçar rotas de compreensão histórica das dimensões intersubjetivas, ressaltando a leitura crítica do sofrimento psicológico, que não se torne patologizante.

As concepções de trauma social de Kilomba (2019) e do conceito de trauma psicossocial formulado por Martin-Baró (2017), complementado por Barrero (2020) e Euzébios Filho (2023), além da noção de pessoa como uma realidade múltipla, integrada e relacional, conforme apresentada por Hampaté Bâ (1981), constituem o suporte teórico.

Assim, esse artigo intenciona não somente relatar uma experiência, mas refletir sobre como a simbolização das dores coletivas pode ocorrer em uma aula, por exemplo,

transformando-a em espaço de fala e escuta. Dentre as propostas apresentadas para a escrita decolonial, entendemos que esta narrativa contribui no eixo Psicologia da Descolonização.

Metodologia

A opção metodológica pelo relato de experiência parte da compreensão de que se trata de uma abordagem teórico-prática voltada ao aprofundamento da experiência, considerando o olhar do sujeito-pesquisador inserido em um contexto histórico e cultural específico (Daltro; Faria, 2019).

Nessa direção, o relato assume caráter qualitativo e se organiza a partir de uma análise reflexiva da vivência, fundamentando uma escuta implicada e compartilhada, entendida como espaço de produção de afetos e sentidos. No presente artigo, a experiência é tomada não apenas em seu conteúdo teórico, mas sobretudo em seus efeitos e ressonâncias, abrindo possibilidade para a construção de processos de simbolização.

Tal compreensão se aproxima da perspectiva de Conceição Evaristo, ao articular escrita e experiência de vida como dimensões indissociáveis. Ao afirmar que “a nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para ‘ninar os da casa-grande’, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (Evaristo, 2006), a autora destaca o caráter político da narrativa, entendida como forma de afirmação da existência e de produção de sentidos.

Nesse contexto, a escrita se configura como linguagem engajada, atravessada pela experiência e comprometida com a visibilização de histórias que, muitas vezes, permanecem silenciadas.

As categorias analíticas utilizadas neste estudo foram definidas a partir dos objetivos pedagógicos da aula e do referencial teórico que a sustentou. Considerando as contribuições de Martín-Baró (2017), Kilomba (2019), Barrero (2020), Euzébios Filho (2023) e Hampaté Bâ (1981), estabeleceram-se previamente cinco eixos de observação: (1) apresentação e expectativas dos participantes; (2) percepções sobre trauma social e possibilidades de cura; (3) manifestações da colonização interna e dos processos de subjetivação; (4) expressões de sofrimento psíquico associadas às experiências raciais e coletivas e (5) reflexões críticas sobre educação, história e produção de conhecimento.

As perguntas disparadoras foram elaboradas com a finalidade de mobilizar

narrativas relacionadas a esses eixos, permitindo analisar como os participantes nomeavam, compreendiam e atribuíam sentidos às suas experiências. Posteriormente, as falas foram sistematizadas de acordo com essas categorias, buscando identificar recorrências, aproximações e deslocamentos de sentido produzidos ao longo da experiência. Assim, a metodologia proposta não se ancora apenas na ideia de veracidade, mas na observação participante e na construção de uma escrita com o outro.

Fundamentação teórica

Inicialmente, é importante compreendermos que há formas de sofrimentos que não se apresentam facilmente evidenciadas ou nominadas pelas pessoas. São dores emocionais difusas, um incômodo persistente, uma angústia sem explicação aparente ou um sentimento de inadequação difícil de localizar. Muitas vezes, não se organizam em narrativas coerentes, permanecendo fragmentadas e pouco representadas.

Nesse sentido, as dores difusas não indicam ausência de sofrimento, mas, ao contrário, revelam experiências que ainda não encontraram linguagem suficiente para serem reconhecidas, elaboradas e compartilhadas, podendo estar relacionadas a atravessamentos históricos e coletivos que excedem a vivência individual.

A compreensão dessas vivências encontra respaldo na noção de trauma desenvolvida por Kilomba (2019) como uma ferida colonial que se retroalimenta na relação, produzindo cisão psíquica e silenciamento da pessoa.

Buscando fundamentar sua visão, Kilomba (2019) reforça que o trauma não é apenas psicológico e nem apenas individual. Ele é histórico fundado na herança colonial e nas relações, portanto, persistente no cotidiano, silencioso e não nomeado. Depreende-se desse posicionamento, que as dores emocionais têm suas raízes em aspectos intersubjetivos, como violências e desigualdades, gerando paralisia e impotência. Em suma, o sofrimento é produzido socialmente e estruturante da subjetividade.

Martín-Baró apresenta a noção de trauma psicossocial, que consiste na “cristalização traumática nas pessoas e nos grupos de relações sociais desumanizadas” (2017, n.p.). Esse trauma não se restringe a eventos isolados, mas se constitui como um processo contínuo, marcado pela sequencialidade histórica e pela transmissão transgeracional. Ao utilizar a expressão trauma psicossocial, Martín-Baró (2017) busca evidenciar o caráter dialético do sofrimento. A dor é vivida de maneira singular por

cada sujeito, mas sua origem não pode ser compreendida sem considerar os processos sociais, políticos e culturais que a produzem.

Euzébios Filho (2023) lembra que Martín-Baró avançou na definição do conceito de trauma para além da concepção médica e da noção de trauma psíquico (como fenômeno intrapsíquico) e ressaltou a deficiência do conceito de trauma social. A dimensão psicossocial remete aos vínculos de pertencimento e à construção da identidade grupal. Quando esses vínculos são rompidos ou se distorcem, geram efeitos como sensação de vulnerabilidade, dissonância cognitiva, fragilização da autonomia pessoal, perda de autoconfiança e desorientação existencial. Podendo chegar, inclusive, à interiorização dos valores do opressor e à identificação com ele.

Desse modo, o trauma psicossocial abala, simultaneamente, a subjetividade e o tecido social. A partir dessas rupturas, segundo Euzébios Filho (2023), observa-se a organização entre dois polos: o fatalismo, marcado pela naturalização da dor e pela sensação de impotência, e a conscientização, que permite uma leitura crítica da realidade e a transformação das condições de vida.

A compreensão dos efeitos das dores sociais demanda o ingresso no campo da subjetividade, entendida como instância de internalização, mas também de ressignificação das violências vividas no plano coletivo e de simbolização das dores ainda não nomeadas.

Nesse encadeamento de ideias, optamos pela concepção de Hampaté Bâ ao discorrer a respeito da noção de pessoa na África Negra, segundo o qual a subjetividade não pode ser compreendida como uma instância isolada, mas como construção relacional e múltipla: “segundo as tradições consideradas, o ser humano não é uma unidade monolítica, limitada a seu corpo físico, mas sim um ser complexo habitado por uma multiplicidade em movimento permanente” (Hampaté Bâ, 1981, p. 3).

No que diz respeito ao psiquismo humano, Hampaté Bâ (1981) sugere que, embora o corpo se apresente como uma notável obra de arquitetura e precisão mecânica, a dimensão psíquica revela-se de tal complexidade e vastidão que aquilo que já se conhece ainda é ínfimo diante do que permanece por compreender. Esse pensamento amplia a noção da subjetividade ao abrir caminhos possíveis para a nomeação e a simbolização das dores difusas.

Tal concepção rompe com a ideia ocidental de indivíduo autônomo e sustenta uma visão relacional, na qual a existência se constitui de forma indissociável do mundo vivo, das comunidades humanas e da ancestralidade.

Essa visão de pessoa, presente nas tradições africanas, motiva a tarefa psicossocial, a qual, segundo Martin-Baró (2017), consiste em desideologizar a realidade, fortalecer consciência crítica e reconstruir vínculos sociais. A partir dessa concepção, torna-se necessário refletir sobre o papel da práxis psicológica, a fim de que ela se constitua como agente de transformação social.

Inspirado em Martín Baró, Barrero (2020) tece importante contribuição a respeito da práxis psicológica “como a materialização da angústia do psicólogo/a em ações cotidianas de transformação psico-sócio-antropológica e, portanto, a superação da paralisia em termos de organização e mobilização social” (Barrero, 2020, p. 43). Essa perspectiva corrobora com o deslocamento do foco do individual para o contexto social, concebendo que o sofrimento psíquico não pode ser separado das condições concretas de existência.

Nesse sentido, a práxis também se revela como um caminho de conhecimento. Ao agir para transformar a realidade, o sujeito passa a entendê-la de uma forma mais crítica e, ao mesmo tempo, podendo romper relações de dominação, produzindo novos sentidos e novos saberes. É nesse movimento que a reparação psicossocial vai se tornando possível.

Como aponta Kilomba (2019), é no momento em que a fragmentação da subjetividade é reconhecida e, sobretudo, compartilhada no coletivo, no encontro, no reconhecimento mútuo e na partilha de experiências, que se constroem sentidos, pertencimentos e narrativas capazes de sustentar os primeiros movimentos de cura.

Sendo assim, a autora amplia essa compreensão ao situar tais processos no horizonte da reparação psicossocial, no qual se inscreve a descolonização do eu, entendida como um movimento contínuo de reposicionamento crítico. Trata-se de um processo em que a pessoa assume a autoria de sua narrativa, ressignifica a linguagem como campo de poder e transforma a dor em consciência política e ação.

Coletivo @Daspretas

A seguir, o Coletivo @DasPretas é apresentado pelas suas idealizadoras Adriane Lobo e Sirlene Pedro:

Somos duas psicólogas negras, psicodramatistas, morando em diferentes

territórios. Adriane⁸ reside em Mato Grosso do Sul e Sirlene⁹ em Minas Gerais. Nos conhecemos no Grupo de Estudos Étnico-Racial, coordenado pela professora Maria Célia Malaquias¹⁰. Fomos unidas pelo desejo de promover a equidade na psicoterapia e na sociedade, de forma geral. O Coletivo @DasPretas surgiu a partir do interesse em levar conhecimento científico e conscientização à população negra e não negra, sobre a perspectiva histórica do processo de escravização e seus reflexos na contemporaneidade, utilizando recursos pedagógicos, teóricos e narrativas pessoais para demarcar a potência, a criatividade e a espontaneidade do povo preto. Tem como base a Socionomia¹¹, os estudos advindos do Grupo de Estudos Étnico-Racial Quilombo Malaquias e outros estudos a respeito da temática racismo e letramento racial. Busca desconstruir, entre os participantes, consensos culturais limitantes, revitalizando e estimulando a adoção de novos papéis sociais. A proposta inicial foi de convidar psicodramatistas antirracistas para partilhar por meio de lives e aulas abertas, conteúdos afins gratuitos, possibilitando a discussão sobre inclusão e a equidade racial. Atualmente, estamos na segunda turma do curso sobre Letramento Racial e iniciamos a Intervisão para profissionais que atuam em atendimento com pessoas pretas.

Desenvolvimento

A aula “Cicatrizes Coloniais: Os traumas sociais na construção da subjetividade”¹² foi realizada *on-line*, ministrada por esta autora e promovida pelo Coletivo @DasPretas. As inscrições foram abertas com cerca de um mês de

⁸ Adriane Rita Lôbo, psicóloga, psicodramatista didata, Tatadramatista. Idealizadora e Coordenadora do Grupo de Estudos Zerka e do Coletivo @Daspretas. Especialista em casal, faz parte do Grupo de Estudos Étnico-Racial e Psicodrama do Quilombo Malaquias. E-mail psic.adrianelobo@gmail.com

⁹ Sirlene Margarida Pedro é especialista em Gestão de Recursos Humanos, com larga experiência em empresas. Utiliza o psicodrama como metodologia no recrutamento e seleção, bem como no treinamento e desenvolvimento de colaboradores. Há dez anos, atua em psicoterapia, com atendimentos individuais e em grupo. É cofundadora do Coletivo @DasPretas, e participa do Grupo de Estudos Quilombo Malaquias. E-mail sissi.pedro@gmail.com

¹⁰ Maria Célia Malaquias, psicóloga negra, professora e supervisora de Psicodrama. Coordenadora do Grupo de Estudos Étnico-Racial Quilombo Malaquias e organizadora dos livros Psicodrama e relações étnico-raciais: Diálogos e reflexões (2020) e Etnodrama: Contribuições do grupo de estudos de psicodrama e relações raciais (2023). Ganhadora do prêmio Guerreiro-Ramos, pela sua contribuição ao Psicodrama.

¹¹ Socionomia é a ciência criada por Jacob Levy Moreno que estuda as leis sociais, organizando o desenvolvimento de grupos e indivíduos. O Psicodrama é a vertente mais conhecida. Disponível em <https://febrap.org.br/o-que-e/> Acesso em 21 abril 2026

¹² Aula online “Cicatrizes Coloniais: Os traumas sociais na construção da subjetividade”, ministrada em 23/05/2025. Disponível <https://www.youtube.com/watch?v=1Z-FVCzPzOQ&t=5405s> Acesso 31 março 2026.

antecedência e divulgadas pelas redes sociais. A participação era gratuita, mediante preenchimento de um formulário *on-line*, e contou com 48 pessoas inscritas.

A aula se organizou a partir de um eixo teórico que atravessava o trauma social e a subjetividade, em diálogo com a noção de cicatrizes coloniais. Foram abordadas, ainda, questões como a dualidade interna entre colonizador e colonizado; o racismo enquanto ferida colonial; as estratégias de defesa psíquica mobilizadas diante dessas experiências e o papel da Psicologia como instrumento de libertação.

O encontro teve início com 28 participantes, em sua maioria de nível superior, sendo que, durante a aula, esse número oscilou, chegando a 35 pessoas. No presente relato, serão transcritas as falas dos participantes, organizadas nas categorias temáticas, tentando retratar a dinâmica grupal, a partir das perguntas disparadoras. A linguagem original foi mantida o máximo possível, salvo alguns ajustes para melhor compreensão.

Categoria 1 - Apresentação e expectativas dos participantes

Antes da introdução do tema, visando o aquecimento do grupo e quebra de resistências, foi solicitado aos presentes que se apresentassem, da maneira que quisessem e que falassem de suas expectativas. Listo aqui algumas dessas falas.

- *Sou professora, psicopedagoga e psicodramatista. Minha expectativa é aprender com vocês.*
- *Sou assistente social e psicodramatista, tenho 78 anos. Nem pensei, só vim, mas mexer na cicatriz vai doer.*
- *Trabalho com TI e inteligência artificial. Minha expectativa é conhecer mais esse tema, quero entender melhor esse contexto.*
- *Sou da área de tecnologia. Vim sem expectativas, para conhecer o tema.*
- *Estou no último ano de psicologia. Minha expectativa é aprender, ampliar conhecimentos e ter troca.*
- *Sou psicóloga. Estou aqui para entender, ainda me situando com relação a tudo.*
- *Sou educadora social e terapeuta ancestral, trabalho com benzimento e massoterapia.*
- *A questão negra é uma questão de vida, quanto mais compreensão, mais podemos diminuir as dores.*
- *Sou cientista social. Trabalho em movimentos negros, trazendo entendimento das nossas raízes.*

- *Sou psicóloga hospitalar. Minha expectativa é aprendizado.*
- *Estou no mestrado, achei que o tema se relacionava com meu momento. Estou aqui para aprender.*
- *Sou estudante de História e vim assistir essa aula para conhecimento e compartilhamento.*

O levantamento de expectativas ajudou a aquecer o grupo e a diminuir as resistências iniciais às discussões. Permitiu perceber a diversidade entre os participantes, tanto em relação às trajetórias profissionais quanto às idades, que variaram de 22 a 78 anos. Eram vozes que vinham de vários cantos do país: do Ceará ao Rio Grande do Sul, atravessando diferentes realidades e contextos. Entre elas, estavam pessoas já envolvidas com a temática das relações raciais e outras que começavam ali seu primeiro contato com o tema.

Categoria 2 - Percepções sobre trauma social e possibilidades de cura

- **Se esse trauma pudesse falar, em uma palavra, o que ele te diria?**

Respostas: *dor, revolta, exclusão, medo, história negada, pertencimento, indignação, solidão, angústia, perda*

- **Uma palavra que representa a cura hoje é:**

Respostas: *aceitação, coletividade, descolonização, reconstrução, segurança, quilombamento, religação ancestral*

Categoria 3 - Manifestações da colonização interna e dos processos de subjetivação

O que em mim ainda age como colonizador? E o que em mim ainda carrega as marcas do colonizado?

Respostas

- Insegurança / não merecimento: *Será que eu mereço mesmo? Tenho que ser perfeita, não posso errar. Mesmo preparada, continuo com medo.*
- Autocrítica / autoexigência: *Nunca está bom o suficiente. Uma voz crítica que gera sofrimento.*
- Conformismo: *Reconheço em mim o conformismo.*

- Dominação e negação do outro: *Quando eu não acredito no outro, eu o diminuo para me sobrepor.*
- Colonização acadêmica: *A gente aprende a pesquisar sobre e não com. A academia nos transforma em colonizadores.*
- Privilégio racial percebido: *Eu consigo acessar espaços de outro jeito por ser branca e não sei como lidar com isso.*
- Colonização cotidiana: *Está implícita no nosso ser, no nosso pensar, em todo processo de existência.*

Categoria 4 - Expressões de sofrimento psíquico associadas às experiências raciais e coletivas

- Sofrimento Psíquico: *Nunca está bom o suficiente, isso gera sofrimento. O adoecimento mental atinge fortemente pessoas negras. Quanto mais claro, menos vai sofrer. A violência é diária. Isso aparece no corpo, em efeitos psicossomáticos.*
- Sentimento coletivo: *Estamos tentando nos construir e nos conhecer, são tantos traumas.*
- Dificuldade de expressão: *Será que estou falando uma besteira? Nem sempre temos espaço para falar sem sermos interrompidos.*
- Processo de consciência: *O fato de estarmos juntos já é um começo. Já é possibilidade de desconstrução. O conhecimento para nós negros é a segunda liberdade.*

Categoria 5 - Reflexões críticas sobre educação, história e produção de conhecimento

- Espaços de Aprendizado: *Crescemos com uma grande mentira. A história é completamente distorcida. Para ser professora precisamos saber o que estamos fazendo. A academia é muito perversa. Parece que você vive uma mentira o tempo inteiro. Precisamos conhecer nossa história, não só a europeia.*

A exposição teórica foi realizada de maneira dialogada, a partir da apresentação de material em *PowerPoint*, intercalada com perguntas disparadoras que orientaram a reflexão, a discussão e o posicionamento crítico dos participantes. Essas perguntas não apenas mobilizaram a fala, mas também estruturaram a produção de sentidos, permitindo a organização das respostas em categorias analíticas que expressaram

diferentes dimensões da experiência vivida.

A aula teve início situando o tema central como um campo de reflexão sobre a constituição do indivíduo, destacando a importância de compreender os processos históricos, culturais e sociais que atravessam a formação da identidade. Nesse primeiro momento, os relatos apresentavam-se, em alguns momentos, confusos, fragmentados, marcados por dores ainda sem nome — as pessoas sentiam, mas tinham dificuldade em elaborar e expressar tais experiências.

A condução favoreceu a abertura para o sensível, permitindo que os participantes acessassem dimensões de sua própria história, muitas vezes, não nomeadas ou reconhecidas. As respostas às perguntas disparadoras contribuíram para a construção de um ambiente de confiança, favorecendo a escuta e o acolhimento mútuo.

A percepção de que não se está só, mesmo diante de dores historicamente silenciadas, foi sendo evidenciada nas falas e reações dos participantes. Ao longo da aula, abriu-se um espaço de escuta coletiva, favorecendo processos de identificação, sobretudo quando os relatos individuais encontravam reconhecimento no outro.

A cumplicidade construída no grupo possibilitou a expressão de sentimentos relacionados a diversas vivências, tais como insegurança, racismo, exclusões por pensar diferente, exploração profissional, sentimento de não merecimento, autocrítica, conformismo e dominação, entre outros.

Tais manifestações, organizadas em categorias, evidenciam como o trauma social, as dinâmicas de colonização interna e o sofrimento psíquico se articulam na experiência dos participantes. Permitiu, ainda, uma compreensão ampliada do processo colonial, na medida em que esse condicionamento intelectual, financeiro e emocional permeia a existência e orienta modos de viver e sobreviver.

Processo de simbolização

Antes de analisar as falas, é importante situar o conceito de simbolização, entendido aqui como o processo por meio do qual experiências vividas, muitas vezes, difusas ou não nomeadas, podem ser elaboradas, ganhando forma, sentido e linguagem.

Embora o conceito de simbolização não esteja presente em Martin-Baró (2017), os elementos centrais dele estão presentes: narrativa; memória; atribuição de sentido; reconhecimento do sofrimento; reconstrução dos vínculos sociais.

Para os fins desse ensaio, considerou-se que a simbolização se manifestava quando os participantes conseguiam nomear experiências antes difusas, reconhecer a dimensão coletiva de seu sofrimento e produzir novas compreensões sobre sua história e sua posição social. Esses elementos orientaram a leitura das narrativas apresentadas ao longo da aula.

Considerando o diálogo com Martín-Baró, Grada Kilomba e Hampâté Bâ é possível articular teoricamente a noção de dispositivo de simbolização coletiva como um espaço de escuta, memória e compartilhamento capaz de transformar experiências de sofrimento social silenciadas em narrativas coletivamente reconhecidas, favorecendo processos de conscientização, desideologização e reconstrução dos laços comunitários.

Sob essa ótica, a aula pode ser compreendida como um espaço de ruptura com o modelo individualizante, ao trazer à tona as dimensões coletivas do sofrimento. Funcionou como um dispositivo de deslocamento do individual para o relacional. Ao se expressarem, os participantes deixaram de ocupar apenas uma posição passiva frente ao contexto social e às heranças transgeracionais e passaram a se reconhecer como sujeitos capazes de produzir novos sentidos e assumir outros protagonismos.

Esse movimento pode ser observado nas falas dos participantes, que expressam, de diferentes formas, esse processo de reconhecimento e elaboração. A seguir, destacam-se alguns trechos considerados significativos:

(1)*Eu sinto que isso que você está falando não começa em mim, parece que vem de antes.*

Essa fala revela a percepção de uma dimensão transgeracional da experiência. O sujeito começa a reconhecer que seu sofrimento não é exclusivamente individual, mas atravessado por uma história anterior.

(2)*Às vezes eu nem sei se isso é meu ou se eu aprendi a sentir assim.*

Aqui aparece a dúvida identitária: o que é próprio e o que foi introjetado. Essa fala toca diretamente na construção subjetiva a partir do outro.

(3)*Quando eu falo, parece que a história muda, eu começo a entender diferente.*

Essa fala evidencia o poder da narrativa como ferramenta de transformação. O ato de falar reorganiza a experiência.

(4)*Eu nunca tinha pensado nisso desse jeito, parece que abre uma outra visão.*

Momento de ampliação de consciência - mudança de perspectiva.

(5)*Então não é só comigo. Isso também tem a ver com o lugar de onde eu venho.*

Reconhecimento da dimensão coletiva e territorial da subjetividade.

Se partirmos da noção de pessoa, conforme proposta por Hampaté Bâ (1981), podemos compreender melhor os movimentos observados e as narrativas apresentadas como manifestações da multiplicidade que constitui o ser humano. As diferentes vozes, afetos e memórias desveladas evidenciaram essa pluralidade interna. Assim como em Hampaté Bâ, o sujeito apresentado na aula não existe fora da comunidade, ele é expressão dela.

Na exposição dialogada, emergiram referências à vergonha, ao silenciamento e à submissão. Tais manifestações dialogam com a análise de Euzébios Filho (2023), ao afirmar que o trauma psicossocial oscila entre o fatalismo, marcado pela impotência e pela paralisação, e a conscientização que abre possibilidades de transformação. De modo complementar, Kilomba (2019) destaca a reintegração do self, bem como a tomada de lugar e de voz como caminhos possíveis de cura.

Considerando que os seres humanos se constituem por meio de narrativas, que a linguagem organiza as experiências e que contar histórias transforma a vivência, a aula atuou, nessa perspectiva, como uma alternativa para a construção de dispositivos de simbolização, à medida que estimulou a passagem do fatalismo para uma leitura crítica da realidade e abriu espaço para a produção de novos sentidos e, quiçá, ações.

Considerações finais

Este trabalho nasceu de uma inquietação: como compreender dores que nem sempre conseguem ser ditas, mas que seguem sendo sentidas? A partir dessa questão, buscou-se evidenciar a simbolização de dores coletivas em uma experiência de escuta, em uma aula *online*, partindo do entendimento de que nem todo sofrimento pode ser abarcado apenas a partir da trajetória individual.

Ao longo da análise, foi possível perceber que muitas dessas dores, quando não encontram linguagem e reconhecimento social, permanecem como experiências difusas, manifestando-se como angústia, inadequação e sofrimento sem nome.

Nessa perspectiva, corrobora-se com a teoria de que o sofrimento psíquico, em diversos casos, não se origina exclusivamente no sujeito, mas se constitui como expressão de processos históricos e coletivos não simbolizados, especialmente, aqueles relacionados ao legado colonial e às violências dele decorrentes. Quando essas

experiências não podem ser ditas, elas não desaparecem, ao contrário, permanecem inscritas no corpo, nas emoções e nas relações, fragmentadas e desprovidas de sentido.

A experiência analisada neste estudo permitiu observar que o espaço coletivo de escuta e fala pode operar como um importante dispositivo de simbolização. No entanto, mais do que afirmar essa potência, torna-se fundamental assimilar como esse processo se constituiu.

A partir da articulação entre a vivência empírica e o referencial teórico, propõe-se entender a simbolização como um processo coletivo que se organiza em três movimentos interdependentes: o primeiro movimento diz respeito à nomeação da experiência. Trata-se do momento em que aquilo que antes era vivido como sensação difusa encontra palavras. Nomear não é apenas descrever, mas possibilitar que a dor passe a existir no campo simbólico, rompendo com o silenciamento histórico que marca determinadas experiências.

O segundo movimento refere-se ao reconhecimento coletivo. Quando a experiência é compartilhada, ela deixa de ser vivida apenas como falha individual. Aos poucos, passa a ser situada em uma trama mais ampla, histórica e social. Esse deslocamento não elimina o sofrimento, mas altera sua posição, o que antes parecia destino ou incapacidade pessoal pode começar a ser compreendido como efeito de estruturas. É nesse ponto que o fatalismo começa a ceder, abrindo espaço para a conscientização.

O terceiro movimento diz respeito à ressignificação da experiência. Ao narrar, escutar e se reconhecer no outro, o sujeito não apenas fala sobre o que viveu, ele reorganiza o sentido do vivido. Não se trata de uma virada completa ou definitiva. Ainda assim, algo se move: a pessoa já não ocupa somente o lugar de quem sofre os efeitos de uma herança histórica, mas passa a construir uma relação diferente com essa herança, assumindo uma autoria possível sobre sua narrativa.

A simbolização, nesse contexto, vai além do ato de falar sobre a dor. Age como um trabalho de reinscrição da experiência na linguagem, na história e no coletivo. O sofrimento não desaparece, mas deixa de operar como fragmento isolado. Ele passa a compor uma narrativa que pode ser sustentada, compartilhada, às vezes até reconhecida por outros.

Os achados deste estudo apontam para a importância das práticas coletivas de escuta, especialmente em contextos formativos. Mais do que produzir alívio imediato, esses espaços tensionam leituras individualizantes do sofrimento e permitem que outras

compreensões emergjam. Nesse processo, vínculos são fortalecidos e novas possibilidades de ação se insinuam, nem sempre de forma linear, nem sempre de forma previsível.

A simbolização, portanto, não acontece de uma vez nem de maneira espontânea. Ela se constrói no encontro, no tempo, nas trocas e nos limites dessas trocas. Envolve fala, escuta, reconhecimento, silêncios e hesitações. É nesse movimento, por vezes lento, que a dor pode deixar de estar isolada. E, ao ganhar forma de história, pode abrir algum espaço para transformação.

Afinal, como bem dito por uma participante: *o conhecimento para nós negros é a segunda liberdade!*

Referências

BARRERO, Edgar. **Para um homem novo, uma nova psicologia**: de Che Guevara a Martín-Baró. Piauí: Terra sem Amos, 2020.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2024.

DALTRO, Mônica Ramos; FARIA, Ana Amélia de. Relato de experiência: uma narrativa científica na pós-modernidade. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 223–237, 2019. Disponível em: <<https://pepsic.bvsalud.org/pdf/epp/v19n1/v19n1a13.pdf>>. Acesso em: 24 abr. 2026.

EUZÉBIOS FILHO, Antônio. **Trauma psicossocial entre o fatalismo e a conscientização**: Martín-Baró para pensar o Brasil e a América Latina. Curitiba: CRV; São Paulo: IPUSP, 2023. (Coleção Estudos Avançados em Psicologia Social, v. 3).

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2006.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A noção de pessoa na África Negra. In: DIETERLEN, Germaine (org.). **La notion de personne en Afrique Noire**. Tradução de Luiza Silva Porto Ramos e Kelvin Ferreira Medeiros (uso didático). Paris: CNRS, 1981. p. 181–192.

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

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. **Crítica e libertação na Psicologia**: estudos psicossociais. Petrópolis, (RJ): Vozes, 2017.

Espelho de Oxum: práticas decoloniais na escola

Aurora Camboim Lopes de Andrade Lula

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21135095>

Resumo: Este trabalho tem como objetivo analisar a atividade “Espelho de Oxum” como uma prática pedagógica voltada à construção da identidade, ao enfrentamento do racismo e à valorização da estética negra no contexto escolar. Desenvolvida no âmbito de projetos de extensão, a atividade articula elementos simbólicos das tradições afro-brasileiras, como a contação de itãs, a musicalidade e o uso do espelho como dispositivo de reconhecimento de si. A atividade foi realizada com turmas do 4º e 5º anos do Ensino Fundamental da escola de Aplicação da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), envolvendo crianças com idades entre 10 e 11 anos. A abordagem metodológica adotada insere-se em uma perspectiva decolonial, compreendendo a pesquisa como prática implicada, relacional e situada, construída no encontro entre universidade, escola e comunidade. Nesse sentido, privilegia-se a escuta sensível, a valorização das experiências e narrativas das crianças e o reconhecimento de seus saberes como legítimos, por meio de registros em diário de campo. O diálogo teórico é estabelecido com autoras e autores do campo da educação das relações étnico-raciais, especialmente no que se refere ao conceito de colonização da mente e seus impactos na construção da identidade. As experiências evidenciam que as crianças expressam percepções de si atravessadas por padrões hegemônicos de beleza e por processos de desvalorização racial, manifestados tanto na dificuldade de autoidentificação quanto no desejo de embranquecimento. Ao mesmo tempo, observam-se diferentes formas de recepção da atividade, que variam entre o envolvimento e a resistência, revelando tensões relacionadas também à intolerância religiosa. Apesar desses desafios, a atividade demonstrou potencial para promover deslocamentos nos modos de ver e compreender a si e ao outro, criando espaços de escuta, reflexão e valorização da diversidade. Além disso, destaca-se o impacto formativo dos projetos de extensão na trajetória de estudantes participantes, evidenciando sua relevância na articulação entre formação acadêmica, prática pedagógica e compromisso social. Conclui-se que o “Espelho de Oxum” se configura como uma prática pedagógica potente no enfrentamento ao racismo e à colonialidade, contribuindo para a construção de uma educação antirracista, decolonial e comprometida com a valorização das múltiplas identidades.

Palavras-chave: Identidade. Educação Antirracista. Colonialidade. Extensão Universitária.

Introdução

Ao longo da minha formação em Psicologia, eu não tinha clareza de que estava sendo formada a partir de referenciais predominantemente eurocêtricos, tampouco conhecia outras epistemologias possíveis. Foi apenas posteriormente, já na minha

atuação docente na Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e no desenvolvimento de projetos de extensão e ensino, especialmente a partir do encontro mais aprofundado com a capoeira e com a educação étnico-racial, que comecei a perceber os limites dessa formação. Passei, então, a reconhecer como essa base teórica, ao privilegiar determinadas formas de conhecimento, tende a fragmentar corpo e mente, razão e emoção, teoria e prática, ao mesmo tempo em que marginaliza saberes afro-brasileiros e indígenas ou os incorpora de maneira superficial, sem reconhecê-los plenamente como produtores de conhecimento.

Sou capoeirista há 22 anos, tendo iniciado minha trajetória em 2004, ainda durante a graduação em Psicologia. Ao longo desse percurso, a capoeira se constituiu, para mim, como uma tecnologia ancestral de produção de saberes, atravessando minha formação pessoal, profissional e docente. Foi sobretudo a partir da minha inserção como professora na UFPB, no campo dos Fundamentos Psicológicos da Educação, que passei a articular de forma mais sistemática a capoeira com práticas educativas voltadas à educação étnico-racial.

Nesse contexto, desenvolvemos, no âmbito dos projetos de extensão e ensino, diferentes atividades com crianças, estudantes e comunidades. Dentre elas, destaco, neste trabalho, a atividade “Espelho de Oxum”, que tem como objetivo promover reflexões sobre identidade, enfrentamento ao racismo e à intolerância religiosa, bem como a valorização da estética negra, a partir de referenciais afro-brasileiros. Assim, este trabalho tem como objetivo apresentar e refletir sobre a atividade “Espelho de Oxum”, desenvolvida no contexto dos projetos “Lições de capoeira”, evidenciando suas contribuições para a construção de práticas decoloniais no campo da educação.

Metodologicamente, trata-se de uma Pesquisa-Ação Pedagógica (Carreiro, 2025), atravessada pela implicação da autora e pelos saberes produzidos nos encontros com as crianças. A fundamentação teórica não se apresenta de forma dissociada da prática, mas se entrelaça à análise da atividade, compondo um movimento em que teoria e prática se constituem mutuamente.

Quando o espelho não devolve quem somos: colonialidade, identidade e consciência

A colonização das Américas marcou o início de uma série de violações aos corpos e mentes de diversos povos africanos e indígenas. No entanto, a perda de liberdade que esses povos sofreram não implicou na perda de sua capacidade de pensar

ou acreditar sobre quem eram. Nobles (2021) compara a colonização a um “descarrilhamento” do caminho ou processo de crescimento e desenvolvimento dos africanos. Em outras palavras, toda a cultura africana, com suas invenções, crenças e filosofias, foi desviada pela invasão e dominação estrangeira.

Segundo Nobles, “o descarrilhamento cultural do povo africano é difícil de detectar porque a vida e a experiência continuam” (2021, p. 284). Como o movimento (o progresso) persiste, as pessoas têm dificuldade em perceber que estão fora dos “trilhos”. Os africanos trazidos ao Brasil à força possuíam apenas o que carregavam em seu “mapa mental” e precisavam encontrar formas de dar sentido à nova realidade imposta pela escravidão. O único recurso que tinham para entender essa condição era a consciência de serem africanos, o que funcionava como um filtro cultural de resistência ao colonialismo. No entanto, a escravidão e a exploração contemporânea dos africanos só poderiam ter êxito se o significado de ser africano fosse apagado ou redefinido, um processo conhecido como desafricanização. Esse processo foi intensificado pelo ideal de embranquecimento da população negra.

Difundido entre o final do século XIX e meados do século XX no Brasil, o ideal de embranquecimento deixou marcas profundas que persistem até os dias de hoje. O discurso de uma identidade nacional brasileira, emergente nesse período, encontrou uma barreira nos ex-escravizados negros, vistos como uma “mancha” na nova sociedade. Assim, surgiu o projeto eugênico, que buscava o embranquecimento físico e cultural do povo brasileiro através da miscigenação e assimilação cultural. Embora essa proposta não tenha se consolidado plenamente, sua ideologia foi absorvida por muitos brasileiros. Panta e Pallisser (2017) destacam que essa ideologia ainda reverbera, com muitos negros negando sua própria identidade e aspirando à identidade branca hegemônica, considerada superior.

Essa assimilação dos valores culturais brancos, segundo Munanga (1999), gera uma alienação que impede a solidariedade necessária para a construção de identidades coletivas. O ideal de embranquecimento, portanto, constitui um ataque psicológico ao senso de humanidade dos negros. Para Nobles (2021), a violência psicológica desse processo foi mais devastadora do que os quatrocentos anos de escravidão colonial, pois enquanto os africanos no Brasil sabiam quem eram e resistiram à dominação, o embranquecimento, em cerca de 120 anos, conseguiu associar sucesso, criatividade, beleza e civilização à branquitude, distorcendo profundamente a condição humana negra.

O processo de embranquecimento, ainda que sutil, teve um impacto devastador sobre a psique da população negra, criando barreiras psicológicas e sociais que ainda precisam ser superadas. O reconhecimento desses danos e o resgate da identidade africana são fundamentais para uma reconstrução cultural e psicológica saudável, baseada em valores de autoafirmação e solidariedade.

O espelho de Oxum

Compreendendo esse processo perverso de colonização mental, desenvolvemos, no âmbito dos projetos, uma atividade que apelidamos carinhosamente de “Espelho de Oxum”. A depender do contexto e da pessoa responsável por sua condução, a atividade pode apresentar algumas variações, sem, contudo, perder seu sentido e seus objetivos centrais.

De modo geral, inicia-se com uma breve introdução, que pode envolver contação de história, música e/ou dança, sempre acompanhada de uma explicação sobre quem é Oxum e o que ela representa. Em seguida, organiza-se uma roda, na qual um espelho é passado de mão em mão. Cada participante é convidado(a) a se observar e a expressar como se vê e o que mais aprecia em si.

Será descrita, a seguir, a experiência realizada na Escola de Aplicação da UFPB (a Pesquisa-Ação Pedagógica foi autorizada pela direção escolar), com crianças do 4º e 5º anos do Ensino Fundamental (com idades entre 10 e 11 anos, em média). Nesta versão da atividade, a introdução foi feita por meio da contação de um itã de Oxum e Iemanjá, cujo enredo, de forma resumida, é o seguinte:

Oxum é uma yabá (mãe) que representa os rios e as águas doces. Iemanjá é uma yabá que domina as águas do mar. Conta um itã que Oxum, um dia, chegou até Iemanjá em prantos, dizendo que haviam lançado um feitiço para que seus rios secassem. Por causa disso, Oxum passou a ver toda a vida da terra secar junto: já não havia comida nem animais, e ela sentia a dor do mundo. Então, pediu ajuda à sua irmã Iemanjá para quebrar o feitiço e tirar aquela dor do seu peito. Iemanjá e Oxum se juntaram: Oxum, pelo seu espelho que só refletia a verdade, viu que o feitiço lançado foi de inveja, Iemanjá, com sua espada, cortava as correntes que prendiam as nascentes dos rios, fazendo com que voltassem a nascer e a fluir. Quando os rios voltaram — e a vida também —, elas se abraçaram e comemoraram, dançando e cantando em alegria.

Na turma do 5º ano, toda a equipe do projeto esteve presente. Enquanto uma pessoa realizava a narração, outras interpretavam as personagens de Oxum e Iemanjá, e

um participante realizava a sonoplastia com instrumentos como pandeiro, caxixi, berimbau e agogô. As figuras 1 e 2 mostram esse momento (todas as imagens apresentadas foram autorizadas e não explicitam o rosto das crianças). Após a contação, houve um momento de musicalidade com a canção *Oro Mi Maió*, canto devocional a Oxum, no qual as crianças foram convidadas a participar.

Figura 1 – Explicação inicial sobre quem é Oxum e Iemanjá



Fonte: Acervo da autora (2026).

Figura 2 – Dramatização do Itã de Oxum e Iemanjá



Fonte: Acervo da autora (2026).

Em seguida, realizou-se uma conversa sobre a história, buscando identificar o que havia sido compreendido e o que mais havia chamado a atenção. Observou-se que nenhuma das crianças conhecia Oxum previamente, havendo inclusive dificuldade em lembrar seu nome. Por outro lado, Iemanjá era reconhecida por algumas crianças, possivelmente por sua maior visibilidade no contexto local, já que, na cidade de João Pessoa, há celebrações públicas em sua homenagem, incluindo festividades na orla e a instituição do dia 08 de dezembro como feriado municipal.

No que se refere à interpretação da narrativa, destacou-se a ênfase atribuída à ideia de que “inveja é feio”. Além disso, foram discutidos aspectos relacionados à preservação da natureza e à importância do cuidado com rios e mares.

Na etapa seguinte, as crianças foram convidadas a sentar em roda, no pátio da escola, para a atividade com o “espelho da verdade”. Cada participante observava sua própria imagem e descrevia suas características físicas, com ênfase no rosto. Também foram incentivadas a refletir sobre aspectos de si de que gostavam menos e sobre possíveis mudanças que fariam, caso pudessem.

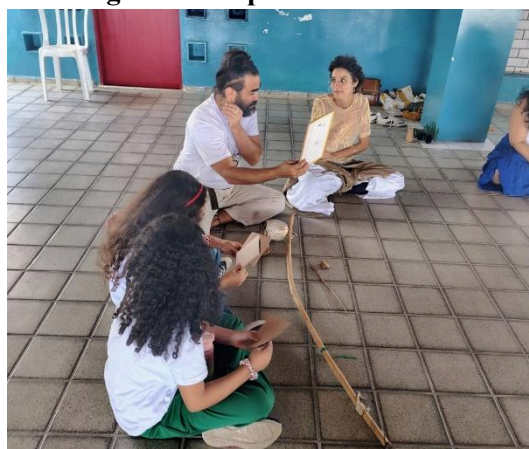
A seguir, destacam-se algumas falas:

- D. (criança lida socialmente como negra): afirmou não saber nomear a própria cor (“esqueci / não sei o nome da minha cor”) e disse que gostaria de ter um olho azul e outro vermelho.
- M.E. (criança lida socialmente como branca): descreveu-se como “bege”, com cabelos longos e loiros, e disse que gostaria de ser um lobo.
- S. (criança lida socialmente como negra): afirmou usar óculos e disse que gostaria de ser um tigre-dente-de-sabre.
- H. (criança lida socialmente como branca): descreveu-se com olhos castanhos e cabelos lisos, e afirmou que gostaria de ter um olho roxo.
- T. (criança lida socialmente como negra): disse ser “uma pessoa que normalmente encontraria na rua”, com olhos castanhos, e expressou o desejo de ter cabelo rosa naturalmente.
- M. (criança lida socialmente como negra): destacou características como sobrancelhas grossas, “nariz de batatinha” e cabelo cacheado, e disse que gostaria de ser a Percy.
- C. (criança lida socialmente como branca): afirmou que sua cor é “mais ou menos branca”, disse gostar de dragões e que gostaria de ser um cachorro da raça Golden, pois “não precisa estudar”.
- L. (criança lida socialmente como branca): apresentou incertezas ao se descrever (“acho que meu olho é castanho”, “não sei definir o formato do meu nariz”) e disse que gostaria de ter olhos verdes.
- I. (criança lida socialmente como negra): afirmou não saber a cor da própria pele e disse que gostaria de ser mais branca e ter cabelos lisos, justificando que “cabelo cacheado dá trabalho”, embora não soubesse explicar por que gostaria de ser mais branca.

- A. (criança lida socialmente como branca): afirmou que gostaria de permanecer como é e destacou que aprendeu sobre outras culturas.

A figura 3 mostra o momento em que um dos bolsistas do projeto (estudante de Pedagogia – quem fez a sonoplastia) estava falando de si ao se ver no espelho de Oxum.

Figura 3 – Espelho da Verdade



Fonte: Acervo da autora (2026).

Na turma do 4º ano, a equipe foi composta por apenas duas bolsistas do projeto, e a experiência, nessa turma, apresentou-se de forma bastante distinta. Observou-se uma resistência significativa das crianças à atividade, que não conseguiram se envolver como ocorreu com a turma do 5º ano. Uma das alunas, oriunda de uma família evangélica, manifestou comportamentos de deboche durante a contação do itã, além de incentivar os/as colegas a não participarem da proposta.

No momento de registro no diário, essa mesma aluna escreveu o nome “Jesus” em letras grandes, acompanhado de um coração partido. Durante a música, também não houve adesão do grupo. As estudantes relataram a percepção de um ambiente marcado por preconceito, incluindo, em alguns momentos, resistência das próprias crianças em se olhar no espelho. Tal cenário suscita questionamentos sobre como a escola vem efetivando as Leis nº 10.639/03 e nº 11.645/08, que tornam obrigatório o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e Indígena nas instituições de ensino.

A partir dessas experiências, torna-se possível analisar como diferentes formas de adesão e resistência revelam processos distintos de construção identitária e de relação com saberes afro-brasileiros. As falas das crianças, bem como as diferentes formas de participação observadas nas duas turmas, evidenciam como os processos de construção

da identidade são atravessados por marcadores raciais, culturais e religiosos, e por uma lógica de desvalorização estética que incide de maneira desigual sobre os corpos negros.

Na turma do 5º ano, a dificuldade de algumas crianças em nomear a própria cor, assim como os desejos de transformação associados ao embranquecimento — como querer ter a pele mais clara ou cabelos lisos —, revelam a internalização de padrões hegemônicos que hierarquizam corpos e subjetividades. Tais elementos apontam para a presença do racismo estrutural e seus efeitos na constituição psíquica desde a infância.

Na turma do 4º ano, por sua vez, esses processos se manifestaram de outra forma: por meio da resistência à atividade, do desinteresse coletivo e de atitudes de rejeição, especialmente durante a contação do itã e nos momentos de interação com o espelho. A manifestação explícita de oposição por parte de uma das crianças, ao mobilizar símbolos religiosos cristãos em contraposição à proposta, explicita os conflitos que emergem quando saberes afro-brasileiros tensionam valores previamente internalizados. A recusa em participar, bem como a dificuldade de se olhar no espelho, pode ser compreendida, nesse contexto, como expressão de um distanciamento — ou mesmo de uma negação — em relação às referências mobilizadas pela atividade.

Nesse sentido, concordamos com Nobles (2021) ao compreender que a colonização não se restringe ao plano material, operando também como um processo de desorganização da consciência e da identidade. Esse processo impacta diretamente a forma como sujeitos percebem a si mesmos e ao mundo, produzindo, por um lado, dificuldades de reconhecimento e valorização da própria identidade e, por outro, rejeições a saberes e práticas que não se alinham às referências dominantes. Assim, tanto as falas que expressam dúvidas sobre a própria cor quanto as atitudes de recusa à atividade podem ser compreendidas como manifestações dessa colonização da mente, que fragiliza vínculos com a ancestralidade e com referenciais positivos de negritude.

Esses processos não se dão de forma isolada, mas são continuamente reforçados por diferentes instituições sociais, entre elas a escola. Como apontam Gomes (2012) e Sant’Ana (2015), o currículo e as práticas escolares historicamente têm privilegiado uma racionalidade hegemônica, que invisibiliza ou distorce saberes afro-brasileiros e indígenas. Quando não há um trabalho contínuo e crítico sobre essas temáticas, abre-se espaço para a reprodução de preconceitos e para a manutenção de uma lógica que hierarquiza culturas, religiões e modos de existir.

Além disso, a escola também reproduz dinâmicas sociais mais amplas. Em uma sociedade estruturalmente racista, as crianças, desde muito cedo, são expostas a

diferentes estímulos — na escola, na mídia e em seus contextos familiares e religiosos — que influenciam suas percepções e atitudes. Nesse processo de socialização, como afirma Trindade (2006), incorporam valores e crenças que passam a compor seu mundo subjetivo e sua identidade. Isso pode se expressar tanto na interiorização de sentimentos de inferioridade, no caso de crianças negras, quanto na construção de sentidos de superioridade ou rejeição da diferença, no caso de outras crianças.

O que o espelho revela: reflexões finais

As experiências com a atividade “Espelho de Oxum” evidenciam que a construção da identidade é atravessada por tensões, silenciamentos e disputas, especialmente no que se refere às questões étnico-raciais. As diferentes reações das crianças não se configuram como obstáculos, mas como expressões dos efeitos do racismo estrutural e da colonialidade sobre a forma como se percebem e se posicionam no mundo. Compreende-se que esses processos atingem a própria consciência, produzindo distanciamentos em relação à identidade e à ancestralidade. Nesse sentido, tanto as dificuldades de autoidentificação quanto as recusas observadas revelam marcas profundas desse processo histórico.

Ainda assim, a atividade demonstrou potência ao abrir espaços de escuta, reflexão e reconhecimento, mobilizando outras possibilidades de construção de si. Mais do que respostas imediatas, o “Espelho de Oxum” provoca deslocamentos, e é justamente nesses deslocamentos que reside sua força pedagógica. As diferenças observadas entre as duas turmas não indicam uma oposição simples entre engajamento e resistência, mas revelam a complexidade dos processos educativos quando atravessados por questões raciais, culturais e religiosas. Ao mesmo tempo em que algumas crianças conseguem acessar e elaborar as propostas da atividade, outras reagem com estranhamento, rejeição ou negação, evidenciando os limites e desafios das práticas decoloniais no espaço escolar.

É nesse contexto que a atividade “Espelho de Oxum” se afirma como uma prática de enfrentamento a esses processos. Ao criar um espaço de escuta, reconhecimento e ressignificação, e ao mobilizar elementos simbólicos das tradições afro-brasileiras, como o espelho de Oxum, associado ao autoconhecimento, à beleza e ao cuidado de si, a atividade possibilita a construção de outras narrativas sobre o corpo e a identidade. Assim, mais do que descrever características físicas, as crianças são

convidadas a se ver, se nomear e se reconhecer, abrindo brechas para a produção de subjetividades menos capturadas pela lógica colonial.

Nesse sentido, tanto as adesões quanto as resistências constituem parte fundamental da experiência, indicando não apenas seus efeitos, mas também os caminhos ainda necessários para a construção de uma educação verdadeiramente antirracista, decolonial e comprometida com a valorização da diversidade.

Por fim, reafirma-se a importância de uma atuação escolar comprometida com as Leis nº 10.639/03 e nº 11.645/08, não apenas como exigência legal, mas como prática contínua de enfrentamento ao racismo. Que o espelho siga revelando — e que mais pessoas possam, nele, se reconhecer.

referências

CARREIRO, Gabriela da Nóbrega. Pesquisa decolonial na educação: pressupostos, compromissos e possibilidades para uma metodologia descolonizada. **Revista Pesquisa Qualitativa**. São Paulo (SP), v.13, n.36, p. 579-600, set./dez. 2025.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. **Currículo sem Fronteiras**, v. 12, n. 1, p. 98-109, jan./abr. 2012.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra, Belo Horizonte, Editora Autêntica, 1999.

NOBLES, Wade. Shakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica Inovadora. São Paulo: Selo Negro Edições, 2021.

PANTA, M. e PALLISSER, N. “Identidade nacional brasileira” e “Identidade negra”: reflexões sobre branqueamento, racismo e construções identitárias. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 195, 2017.

SANT’ANA, J. V. B. Descolonização, reinvenção escolar e filosofia africana ubuntu: uma relação possível. **Revista três pontos**. Dossiê conexões africanas, 2015.

Escrevivência sem fronteiras: estratégias decoloniais de enfrentamento à violência de gênero entre mulheres quilombolas, negras, transgênero, de terreiro e indígenas em Oiapoque, Amapá, Brasil

Ana Paula Nóbrega da Fonte

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21135142>

Resumo: A cidade de Oiapoque, no extremo norte do Brasil, estado do Amapá, configura-se como território de intensas trocas simbólicas, explorações materiais múltiplas de interesse capitalista desde os primórdios da colonização¹³ e vulnerabilidades acentuadas pela condição de fronteira binacional (Brasil-Guiana Francesa). Neste cenário, mulheres quilombolas, negras, transgênero, de terreiro e indígenas enfrentam a sobreposição de opressões: a violência de gênero, o racismo estrutural, o sexismo, e a herança colonial que silencia suas narrativas. Este trabalho propôs abordar ferramentas de aplicação aprendidas ao longo da pós-graduação em Psicologia da Descolonização, sobretudo a metodologia da Escrevivência, de Conceição Evaristo, não como um saber meramente acadêmico, mas como vivência de libertação. Os objetivos específicos deste trabalho consistiram em: promover espaços de escuta qualificada e partilha coletiva; utilizar a Escrevivência como dispositivo para denunciar violações e anunciar novas possibilidades de existência; sistematizar a produção poética coletiva das participantes para publicação e difusão. Embora breve, o ciclo de vivências possibilitou vislumbrar novas possibilidades de cuidado coletivo entre mulheres e de denúncia da violência de gênero na fronteira binacional.

Palavras-chave: Mulheres. Violência. Gênero. Escrevivência. Assistência. Oiapoque.

Introdução e agradecimentos

A Psicologia eurocentrada falha ao tentar compreender subjetividades formadas em contextos de resistência ancestral e o sofrimento de populações subalternizadas. Ao ignorar as especificidades das cosmologias indígenas e das resistências quilombolas e de terreiro, a clínica tradicional corre o risco de silenciar, mais uma vez, as vítimas de

¹³ Para um panorama preciso da historiografia da região do baixo Rio Oiapoque, com foco específico em povos originários (Karipuna, Palikur-Arukwayene, Galibi-Marworno e Galibi Kali'na) e comunidades tradicionais (neste trabalho, especificamente, a Comunidade Quilombola Kulumbu do Patuazinho) e impactos por eles sofridos em decorrência da ação estatal e de empreendimentos exploratórios, consultamos a tese de doutorado de Avelino Gambim Júnior, "Arqueologia da Contemporaneidade na Aldeia Manga: lugares, materialidades e memórias da presença Karipuna na fronteira entre o Brasil e Guiana Francesa (final do séc. XIX - Tempo presente)", que inaugura uma metodologia decolonial na pesquisa arqueológica na região.

violência. Este projeto justifica-se pela urgência em valorizar e fortalecer tecnologias de cuidado que considerem a territorialidade, propondo uma escuta sensível ao trauma colonial e compreendendo a violência de gênero nestes contextos não apenas enquanto crime individual, mas o ápice de um processo histórico de desumanização de mulheres racializadas.

A fronteira binacional Oiapoque-Saint-Georges é um corredor de fluxos migratórios e explorações de diversas ordens, que vão desde a extração predatória de recursos naturais até o tráfico de pessoas, passando pela onda recente de grandes empreendimentos de infraestrutura, que têm gerado impactos sociais decorrentes do aumento e fluxo populacional, desacompanhado de políticas públicas e infraestrutura necessárias. Este trabalho propôs uma experiência coletiva de cuidado, sugerindo uma escuta sensível ao trauma colonial. Focar em mulheres indígenas, quilombolas, negras e de terreiro é reconhecer que seus corpos são o primeiro território de resistência contra a violência de gênero. Estender este foco a mulheres transgênero, igualmente atravessadas por questões raciais e em situação de alta vulnerabilidade social, econômica e psicológica, representa a potencialização de intervenções de cuidado alternativas às que têm sido até então ofertadas¹⁴, que devido ao caráter individualizante podem se desdobrar em ineficácia ou mesmo amplificação dos problemas dessas mulheres, quando assistidas por políticas públicas homogeneizantes e discriminatórias.

A relevância de um projeto desta natureza alicerça-se na intersecção entre a urgência do enfrentamento à violência de gênero e a necessidade de descolonizar as práticas psicológicas e de assistência em territórios transfronteiriços. Como zona de fronteira binacional, a região é marcada por fluxos migratórios intensos, exploração de recursos e uma presença estatal muitas vezes fragmentada e despreparada, o que acentua a vulnerabilidade de mulheres cujos corpos são atravessados pelas heranças do colonialismo.

¹⁴ Com a recente onda de casos de feminicídio, que culminou em 4 mulheres mortas no Amapá em 15 dias no mês de março de 2026, (<https://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2026/03/22/quatro-mulheres-foram-mortas-em-menos-de-15-dias-no-amapa-o-que-se-sabe-e-o-que-os-casos-tem-em-comum.ghtml>), representantes de coletividades femininas que construíram a vivência ora apresentada passaram a questionar publicamente a estrutura e eficácia das ações dos órgãos estatais de proteção à mulher, denunciando uma postura de solidariedade inoperante, expressa em um grande número de lançamento de notas de repúdio pelo assassinato de mulheres, contraposto a baixos indicadores de eficácia nas ações de proteção no que tange à violência de gênero, sobretudo em áreas remotas, com comunidades tradicionais e corpos dissidentes.

A escolha de Oiapoque não foi meramente geográfica, mas geopolítica e subjetiva. Parti de minha experiência nesta fronteira como cientista social¹⁵, indigenista, analista socioambiental, pesquisadora da área da Saúde Única¹⁶ e de minha corporeidade gorda e racializada branca, que por muitas vezes precisou escolher com consciência abrir mão dos privilégios da branquitude — a despeito de seu outro viés dissidente — para somar aos movimentos de mulheres negras, periféricas, indígenas e quilombolas nos últimos 30 anos.

Essa experiência confluiu no encontro com Dayene Soeiro, escritora, ativista do Coletivo de Mulheres Negras do Oiapoque e organizadora do grupo *Oriki*, que propõe a leitura de autoras negras na fronteira e que foi a primeira mulher a contribuir de forma substancial para a construção desta vivência. Outras potências foram se somando no amadurecimento da proposta, como a articuladora quilombola Leudilene Furtado e a escritora indígena e mestranda em Literatura, Bruna Karipuna. A elas, co-autoras desta jornada, minha mais profunda gratidão pelas partilhas e reflexões.

A ideia foi gestada coletivamente e alimentada pela produção literária de mulheres negras, indígenas e amazônidas que atravessam as trajetórias das participantes, com a orientação primorosa da parteira de ideias Raffaella Andréa Fernandez, pós-doutora em Ciência da Literatura e Cultura Contemporânea, coordenadora do Grupo de Pesquisas Contracoloniais Carolina Maria de Jesus (CNPq) e docente da Universidade Federal da Integração Latino-Americana - UNILA.

Eu e Raffaella iniciamos juntas nossas trajetórias de estudos em 1998, em São Paulo, como alunas do Centro de Estudos Comunitários Paulo Freire, no qual cursamos, juntamente com Dinha — poeta periférica, educadora e pós-doutora em Literatura e Sociedade pelo Instituto de Estudos Brasileiros da USP —, o preparatório para o vestibular de universidades públicas, nas quais as três, egressas de um sistema educacional extremamente deficiente, ofertado no subúrbio e periferia paulistanas, com apoio mútuo e muita ousadia, ingressamos no ano seguinte.

¹⁵ Bacharel em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP desde 2006.

¹⁶ Atualmente atuo profissionalmente na região da fronteira franco-brasileira como ponto focal da PICTIS, centro de pesquisa estabelecido em colaboração entre a FIOCRUZ e a Universidade de Aveiro, no Projeto Mosaic, cujo objetivo é a aplicação multilocal da ciência aberta na criação de ambientes saudáveis envolvendo comunidades de regiões fronteiriças. O foco específico é o compartilhamento de estratégias de enfrentamento da crise climática. Nesse contexto, tenho buscado contribuir com novos paradigmas nas formas de fazer pesquisa com comunidades — e não sobre comunidades — a partir dos aprendizados obtidos na Especialização em Psicologia da Descolonização.

Não poderia, por fim, deixar de mencionar a contribuição primorosa da psicóloga decolonial e da Gestalt-Terapia Siomara Souza, irmã de alma de quem a Especialização em Psicologia da Descolonização me aproximou e com quem as trocas constantes sobre conceitos das psicologias tradicionais em oposição — e por vezes em colaboração — com uma prática clínica decolonial, assim como os debates sobre indigeneidade, etnogênese, corporalidade, interseccionalidade, espiritualidades de matrizes originárias e suas interfaces com políticas públicas encorajaram a proposta deste trabalho, que representa, desta forma, uma feliz oportunidade de (re)encontros entre velhas e novas grandes amigas que a luta por um mundo descolonizado tem proporcionado através dos tempos.

Referenciais teóricos

Para a construção das bases teóricas, foram utilizados dois pilares: 1) *Psicologia da Descolonização*: partimos de Frantz Fanon para entender o sofrimento ético-político e a necessidade de uma práxis libertadora; 2) *Escrivência*: o conceito de Conceição Evaristo desloca a escrita do lugar do "outro" para o lugar de quem vive a experiência, transformando dor em insurgência literária. Não poderíamos, por fim, deixar de citar Antonio Bispo dos Santos como referencial obrigatório para pensar a comunidade quilombola e as confluências do (re)encontro potente com as mulheres indígenas:

Não fizemos os quilombos sozinhos. Para que fizéssemos os quilombos, foi preciso trazer os nossos saberes de África, mas os povos indígenas daqui nos disseram que o que lá funcionava de um jeito, aqui funcionava de outro. Nessa confluência de saberes, formamos os quilombos, inventados pelos povos afroconfluentes, em conversa com os povos indígenas. No dia em que os quilombos perderem o medo das favelas, que as favelas confiarem nos quilombos e se juntarem às aldeias, todos em confluência, o asfalto vai derreter! (Santos, 2023, p. 27).

A subjetividade não é um fenômeno isolado, mas o resultado de atravessamentos históricos, políticos e territoriais. No contexto da fronteira binacional, o sofrimento psíquico deve ser lido como fruto de uma ferida colonial ainda aberta. Para Frantz Fanon, a colonização não se limita à ocupação de terras; ela invade a mente do colonizado. Em *Peles Negras, Máscaras Brancas* (2008), Fanon descreve o processo de *alienação*, no qual o sujeito colonizado é levado a desprezar sua própria cultura e corpo em busca de uma humanidade validada pelo padrão eurocêntrico.

Em Oiapoque, a condição de fronteira exacerba o que Fanon chama de "Zona de Não-Ser": um espaço onde mulheres negras, transgênero, indígenas e quilombolas de terreiro são despojadas de sua humanidade plena aos olhos do Estado e do capital. A violência de gênero e o feminicídio, neste sentido, são expressões máximas de uma estrutura que vê o corpo dessas mulheres como território de conquista e descarte. Fanon propõe que a cura psíquica exige uma mudança social. Portanto, experiências de Escrivivência atuariam no nível fanoniano da *desalienação*, permitindo que a mulher reconheça as estruturas de opressão que a cercam e retome sua posição de sujeito histórico.

Se Fanon diagnostica a ferida, Conceição Evaristo oferece o instrumento de sutura e insurgência. O conceito de Escrivivência subverte a lógica da escrita acadêmica ou literária tradicional, que historicamente falou *pelos* mulheres negras e indígenas, tratando-as como objetos de estudo. A Escrivivência é "a escrita que se nutre da vida, que se banha no sangue, que se faz no corpo" (Evaristo, 2020). No contexto deste projeto, ela opera em três dimensões: individual — a elaboração do trauma pessoal através da metáfora e da poesia; coletiva — a percepção de que a dor de uma mulher quilombola e de terreiro ecoa na dor de sua vizinha indígena e trans, gerando uma memória coletiva de resistência; política — o ato de publicar retira a narrativa do campo da queixa e a coloca no campo do documento. A escrita torna-se testemunho, uma prova de existência e um grito contra o apagamento.

A síntese entre Fanon e Evaristo permite compreender que, para as mulheres de Oiapoque, o corpo é território. Quando uma mulher quilombola ou indígena escreve sua vivência poética na fronteira binacional, ela está mapeando as fronteiras de sua própria autonomia. A Escrivivência, portanto, não busca "tratar" os sintomas da violência, mas utiliza a palavra escrita para desconstruir o "complexo de inferioridade" (Fanon) e transformá-lo em "consciência de si e para si". A poesia não é aqui um adorno estético, mas uma estratégia de sobrevivência e um escudo contra a barbárie do feminicídio.

Metodologia

A escrivivência como tecnologia de cura e resistência

A metodologia da Escrivivência, cunhada por Conceição Evaristo¹⁷, é aqui tratada como uma "tecnologia de si": "A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para "ninar os da casa grande" e sim para incomodá-los em seus sonos injustos" (Evaristo, 2007). Define, desta forma, uma escrita que nasce da vivência, da memória e da ancestralidade de mulheres negras, convertendo a experiência pessoal em um relato coletivo de resistência. Mais do que um simples relato autobiográfico, é uma "ficção do nós", que utiliza a palavra literária para confrontar o racismo e o machismo estruturais, não para adormecer, mas para "acordar" a sociedade. A escrevivência substitui a mulher negra — e neste trabalho também a mulher indígena, quilombola, de terreiro e transgênero — como objeto de estudo por uma autoria ativa e potente, onde a vivência e o texto se fundem.

para este trabalho, justificou-se o uso da escrevivência como metodologia de base para: 1) quebra do silenciamento — a violência doméstica e o risco de feminicídio prosperam no isolamento. ao escrever, a mulher retoma a autoria de sua própria história; 2) fortalecimento da identidade — a escrita permite a elaboração simbólica de dores que a linguagem racional muitas vezes não alcança, conectando a vivência individual à memória coletiva do território. e, por fim, 3) a criação de redes de proteção: a oficina em grupo transformou o trauma individual em uma pauta comum, fortalecendo os laços de solidariedade entre as comunidades da fronteira.

Visibilidade e impacto político-social

A culminância dessa experiência com sua publicação fecha um ciclo de cuidado e denúncia. Publicizar estas vozes através de um produto construído coletivamente é um ato de justiça epistêmica. É garantia de que o conhecimento produzido no extremo norte do Brasil circule e tensione os centros acadêmicos e as políticas públicas. Não se trata apenas de "dar voz", mas de garantir que os registros dessas mulheres ocupem espaços de poder e saber, servindo como documento histórico e ferramenta de prevenção para futuras gerações.

Em suma, este trabalho assume o compromisso ético de uma prática que sai da zona de conforto do gabinete para o território, que reconhece na palavra escrita uma

¹⁷ O conceito de Escrivivência teve seu caminho pavimentado na dissertação de mestrado de Conceição Evaristo, defendida em 1996 na PUC-Rio com o título "Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade" e desenvolveu-se ao longo de toda sua obra.

arma de sobrevivência e que vê na fronteira não um limite, mas um lugar de potência e reinvenção da vida.

As vivências foram divididas em três etapas: 1) convite às lideranças femininas das comunidades e coletividades locais, a partir das indicações das co-autoras; 2) ciclo de oficinas: dois encontros presenciais intensivos, utilizando dinâmicas de sensibilização corporal, leitura de autoras negras e indígenas e produção textual; 3) mediação poética: momento de cura coletiva através da leitura das escritas produzidas. O percurso metodológico foi dividido em fases preparatórias e dois encontros presenciais de imersão, utilizando a Escrivência como dispositivo clínico-político.

Inicialmente, foi realizada articulação com representantes da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão - AMIM, do Coletivo de Mulheres Negras de Oiapoque - COMUNEO e da Associação Quilombola Kulumbu do Patuazinho, que manifestaram grande afinidade com o tema do projeto, às quais somou-se posteriormente uma representante das mulheres transgênero no movimento LGBTQIAPN+ de Oiapoque. O objetivo foi garantir que o espaço fosse construído com o consentimento e desejo das mulheres, respeitando seus tempos e saberes.

O primeiro encontro, denominado "O Corpo como Território de Memória", ocorreu em 21 de março de 2026, no Quilombo Kulumbu do Patuazinho, a convite das mulheres desta comunidade, situada na zona periurbana de Oiapoque e teve duração de 4 horas, com a participação de mulheres indígenas, quilombolas, negras e de terreiro e uma mulher transgênero, com a condução de Dayene Soeiro e minha mediação e escuta. O objetivo foi estabelecer o vínculo, a segurança grupal e iniciar a sensibilização para a escrita.

A oficina iniciou com a acolhida e ritual de abertura: foi realizada a dinâmica de regar uma planta com água e palavras para o futuro, demarcando o espaço como um território sagrado e seguro; em seguida, foi proposta uma atividade de mapeamento corporal do sentir, onde as participantes imprimiram suas digitais e identificam por escrito onde residem suas forças, memórias de resistência e também marcas de silenciamento. No momento seguinte foi feita a provocação poética, através da leitura de trechos selecionados dos livros de autoras negras e indígenas, recomendados por Bruna Karipuna; Por fim, foi realizado o exercício de escrita coletiva a partir da ideia disparadora: *"O que meu corpo-fronteira tem a dizer?"*. O foco foi o fluxo de consciência, sem preocupação com normas gramaticais.

O segundo encontro, intitulado "A Palavra como Escudo e Aliança", foi realizado em 18 de abril de 2026, também com duração de 4 horas, no Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque. Teve por objetivo refinar e nomear a produção textual, fortalecer a rede de proteção e pactuar a publicação coletiva.

A atividade iniciou com uma roda de partilha, na qual foi realizada a leitura voluntária do material produzido no encontro anterior, durante a qual o grupo atuou como testemunha e apoio emocional. Em seguida ocorreu a oficina de lapidação, momento de "re-escrever" a dor através dos ajustes e da escolha do título coletivo da seção, transformando-a em poesia de insurgência. Houve apoio técnico para a formatação coletiva do texto, sem alterar o sentido proposto.

Posteriormente foi feita uma discussão sobre a importância de publicar, no momento atual, esta denúncia do feminicídio e celebração da vida. Em seguida, foi feita a coleta das autorizações de publicação. Por fim, foi realizado um ritual de encerramento, com a leitura do poema "Amor", de Dinha, firmando o compromisso mútuo de proteção e enfrentamento à violência de gênero na fronteira: "Teça / sua teia / e amorteça / a morte" (Mota, 2015, p. 07).

Sistematização e ética

Foi garantido o direito ao anonimato ou ao uso de pseudônimos para as participantes que assim desejassem, visando sua segurança física e emocional no contexto de vulnerabilidade à violência de gênero. A realização das vivências contou com a utilização de Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, cujo objetivo foi explicitado em cada atividade e firmado através da lista de participação. Da mesma forma, foram conferidos os créditos de co-autoria a todas as participantes, independente da forma como optaram por assinar a produção coletiva, que apresentamos a seguir:

O RIO DELAS: A FRONTEIRA CONFLUINDO EM VERSO

Eu, mulher quilombola, indígena, mulher trans, negra e de terreiro, tive a sorte de vivenciar este momento, sentindo a força, o axé das que lutam para ter mais respeito e espaço na sociedade. Agradeço pelo aprendizado deste momento: querer é poder; e quando queremos, mudamos o mundo. Estar entre mulheres me dá esperança e faz sentir que não estou só. Nos encontramos nas confluências do ser feminino, com nossos corpos, aprendizados e vivências; crescemos, formando uma grande teia. Somos Mulheres-Terra, filhas do chão, corpos-território em expansão.

Sou uma mulher indígena e parto da certeza e da leveza, da conexão de laços ancestrais. É um encontro de vozes e escrivências de mulheres resistentes: do terreiro no quilombo ao lakuh¹⁸ do nosso Turé. Do poder de Oxum ao maracá do Pajé, conduzindo nossas vidas no axé e na união.

Quando pude perceber que também sou filha da Terra, a esperança tornou-se uma semente que está sendo regada. Sou um corpo preto nesse terreiro caboclo; enfim, a irmandade está selada com a sabedoria de nossa linhagem de deusas, mulheres que construíram uma sociedade de glória.

Sou uma mulher negra, vinda de uma linhagem quilombola e de matriz africana. Somos livres, mulheres guerreiras; uma flor com pétalas doces que luta por respeito em meio ao preconceito. Sinto-me feliz por mostrar o que tenho de mais lindo dentro de mim e da minha comunidade. Gostaria que houvesse mais reconhecimento para nós; para mim, é muito importante ser mãe, ser quilombola e ser feliz. Falo de nós sem medo de parecer egocêntrica, pois a cada dia percebo que sou instrumento dessa ação de ser e fazer nossa história grande e poderosa. Que preto seja sempre sinônimo de glória.

Houve tempos de me sentir perdida e desamparada, crescendo à sombra da solidão e do luto. Mas o retorno às raízes ensinou que não sou apenas mais uma; aprendi a me valorizar e a ver a beleza em quem sou. Descendemos de uma raça guerreira, de reis e rainhas, filhos da Terra. Bom é ter o poder de viver sem medo, com a certeza de que tudo já vem escrito na palma de nossas mãos. Deus moldou cada uma como deveria ser: quer você tenha sorte ou não, seja rica ou não, o importante é ser feliz.

Sou uma mulher trans e sonho com um presente e um futuro sem violência — em especial a violência contra as mulheres. Que todo tipo de violência seja apagado desse mundo e que nossos dramas pessoais e coletivos sejam superados.

Desejamos um mundo onde nossas filhas possam andar na rua sem medo, estejam seguras dentro de casa e tenham voz e representatividade. Que os movimentos sociais estejam sempre em unidade e que possam acreditar que nosso medo não é invenção. Que nossa luta seja por dias de paz e prosperidade, que a dor seja sempre passageira e que a nossa família seja unida para superar todo mal. Que possamos acordar, todos os dias, fortes. Esperamos por justiça social. Nada sobre nós, sem nós.

¹⁸ *Lakuh*, na língua kheuól do povo indígena Karipuna do Oiapoque é o pátio onde é realizado o ritual do Turé, em agradecimento pelas curas concedidas pelos espíritos protetores, denominados karuãnas. O Lakuh é circular, demarcado por estacas de bambu ornadas com fios e bolas de algodão e penas de pássaros, que são “o pouso dos espíritos” e em seu interior contém mastros em forma de cruz e bancos específicos onde assentam-se os participantes da festividade: o pajé, seus auxiliares, dançarinos e convidados.

Ana Caroline Furtado Campos * Bruna Karipuna * Christielem A. Baia * Diva dos Santos Almeida Dayene Soeiro * Letícia Karipuna * Leudilene Furtado * Jossiene Viana Almeida * Gisele Karipuna Yasmin Magalhães dos Anjos * Ana Paula da Fonte

Conclusão

Este ciclo de vivências propôs que, no contexto especificamente apresentado, a psicologia e a assistência abandonassem a neutralidade de gabinete para se tornarem ferramentas decoloniais de denúncia, insurgência e proteção à vida no extremo norte do Brasil. Ao centrar na Escrivivência, abrimos mão da pretensão de trazer soluções definitivas para os problemas elencados, mas reconhecemos que a cura do trauma colonial e o enfrentamento à violência de gênero passam, necessariamente, pela recuperação da voz e pela validação das narrativas de mulheres quilombolas, negras, trans e indígenas.

A realização das oficinas no contexto binacional de Oiapoque possibilitou vislumbrar uma provável lacuna de assistência e visibilidade efetivas por parte das políticas públicas para as mulheres, carecendo de investigação mais aprofundada, uma vez que a experiência não teve o caráter de pesquisa. A fronteira, muitas vezes vista apenas como um limite geográfico ou um corredor de ilegalidades, foi resignificada como um território de reexistência. A produção resultante dessas oficinas não é apenas um breve escrito literário coletivo, mas um documento político-clínico que denuncia as estruturas de violência e anuncia o vigor das identidades ancestrais.

A publicação desta produção coletiva, por fim, consolida este percurso, oferecendo às participantes o lugar de autoras de suas próprias histórias e garantindo que o conhecimento produzido “à margem” alcance o centro do debate público. Conclui-se, portanto, que a articulação entre a práxis de Fanon e a sensibilidade de Evaristo oferece à Psicologia um caminho ético para atuar onde a dor é mais profunda, transformando silêncio em poesia e vulnerabilidade em aliança política.

Referências

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.).

Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

EVARISTO, Conceição. **Escrevivência:** a escrita de nós. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas.** Salvador: EdUFBA, 2008.

GAMBIM JUNIOR, Avelino. **Arqueologia da Contemporaneidade na Aldeia Manga:** lugares, materialidades e memórias da presença Karipuna na fronteira entre o Brasil e Guiana Francesa (Final do séc. XIX - Tempo presente). São Luís: UFMA, 2026 (no prelo).

KARIPUNA, Bruna. Ubani e a Pirapema. *In:* DORRICO, Trudruá; NEGRO, Mauricio (Orgs.). **Originárias:** uma antologia feminina de literatura indígena. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2023.

KARIPUNA, Bruna. O pajé e o Ahetxie. *In:* POTIGUARA, Eva. RATTON, Vanessa (Orgs.). **Álbum biográfico Guerreiras da Ancestralidade:** Mulherio das Letras Indígenas. Guarujá, SP: Amare, 2022.

MOTA, Dinha Maria Nilda de. **Zero a zero:** 15 poemas contra o genocídio da população negra. São Paulo: Edições Me Parió Revolução, 2015.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu Editora / PISEAGRAMA, 2023.

Um corpo NEGRA descolonizando o território universitário

Jannayna Queiroz Carvalho¹⁹

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21135434>

*O corpo que anda com pernas próprias
Que fala por si
Que cala e que dizem: “difama”
O corpo que “engana”
Engasga, tosse e cospe
Sente, existe e resiste
O corpo espelho de si e em si
Um corpo em chamadas, que chama
Um corpo de voz e vez
Reclama, clama – (RE)EXISTE.
(Carvalho, 2026, própria autoria)*

Resumo: Este ensaio crítico apresenta uma reflexão situada no território universitário, acerca da prática docente no ensino superior, articulando experiência profissional, existência psíquica e posicionamento social de uma mulher negra, a partir de uma perspectiva descolonizante do ensino. Fundamentado em referenciais teóricos do feminismo negro e do pensamento descolonial, o texto problematiza a universidade como espaço simultâneo de produção de conhecimento e de reprodução de desigualdades estruturais, especialmente no que se refere às intersecções entre raça e gênero. A partir de uma escrita que tensiona fronteiras entre o acadêmico e o poético, analisa-se como o corpo negro feminino é historicamente constituído como território de invisibilização, controle e resistência. Discute-se, ainda, o papel do racismo estrutural e da colonialidade do poder e do gênero na produção de sofrimento psíquico, bem como as possibilidades de enfrentamento por meio de práticas pedagógicas dialógicas e antirracistas, como o projeto “Dialogando sobre Preconceito”. Conclui-se que a construção de uma universidade comprometida com a equidade exige o reconhecimento da não neutralidade institucional e a adoção de práticas ético-políticas que promovam inclusão, escuta e valorização da diversidade.

Palavras-chave: Docência. Mulheres negras. Ensino Superior. Interseccionalidade. Descolonialidade.

Introdução

A universidade, historicamente concebida como espaço de produção e difusão do conhecimento, tem sido amplamente problematizada por seu papel na reprodução de desigualdades sociais, raciais e de gênero. Longe de constituir-se como um espaço

¹⁹ Psicóloga Descolonial, Mestre em Psicologia, Doutora em Psicologia, Professora da Graduação e da Pós-graduação na Unifor – Universidade de Fortaleza. jannaynaqueiroz@unifor.br

neutro, a instituição universitária opera como um campo de disputas simbólicas e materiais, no qual determinados sujeitos são legitimados, enquanto outros são sistematicamente marginalizados.

Este ensaio insere-se nesse debate ao propor uma reflexão situada sobre a docência no ensino superior, a partir da experiência de uma mulher negra. Parte-se do pressuposto de que o corpo não é apenas uma dimensão biológica, mas um território político e epistemológico, no qual se inscrevem relações de poder historicamente constituídas. Nesse sentido, conforme argumenta Djamila Ribeiro, “todo mundo fala a partir de um lugar” (Ribeiro, 2017, p. 61), o que implica reconhecer a não universalidade do sujeito que produz conhecimento.

A constituição da identidade negra, especialmente em contextos marcados pelo racismo estrutural, não se dá de forma imediata, mas como um processo histórico e político (Souza, 2021). Tal processo é atravessado por dinâmicas de apagamento, branqueamento e negação, que impactam profundamente a subjetividade, como destaca bell hooks (2019), evidenciando a dimensão psíquica da opressão racial.

Ao mesmo tempo, a experiência negra não pode ser reduzida à opressão. Como propõe Lélia Gonzalez (1988), a partir da categoria de amefricanidade, trata-se também de reconhecer as dimensões culturais e políticas de resistência que emergem desses territórios. Assim, este texto busca articular essas dimensões, opressão e resistência, na análise da docência como prática de cuidado e transformação social.

Metodologia

Este trabalho caracteriza-se como um ensaio teórico-crítico. “O ensaio não segue as regras do jogo da ciência e da teoria organizadas [...] ele não parte de princípios, mas de objetos; não visa a conclusões fechadas, mas a um movimento de reflexão” (Adorno, 2003, p. 25), de natureza qualitativa, fundamentado em uma abordagem situada e interdisciplinar. Metodologicamente, articula-se a escrita ensaística com aportes do feminismo negro, da teoria descolonial e da psicologia social crítica, assumindo a experiência vivida como fonte legítima de produção de conhecimento. Nessa mesma direção, Jorge Larrosa (2002) destaca que o ensaio se constitui como uma forma de pensamento enraizada na experiência e na linguagem, aproximando-se mais da experimentação do que da demonstração. Assim, o presente trabalho assume uma

escrita situada, implicada e crítica, na qual a experiência não é oposta à teoria, mas condição de sua produção.

A opção pelo ensaio como forma metodológica permite tensionar os limites entre subjetividade e objetividade, reconhecendo, conforme as epistemologias feministas, que todo conhecimento é parcial, localizado e implicado. Nesse sentido, a narrativa não é mobilizada como mera autobiografia, mas como dispositivo analítico que possibilita evidenciar como estruturas sociais mais amplas, como o racismo estrutural e a colonialidade, se inscrevem na experiência individual.

Ao longo do texto foi inclusive citado um episódio vivido pela autora, que não foi selecionado com a pretensão de constituir um corpus representativo, mas por sua densidade analítica e por evidenciar situação em que marcadores sociais de diferença, relações de poder e mecanismos de exclusão emergem de forma particularmente expressiva. A escolha da cena narrada, como situação de estranhamento vivenciado no contexto universitário, orienta-se por sua capacidade de iluminar, à luz das categorias de colonialidade, racismo cotidiano, gênero e diálogo, processos sociais mais amplos que atravessam a experiência individual. Desse modo, toma determinado acontecimento como analisador, isto é, como situação que torna visível dinâmicas estruturais frequentemente naturalizadas no cotidiano institucional.

O referencial teórico apoia-se em autores como Aníbal Quijano (2005), com a noção de colonialidade do poder; María Lugones (2014), com o conceito de colonialidade de gênero; Patricia Hill Collins (2022), discorrendo sobre a interseccionalidade como teoria social crítica; Grada Kilomba (2019), ao tratar do racismo cotidiano; além de contribuições de Paulo Freire (2020) e bell hooks (2024), no que se refere à centralidade do diálogo como prática política.

Adicionalmente, a análise incorpora a descrição, análise e problematização de uma prática extensionista, o projeto “Dialogando sobre Preconceito”, como experiência concreta de enfrentamento das desigualdades no contexto universitário.

Resultados e discussões

Este ensaio crítico tem como objetivo apresentar uma dimensão da prática laboral da autora em articulação com sua existência psíquica e social, compreendida como prática de cuidado em uma perspectiva descolonizante. Não se trata, portanto, de

uma narrativa meramente individual ou autobiográfica, mas de uma escrita situada, que reconhece o corpo como locus de inscrição histórica, política e epistemológica.

O corpo, no âmbito deste ensaio, não é compreendido como dado natural ou puramente biológico, mas como construção histórica e política, atravessada por relações de poder que o produzem, regulam e significam socialmente. (Foucault, 2014; Butler, 2019). No contexto da colonialidade, o corpo negro torna-se um território de inscrição da diferença e da hierarquia, sendo simultaneamente objeto de controle e espaço de resistência (Fanon, 2020; Lugones, 2014).

À luz das contribuições de Michel Foucault (2014, 2017), o corpo pode ser compreendido como superfície de inscrição das relações de poder, sendo continuamente disciplinado e normalizado no interior das instituições modernas, entre elas a universidade. Tal perspectiva é tensionada pelas formulações de Judith Butler (2019), ao deslocar a compreensão do corpo para o campo da performatividade, evidenciando que gênero e, por extensão, outros marcadores sociais, não são atributos essenciais, mas efeitos reiterados de normas regulatórias.

No entanto, é no diálogo com o pensamento descolonial que essa análise se adensa, especialmente a partir de Aníbal Quijano (2005), para quem a ideia de raça constitui um dos eixos estruturantes da colonialidade do poder, organizando hierarquias globais que incidem diretamente sobre os corpos. Nesse sentido, o corpo negro passa a ser produzido como diferença ontológica, sendo historicamente situado em posições de subalternidade. A essa leitura soma-se a contribuição de María Lugones (2014), ao evidenciar que a colonialidade do gênero articula raça, gênero e sexualidade como dimensões co-constitutivas de um mesmo sistema de dominação, produzindo corpos marcados pela exterioridade em relação ao sujeito moderno.

Nesse sentido, Patricia Hill Collins (2022) argumenta que raça, gênero, classe, sexualidade e outros marcadores sociais constituem sistemas interdependentes de poder que produzem posições diferenciadas de privilégio e subordinação. A autora denomina esse processo de “matriz de dominação”, destacando que as desigualdades sociais são construídas por meio da interação entre múltiplos eixos de opressão, cuja atuação não pode ser compreendida de forma fragmentada. Assim, a perspectiva interseccional possibilita analisar como determinadas experiências de exclusão, silenciamento e não pertencimento são produzidas na confluência de diferentes marcadores sociais, evidenciando que as relações de poder operam de maneira complexa e contextualizada.

Por sua vez, autoras do feminismo negro, como Lélia Gonzalez (1988) e bell hooks (2019), deslocam essa leitura ao enfatizar o corpo negro feminino não apenas como objeto de opressão, mas como locus de resistência, produção de saber e reinvenção política. Nessa direção, o corpo deixa de ser compreendido exclusivamente como espaço de inscrição da violência e passa a ser também território de agência, memória e reexistência, tensionando as epistemologias hegemônicas e afirmando outras possibilidades de existência no interior dos espaços institucionais.

Ao assumir a perspectiva de uma escrita encarnada, este texto parte do entendimento de que o sujeito que produz conhecimento não é neutro nem universal, mas atravessado por marcadores sociais que condicionam suas experiências e formas de interpretação do mundo. Nesse sentido, o corpo da autora, enquanto corpo negro, feminino e docente, não é apenas suporte biológico, mas território de disputas simbólicas, lugar de produção de saber e de resistência frente às dinâmicas de poder que estruturam o espaço acadêmico.

Assim, a prática laboral aqui analisada não pode ser dissociada das condições históricas e sociais que a constituem. Trata-se de uma prática que emerge de experiências concretas de racialização, gênero e pertencimento, articulando cuidado, escuta e produção de conhecimento como formas de enfrentamento às lógicas coloniais que ainda organizam a universidade. Nessa direção, o ensaio inscreve-se no campo das epistemologias críticas e decoloniais, ao tensionar a ideia de neutralidade científica e afirmar o conhecimento como prática situada, implicada e politicamente comprometida.

Este ensaio crítico objetiva apresentar uma dimensão da prática laboral da autora articulada à sua existência psíquica e social, compreendida como prática de cuidado, em uma perspectiva descolonizante. Mais do que uma narrativa individual, trata-se de uma escrita situada, que toma o corpo como lugar de inscrição histórica, política e epistemológica.

Meu nome é Jannayna Queiroz Carvalho. Sou uma mulher negra, docente em uma universidade privada no estado do Ceará, na cidade de Fortaleza, instituição da qual também sou egressa. Minhas experiências nos espaços de aprendizagem sempre foram atravessadas pelo meu corpo, um corpo socialmente marginalizado, historicamente produzido como ausência e sistematicamente invizibilizado.

meu corpo não aparenta neutro
ele chega e entra antes de mim
anuncia minha chegada, minha pele, minha cor
negocia minha existência, me expõe a dor (Carvalho, 2026, própria autoria).

Sou uma mulher negra, atravessada pelo colorismo, compreendido como um sistema de diferenciação intrarracial que organiza privilégios e desvantagens a partir da tonalidade da pele (Mizael; Castro; Dittrich, 2021); e por processos de branqueamento produzidos no interior do racismo estrutural, os quais inscrevem marcas profundas na constituição da minha identidade. Nesse sentido, tornar-me negra, nos termos propostos por Neusa Santos Souza (2021), não se configurou como um dado imediato, mas como um processo longo, doloroso e eminentemente político, que apenas se consolidou na vida adulta.

Em um primeiro momento, o branqueamento operou como dispositivo de apagamento, interditando a possibilidade de reconhecimento racial e produzindo uma cisão entre experiência vivida e nomeação identitária. Posteriormente, já no âmbito de um processo de conscientização, emergem tensionamentos relativos aos supostos privilégios associados ao colorismo, os quais, longe de anularem experiências de exclusão, complexificam a vivência da racialização. Não se é preto, nem se é branco, não se é coisa alguma. Esse não ser, produto do colorismo, se faz um nó difícil de desatar. Tal movimento evidencia que a constituição da identidade negra não se dá de forma linear, mas por meio de disputas simbólicas que atravessam o sujeito e o inserem em uma lógica ambivalente de inclusão precária e exclusão persistente.

É nesse contexto que se torna possível compreender que tornar-se mulher negra não é apenas um percurso subjetivo, mas um processo historicamente situado, inscrito na lógica colonial do branqueamento, que opera tanto pela negação quanto pela captura da diferença. Assim, permitir-se ser negra não se configura como um gesto puramente individual ou voluntarista, mas como efeito de uma estrutura de opressão que, ao mesmo tempo em que produz a vitimização, também ensina modos de autonegação e reiteração dessa violência no plano subjetivo.

um corpo oprimido
nunca foi um alvo individualizado
mas um alvo social que representa um coletivo marginalizado (Carvalho,
2026, própria autoria).

Sou filha de um homem negro que negava sua própria negritude, expressão da violência do racismo internalizado (FANON, 2020), e de uma mulher branca. Minha trajetória foi atravessada por anos de negação, apagamento e distanciamento de minha identidade racial. Vivi violências que, à época, não compreendia em sua raiz.

Faltavam-me as categorias analíticas, mas, sobretudo, faltava-me autorização simbólica para existir como sou.

Nesse sentido, mais do que um dado biográfico, essa localização deve ser compreendida como lugar de enunciação, na medida em que “todo mundo fala a partir de um lugar” (Ribeiro, 2017, p. 61). O sujeito que escreve não é universal: é situado, atravessado, implicado.

fui ensinada a me olhar e não me ver
a não me reconhecer no meu próprio espelho
a suavizar minha cor
a traduzir meu corpo numa língua inventada (Carvalho, 2026, própria autoria).

Foi no território universitário que esse processo começou a se deslocar. A partir da interpelação de uma amiga querida sobre minha cor, fui convocada a me olhar e, pela primeira vez, a me ver. Como tão bem descreveu Fanon (2020, p. 127) “Eu me percorri com um olhar objetivo, descobri minha negrura, meus traços étnicos – e então me arrebataram o tímpano com a antropofagia, o atraso mental...” Reconhecer-me como mulher negra implicou a ruptura com uma identidade branca que me foi imposta: um processo de descolonização de si.

O corpo negro feminino, nesse contexto, pode ser compreendido como território político, atravessado por processos históricos de racialização, controle e subalternização. Trata-se de um corpo que carrega marcas da colonialidade e, simultaneamente, potencialidades de resistência que o campo da docência possibilita.

No plano do cotidiano, essas dinâmicas se manifestam por meio do racismo ordinário, poderia elencar muitas experiências sofridas, mas me resguardo a compartilhar um primeiro dia de aula, e um “equivoco”, quando uma aluna branca, se dirige a uma outra aluna branca, pensando que ela seria a professora, enquanto eu estava logo ao lado, invisibilizada, no território colonial da universidade. Como afirma Kilomba (2019), o racismo se trata de uma realidade cotidiana, portanto não pode ser compreendido enquanto um evento isolado. No espaço universitário, isso se traduz em práticas de silenciamento, suspeição, vigilância e questionamento de competência, mecanismos que produzem um ambiente ambíguo: entre reconhecimento e adoecimento.

Lélia Gonzalez (1988), ao propor a categoria de amefricanidade, desloca a análise para um campo em que a experiência negra é compreendida não apenas como

efeito da opressão, mas também como produção cultural e política de resistência. Nesse sentido, o corpo negro não é apenas objeto de dominação, mas sujeito de reinvenção, sujeito de criação, por que não dizer, sujeito em gestação permanente no território colonial.

sou corpo de memória larga
corpo que re-Existe, resiste
corpo que não se apaga
mesmo quando querem silenciar (Carvalho, 2026, própria autoria).

A experiência de existir no território universitário, como mulher negra, pode ser evocada poeticamente a partir da ideia de um corpo que insiste em existir, como tão bem expressa, a cantora e compositora brasileira, Luedji Luna (2017): “eu sou um corpo, um ser, um corpo só. Tem cor, tem corte”. O corpo, aqui, não é apenas biológico, é um corpo político, discursivo, territorial.

A constituição da identidade negra, portanto, não se dá de forma imediata, mas como um processo histórico, político, epistemológico. Como aponta bell hooks (2019), o racismo, quando internalizado, ensina as pessoas negras a odiarem a si próprias, a negarem sua própria identidade. Tornar-se negra (Souza, 2021) implica romper com esse projeto de negação e reconstruir-se a partir de outras referências epistemológicas, afetivas e coletivas.

A universidade, embora idealizada como espaço de formação e promoção de saúde, pode também operar como espaço de adoecimento. E muitos são os discursos de sofrimento de pessoas negras nesse território. Um dos elementos centrais desse processo é o preconceito, entendido como atitude negativa sustentada por construções históricas que naturalizam desigualdades (Miranda; Cavalcante; Melo, 2020).

Esse fenômeno pode ser articulado à noção de colonialidade do poder, na qual a ideia de raça opera como eixo organizador das hierarquias sociais (Quijano, 2005, p. 117). Nesse quadro, a universidade não é neutra: ela reproduz epistemologias eurocentradas e deslegitima saberes outros.

María Lugones aprofunda essa análise ao afirmar que a colonialidade do gênero revela o quanto raça e gênero estão imbricados na constituição da modernidade (Lugones, 2014). Mulheres negras, nesse sentido, são frequentemente posicionadas como exteriores ao sujeito moderno, sendo percebidas como corpos deslocados, não pertencentes.

enquanto para uns só basta ocupar o lugar
estar docente para uma mulher negra é sempre provar
que posso
que sei
que sou (Carvalho, 2026, própria autoria).

As consequências dessas dinâmicas são profundas. Experiências de racismo e sexismo, impactam diretamente a construção da subjetividade, produzindo sofrimento psíquico, sentimentos de inadequação e deslegitimação (Bandeira, 2009; Braga *et al.*, 2018).

No exercício da docência, cuja gênese remonta à minha própria experiência enquanto discente, experiência essa que se deu no mesmo locus de formação que atuo, onde me graduei e me fiz mestre, emerge o projeto “Dialogando sobre Preconceito” (Bessa, Maia, Carvalho, Souza, 2022), concebido a partir do encontro entre quatro docentes, de um horizonte ideológico e ético compartilhado e da possibilidade concreta de intervenção no território universitário que habitávamos. Projeto esse que atualmente sou uma das coordenadoras e supervisora de estágio, em processos educativos e sociais, no curso de psicologia. O projeto, desenvolvido desde 2019 no Centro de Ciências da Saúde, articula docentes da graduação e da pós-graduação em Psicologia, com o objetivo de problematizar as múltiplas expressões do preconceito em contextos acadêmicos e escolares.

A construção desse projeto não é externa à minha trajetória e nem à nenhuma trajetória das demais idealizadoras: ela emerge como desdobramento da minha própria experiência e das experiências de minhas amigas, colegas de trabalho e parceiras de sonhos. Trata-se de uma prática que articula cuidado, escuta e produção de conhecimento, entendendo o espaço educacional como território privilegiado para práticas dialógicas. Como propõe Freire (2020), o diálogo não é apenas um método, mas uma ferramenta de conscientização e por sua vez, uma prática política. Como afirma bell hooks (2024), “podemos ensinar de um jeito que transforma a consciência, criando um clima de livre expressão” (p. 56). É por meio dele que se torna possível compreender o outro e evidenciar as condições sociais que produzem o preconceito (Zabeu, 2014).

As intervenções do projeto “Dialogando sobre Preconceito” tem uma fundamentação em conhecimentos teóricos, no desenvolvimento de pesquisas sobre o preconceito, nas suas mais diversas configurações, e em experiências profissionais no campo da Psicologia Escolar, da Psicologia Social e em intervenções grupais (Maia,

Bessa, Carvalho, Souza, 2023), produzindo ações, desde 2019, dentro do espaço universitário e em escolas públicas de ensino fundamental e médio.

Entre as diversas ações desenvolvidas pelo projeto, destacam-se as rodas dialógicas, a participação em eventos científicos, a realização do Cine Dialogando sobre Preconceito, a elaboração de materiais educativos e institucionais (cartilha e carta à universidade), a publicação de artigos em periódicos e capítulos de livros, bem como a divulgação de conteúdos por meio da rede social Instagram (@dialogandopreconceito). Tais iniciativas evidenciam a amplitude e a relevância das atividades realizadas, refletindo o amadurecimento de uma proposta concebida inicialmente como um projeto de vida compartilhado por quatro docentes de uma instituição privada de ensino superior. O apoio institucional recebido foi fundamental para a concretização dessas ações, possibilitando que aspirações e compromissos individuais se articulassem em uma experiência coletiva de ensino, pesquisa e extensão, cujos resultados demonstram significativo impacto acadêmico e social.

falar, verbalizar, expressar... é também curar
escutar é também transformar-se, re-existir, resistir
nomear é transpor o silêncio (Carvalho, 2026, própria autoria).

O reconhecimento dessas construções, em nível individual e coletivo, constitui condição fundamental para a transformação social. Nesse sentido, este ensaio não apenas apresenta uma prática laboral, mas evidencia o entrelaçamento entre existência, resistência e produção de conhecimento. Trata-se, portanto, de afirmar que o cuidado, quando descolonizado, não é neutro: ele é situado, implicado e comprometido com a transformação das estruturas que produzem sofrimento.

escrevo para resistir, para re-Existir, para EXISTIR
EXISTO para não ser apagada
e no que aqui se fez escrito
outras também podem EXISTIR (Carvalho, 2026, própria autoria).

A autora sustenta que, em sua existência e na de outras docentes que partem de territórios sociais análogos, o espaço universitário pode e deve ser compreendido como um território ético-político de cuidado e formação humana. Trata-se de um locus no qual se entrecruzam práticas orientadas pela inclusão social, pela valorização da diversidade e pela efetivação dos direitos humanos, configurando-se como um campo privilegiado de produção de subjetividades e de disputas epistemológicas.

Nessa perspectiva, a universidade deixa de ser concebida como uma instituição neutra ou alheia às disputas sociais que atravessam a produção do conhecimento. Tal pretensa neutralidade, amplamente problematizada pelas abordagens críticas, configura-se como uma construção ideológica que tende a obscurecer relações de poder historicamente constituídas e a legitimar a hegemonia de determinadas racionalidades, epistemologias e regimes de verdade (Foucault, 2017; Bourdieu, 1989). Desse modo, a instituição universitária deve ser compreendida como um campo de forças em permanente disputa, no qual são produzidas, reguladas e também passíveis de transformação as condições de visibilidade, pertencimento, reconhecimento e legitimidade dos sujeitos.

Sob essa ótica, afirmar a universidade como um território de cuidado implica problematizar e tensionar as estruturas que, ao longo da história, contribuíram para a exclusão, a marginalização e a invisibilização de determinados grupos sociais. Trata-se de reivindicar uma universidade comprometida com a promoção da justiça social e do reconhecimento das diferenças, na qual os sujeitos possam ser acolhidos em sua pluralidade, complexidade e potência de existência. Nessa direção, dialoga-se com a reflexão de hooks (2024, p. 23), para quem “eu nunca quisera abandonar a convicção de que é possível dar aula sem reforçar os sistemas de dominação existentes”. A educação, portanto, constitui-se como prática ética e política capaz de desafiar mecanismos de opressão e ampliar possibilidades de emancipação.

Assim, a diferença não deve ser concebida como exceção a ser tolerada, mas como princípio constitutivo da própria experiência universitária. A universidade, enquanto espaço democrático de formação, produção de conhecimento e transformação social, somente realiza plenamente sua função social quando assegura condições efetivas de participação, reconhecimento e pertencimento a todos os sujeitos. Nessa acepção, a construção de uma universidade inclusiva não se configura como concessão institucional, mas como imperativo ético fundamental para a consolidação de uma sociedade mais justa, plural e democrática.

Conclusão

A análise desenvolvida neste ensaio evidencia que a docência no ensino superior, quando atravessada por marcadores sociais como raça e gênero, não pode ser compreendida de forma dissociada das estruturas históricas de desigualdade que

organizam a sociedade. A universidade, nesse contexto, revela-se como um espaço ambivalente: ao mesmo tempo em que possibilita processos de reconhecimento e produção de conhecimento, também reproduz dinâmicas de exclusão, invisibilização e adoecimento.

A partir de uma perspectiva descolonial, torna-se possível compreender essas dinâmicas como expressões da colonialidade do poder e do gênero, que operam na produção de hierarquias entre sujeitos e saberes. Nesse sentido, o corpo negro feminino emerge como território de disputa, no qual se inscrevem tanto práticas de dominação quanto estratégias de resistência.

As experiências analisadas indicam que o enfrentamento dessas desigualdades exige mais do que políticas formais de inclusão. Implica a transformação das práticas institucionais e a adoção de uma ética do cuidado comprometida com a escuta, o reconhecimento e a valorização da diversidade. Iniciativas como o projeto “Dialogando sobre Preconceito” demonstram o potencial das práticas pedagógicas dialógicas na promoção de mudanças sociais.

Por fim, afirmar a universidade como território ético-político de cuidado significa reconhecer sua não neutralidade e assumir o compromisso com a construção de um espaço verdadeiramente inclusivo. Um espaço em que corpos historicamente marginalizados não apenas acessem, mas sejam reconhecidos em sua potência epistemológica e existencial. Trata-se, portanto, de reivindicar uma universidade na qual existir não seja um ato de resistência solitária, mas uma possibilidade compartilhada.

Referências

ADORNO, Theodor W. *O ensaio como forma*. In: _____. *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003. p. 15–45.

BANDEIRA, Lourdes Maria. Preconceito e discriminação como expressões de violência. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 17, n. 2, p. 401–418, 2009.

BESSA, L.L.; MAIA, L.M.; CARVALHO, J.Q.; SOUZA, L.E. de. Dialogando sobre preconceito: formação crítica em psicologia. In: ENCONTRO DE PRÁTICAS DOCENTES, 14, 2022, Fortaleza. Anais (...) Fortaleza: UNIFOR, 2022.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRAGA, Laís Silveira *et al.* Racismo, sofrimento psíquico e saúde mental da população negra. *Revista Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, v. 30, e173676, 2018.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 13. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

COLLINS, Patrícia H. *Bem mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica*. São Paulo: Boitempo, 2022.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 65. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69–82, 1988.

hooks, bell. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. 3 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2024.

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

LARROSA, Jorge. *Notas sobre a experiência e o saber de experiência*. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 19, p. 20–28, 2002.

LUEDJI LUNA. Um corpo no mundo. Intérprete: Luedji Luna. In: *Um Corpo no Mundo*. São Paulo: YB Music, 2017. Faixa 4. Disponível em: YouTube oficial da música. Acesso em: 10 jun. 2026.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935–952, set./dez. 2014. DOI: 10.1590/S0104-026X2014000300013.

MAIA, Luciana, BESSA, Letícia L.; CARVALHO, Jannayna Q.; SOUZA, Luana E. de. Dialogando Sobre Preconceito: um projeto de intervenção na universidade. In: *NEGREIROS, Fauston; ALEXANDRINO, Ronaldo. Psicologia Escolar e Educacional & POPULAÇÃO LGBTQIA+*. Campinas, SP: Editora Alínea, 2023.

MIZAEL, Táhcita Medrado; CASTRO, Marina Souto Lopes Bezerra de; DITTRICH, Alexandre. Uma interpretação analítico-comportamental do colorismo e de suas implicações clínicas. *Acta Comportamentalia*, México, v. 29, n. 4, p. 1–20, 2021.

MIRANDA, Ana Paula; CAVALCANTE, Juliana; MELO, Karla. Preconceito e discriminação: implicações psicossociais. *Revista Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 25, e45123, 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107–130.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2021.

ZABEU, Jéssica. Diálogo e construção social do preconceito. *Revista Educação e Cultura Contemporânea*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 24, p. 45–60, 2014.

Nascer em desterro: o primeiro trauma colonial

Alana Braga Alencar

Orientador: João Bosco Filho

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21136026>

Início: todo bebê nasce olhando para a terra — notas sobre nascimento, território e colonialidade

Quero iniciar este Ebó de conclusão de curso com a seguinte imagem: aprendi com minhas mais velhas, parteiras tradicionais, que todo bebê que nasce naturalmente nasce olhando para a terra. Esse gesto demarca o nascimento não apenas como evento fisiológico, como pretendem os saberes biomédicos modernos, brancos e ocidentais. Dentro da tradição, compreendemos o nascimento como acontecimento cosmológico, espiritual, familiar, comunitário, cultural e territorial.

Este texto nasce como desdobramento da tese *“Do ventre ao território: parteiras tradicionais entre cuidados comunitários, redes de bem-viver e resistência à colonialidade”* (Alencar, 2026), co-construída por esta autora. Surge de um corpo-território implicado: mulher cis, nordestina, nascida em Abya Yala, mãe, poeta, psicóloga comunitária, pesquisadora e, sobretudo, aprendiz de parteira na tradição ancestral. Trata-se de um conhecimento situado, relacional e atravessado por histórias, memórias, experiências e compromissos ético-políticos.

Este é meu lugar de enunciação. Como afirmam Patricia Hill Collins (2019) e Donna Haraway (1995), todo conhecimento é produzido a partir de posições específicas; a localização social, histórica e corporal da pesquisadora constitui aquilo que pode ser conhecido. Assumir o saber como situado é também um gesto de enfrentamento às pretensões universalizantes da racionalidade moderno-colonial.

É desse lugar fronteiro, entre academia e território, escrita e oralidade, que emergem as inquietações que sustentam este artigo. Há oito anos acompanho a Escola de Saberes, Cultura e Tradição Ancestral (ESCTA), criada por minha mestra e madrinha, a parteira tradicional Suely dos Santos Carvalho. A ESCTA integra a ONG Cais do Parto, responsável pela organização do primeiro Encontro Nacional de Parteiras Tradicionais do Brasil, realizado em 1996, ocasião em que foi criada a Rede Nacional

de Parteiras Tradicionais e Povos Originários do Brasil.

Desde 2022 acompanho as reuniões mensais do conselho dessa Rede. Em um desses encontros, parteiras indígenas Pataxó Hã-Hã-Hãe, do sul da Bahia, compartilharam uma notícia divulgada pelo governo estadual que celebrava a marca de trezentos partos realizados em uma maternidade indígena. O que poderia ser anunciado como avanço no acesso à saúde foi recebido, por muitas das mais velhas, com silêncio e tristeza.

A questão que atravessava aquele silêncio dizia respeito ao que se perdia nessa suposta conquista: trezentos nascimentos deslocados de seus territórios, de seus modos próprios de cuidado, de suas cosmologias e vínculos comunitários. Mais do que discutir o local onde se nasce, tratava-se de refletir sobre como se nasce e sobre quais mundos deixam de existir quando o nascimento é separado de seus territórios de pertencimento.

Essa cena convoca uma problematização fundamental: o nascimento, tal como instituído no paradigma biomédico moderno, participa de uma rede histórica de relações que organizam a vida a partir de hierarquias, exclusões e formas de dominação. O campo do nascer não está dissociado das estruturas coloniais que atravessam a produção dos saberes, dos corpos e dos modos de existência.

A noção de colonialidade, formulada por Aníbal Quijano (2005), permite compreender como as hierarquias modernas se estruturam e se atualizam por meio de classificações raciais, epistêmicas, sociais e econômicas. Ramón Grosfoguel (2016) amplia essa discussão ao evidenciar que a colonialidade atravessa também o conhecimento, a espiritualidade e a organização cotidiana da vida. Já Nelson Maldonado-Torres (2022) chama atenção para seus efeitos sobre a própria experiência de existir.

Ao longo dos séculos, a consolidação da biomedicina moderna, articulada ao epistemicídio dos saberes ancestrais sobre o nascer e ao branqueamento das ciências da saúde, produziram, no Brasil, um modelo obstétrico profundamente medicalizado, marcado pelas elevadas taxas de cesarianas e pela intensificação de processos iatrogênicos relacionados ao nascimento (Illich, 1975; Faria; Sayd, 2013). Esse modelo segue produzindo desigualdades raciais profundas na atenção ao parto e nascimento, expressas nas taxas de mortalidade materna e neonatal que atingem de maneira desproporcional mulheres negras e indígenas (Brasil, 2023).

A institucionalização do parto, consolidada ao longo do século XX, deslocou progressivamente o nascimento do âmbito comunitário para o hospitalar, reorganizando

práticas, saberes e relações de poder. O parto deixa de ser conduzido por mulheres em seus territórios e passa a ser gerido por especialistas, tecnologias e protocolos que frequentemente desconsideram as dimensões culturais, afetivas, espirituais e territoriais implicadas nesse acontecimento.

A construção histórica desse modelo criminalizou e subalternizou as parteiras tradicionais (Federici, 2017), desautorizando seus conhecimentos e interrompendo continuidades ancestrais de cuidado. Ao mesmo tempo, produziu formas desiguais de atenção à saúde sexual e reprodutiva, contribuindo para milhares de mortes evitáveis. Nesse sentido, o branqueamento das ciências do nascer pode ser compreendido como estratégia biopolítica, nos termos de Michel Foucault (1979), e necropolítica, conforme propõe Achille Mbembe (2018).

No contexto brasileiro, essas dinâmicas incidem de maneira desigual sobre mulheres negras, indígenas e periféricas. As contribuições de Lélia Gonzalez (2020) ajudam a compreender como racismo e sexismo operam conjuntamente na produção dessas violências.

Para muitos povos originários, contudo, a terra não corresponde apenas ao espaço físico onde se vive. O território envolve ancestralidade, espiritualidade, memória e continuidade coletiva. Nesse sentido, o nascimento pode ser compreendido como primeiro gesto de territorialização do corpo: um acontecimento que inscreve a vida em uma rede de relações que antecede o indivíduo e o constitui desde sua chegada ao mundo.

É nesse cenário que proponho pensar o nascimento como momento fundante de inscrição dessas relações nos corpos-territórios (Cabnal, 2010; Baniwa; Kaingang; Mandulão, 2023). A hipótese que sustenta este ensaio é a de que o deslocamento do parto de seus territórios tradicionais e a imposição de um modelo único de atenção ao nascimento produzem um desterro do nascer. Esse desterro não se restringe ao deslocamento espacial, mas corresponde a uma ruptura ontológica, relacional e territorial entre corpo, comunidade e formas ancestrais de cuidado.

A noção de trauma colonial mobilizada neste trabalho dialoga com as contribuições de Frantz Fanon (2024), Grada Kilomba (2019) e Ignacio Martín-Baró (1990). Em Fanon, a violência colonial produz alienação e negação de reconhecimento; em Kilomba, o trauma reaparece na repetição cotidiana do silenciamento e da desumanização; em Martín-Baró, o sofrimento passa a ser compreendido como expressão psicossocial de estruturas históricas de opressão.

A partir dessa perspectiva, sustenta-se que o desterro do nascer pode ser compreendido como experiência inaugural de trauma colonial. Antes mesmo da linguagem, o corpo que nasce encontra um mundo organizado por separações entre corpo e território, ancestralidade e ciência, comunidade e instituição. O nascimento deixa de ser experiência territorializada de pertencimento e passa a ser progressivamente capturado por racionalidades coloniais de gestão da vida.

Ao sustentar essa reflexão, este artigo busca problematizar as estruturas que tornam possíveis essas rupturas e afirmar a importância dos saberes das parteiras tradicionais como práticas de resistência, continuidade e produção de outros modos de nascer e existir.

Meio: o nascimento como campo de disputa — corpo-território e colonialidade de gênero

Se a colonialidade estrutura as condições de produção da vida, o nascimento constitui um de seus campos mais sensíveis e menos visibilizados. É nesse momento que se articulam corpo, território, espiritualidade e cuidado, tornando perceptíveis as disputas em torno da autoridade sobre a vida que chega e sobre os corpos que a sustentam. Compreender o nascimento, nesse sentido, exige deslocar o olhar para além das dimensões técnicas do parto, reconhecendo-o como acontecimento atravessado por relações históricas de poder, saber e gênero.

Pensar o nascimento a partir de uma perspectiva decolonial exige romper com a compreensão do corpo como entidade individual, isolada e desvinculada das relações que sustentam a vida. Neste trabalho, mobiliza-se a noção de corpo-território como chave para compreender que corpo, terra, ancestralidade, espiritualidade e comunidade constituem dimensões inseparáveis da existência. Trata-se de uma concepção construída no interior dos feminismos comunitários de Abya Yala, especialmente a partir das formulações de Lorena Cabnal (2010), para quem as violências coloniais, patriarcais e capitalistas operam simultaneamente sobre os corpos das mulheres e os territórios que elas habitam.

O corpo-território é compreendido, portanto, como experiência encarnada e coletiva, além de ferramenta analítica que permite reconhecer como os processos de colonialidade atravessam corpo, memória, território e modos de vida. Como afirmado na própria tese, o corpo é o primeiro território (Alencar, 2026). Tal formulação

possibilita compreender que as violências produzidas pela colonialidade não incidem apenas sobre espaços geográficos ou instituições políticas, mas sobre os próprios corpos e suas possibilidades de existir, sentir e se vincular.

Essa perspectiva adquire especial importância quando articulada ao nascimento. Se o corpo é o primeiro território, o nascer constitui também uma primeira experiência de inscrição territorial da vida. O nascimento não introduz apenas um novo indivíduo no mundo, mas inscreve um corpo em uma rede de relações comunitárias, espirituais e ancestrais que o antecedem. Como afirmam Braulina Baniwa, Joziléia Kaingang e Giovana Mandulão (2023), “quando nascemos, já fazemos parte de um coletivo”, sendo o corpo-território constituído desde o nascimento pelas relações com a comunidade, com as mais velhas, com os saberes e com a vida coletiva.

A compreensão do nascimento como processo territorializado tensiona diretamente o modelo moderno-colonial de atenção ao parto. A institucionalização do nascimento desloca o parto de seus contextos comunitários e reorganiza o cuidado a partir de racionalidades biomédicas que frequentemente operam pela fragmentação do corpo, pela separação entre sujeito e território, pela violência de gênero e pela desautorização de saberes ancestrais. A colonialidade do saber, conforme discute Ramón Grosfoguel (2016), manifesta-se nesse campo por meio da produção de hierarquias que legitimam exclusivamente o conhecimento técnico-científico, relegando os conhecimentos das parteiras tradicionais a posições subalternizadas.

Essa desautorização não ocorre de forma neutra nem imediata. Na tese, demonstramos, a partir de estudo documental, o processo sistemático de dois séculos de subalternização das parteiras tradicionais pelo Estado brasileiro, desde os modos de nomeação até sua criminalização e desautorização institucional (Alencar, 2026). Como demonstra María Lugones (2008), a colonialidade de gênero reorganiza profundamente as relações sociais por meio da racialização dos corpos e da imposição de modelos coloniais de feminilidade, sexualidade e cuidado.

O corpo das mulheres torna-se, assim, espaço privilegiado de intervenção e controle, especialmente no caso de mulheres negras, indígenas e periféricas. No contexto do nascimento, essa dinâmica se expressa na perda de autonomia sobre o próprio corpo, na medicalização excessiva dos processos reprodutivos e na imposição de práticas frequentemente atravessadas por violência obstétrica.

As contribuições de Lélia Gonzalez (1988) ajudam a compreender como racismo e sexismo operam conjuntamente na produção dessas violências. A experiência das

mulheres racializadas no campo da saúde revela que determinadas vidas seguem sendo tratadas como menos dignas de escuta, cuidado e reconhecimento. O parto torna-se, assim, espaço de atualização contínua de hierarquias coloniais sobre os corpos femininos.

A noção de corpo-território permite aprofundar essa análise ao evidenciar que as intervenções sobre o corpo das mulheres no parto ultrapassam a dimensão individual. Intervir sobre o corpo-território significa também intervir sobre memórias coletivas, espiritualidades, formas comunitárias de cuidado e modos de produção da vida. O corpo das mulheres que parem passa a ser objeto de práticas que operam simultaneamente como controle e despossessão.

A perda de autonomia sobre o próprio corpo, a imposição de condutas e a desconsideração de saberes e decisões evidenciam um processo de disciplinamento que não pode ser dissociado das hierarquias de gênero e raça que estruturam a sociedade. Mulheres negras e indígenas permanecem mais expostas à violência obstétrica e às mortes maternas evitáveis (Diniz *et al.*, 2015; Leal *et al.*, 2017, Brasil, 2023), revelando como a colonialidade continua organizando de maneira desigual as possibilidades de cuidado e proteção da vida.

Na tese, argumenta-se que os corpos das mulheres indígenas e camponesas são atravessados simultaneamente pelas colonialidades do poder, do saber, do ser e de gênero. Esse atravessamento revela que a violência colonial atua não apenas pela captura dos corpos, mas também pela reorganização das formas de nascer, cuidar e existir. O deslocamento do parto para fora dos territórios tradicionais interrompe continuidades fundamentais para a produção da vida coletiva.

Interrompem-se ritos de fundamento, como o rezo dos avós para os recém-nascidos e seus códigos de felicidade; interrompe-se a possibilidade de que o pai ou outro cuidador corte o cordão umbilical; interrompe-se o tempo do mistério e o ritmo singular do universo mãe-bebê. Interrompem-se, ainda, saberes tradicionais, cosmologias e espiritualidades vinculadas ao nascimento e à chegada da vida ao mundo.

Nas cosmopercepções africanas apresentadas por Sobonfu Somé (2023) no livro “Acolhendo o espírito: ensinamentos ancestrais africanos na celebração dos recém-nascidos e da comunidade”, o nascimento corresponde à chegada de um espírito à comunidade e à terra, e não apenas à chegada biológica de uma criança. Para a autora, toda gestação é precedida por uma dimensão espiritual e coletiva, exigindo preparação, escuta e ritual para acolher o ser que chega e seu propósito no mundo.

O nascimento constitui, assim, um acontecimento relacional que conecta corpo, ancestralidade, território e comunidade. Tal perspectiva tensiona diretamente as racionalidades modernas que fragmentam corpo e espírito, indivíduo e coletividade, permitindo também compreender o nascer como experiência de inscrição cosmológica e territorial da vida.

Nesse sentido, o nascimento pode ser compreendido como campo privilegiado de disputa entre projetos distintos de vida. De um lado, um modelo moderno-colonial que fragmenta e centraliza o cuidado em instituições, protocolos e racionalidades biomédicas; de outro, práticas ancestrais sustentadas pelas parteiras tradicionais, que reconhecem a inseparabilidade entre corpo, território, espiritualidade, afeto e comunidade.

Produz-se, então, uma separação entre corpo e território, rompe-se a dimensão do mistério e da sacralidade do nascer, desautoriza-se a mulher em seu tempo de abrir-se e o bebê em seu tempo de chegar. Essas rupturas incidem também sobre os modos de conhecer, sentir e conduzir o processo de parir e nascer, desarticulando vínculos e desautorizando saberes milenarmente construídos nas comunidades.

O corpo que pare é separado de seus referenciais de cuidado, enquanto o corpo que nasce é introduzido em um ambiente que frequentemente desconsidera suas relações originárias de pertencimento. Essa dupla separação evidencia como as colonialidades operam conjuntamente na reorganização do nascimento.

O que está em jogo não é apenas a forma de conduzir o parto, mas as próprias condições de continuidade de modos de vida historicamente ameaçados pela colonialidade. É a partir desse horizonte que se torna possível compreender o desterro do nascer como experiência inaugural de ruptura entre corpo e território, ruptura que antecede a linguagem e se inscreve desde os primeiros gestos de entrada da vida no mundo, como expressão de uma lógica mais ampla de expropriação e controle.

O desterro do nascer como primeiro trauma colonial

É no instante em que a vida chega ao mundo que se instauram as primeiras mediações entre corpo e realidade social. Pensar o nascimento como primeiro trauma colonial implica reconhecer que a colonialidade se inscreve desde o micropolítico, nos modos como os corpos são recebidos, tocados, separados e introduzidos no mundo, até o macropolítico, expresso nas políticas, instituições e relações econômicas que

organizam a vida.

A noção de trauma colonial, tal como elaborada neste trabalho, afasta-se de compreensões individualizantes e psicologizantes do trauma e aproxima-se de leituras históricas, coletivas e estruturais do sofrimento. Ignacio Martín-Baró (1990) compreende o trauma psicossocial como efeito de estruturas permanentes de violência, dominação e opressão, sustentando que o sofrimento não reside apenas no indivíduo, mas nas próprias relações sociais e condições materiais de existência. O trauma, nesse sentido, corresponde à permanência de contextos que produzem medo, silenciamento e ruptura de vínculos e não apenas à experiência de um acontecimento extremo.

Essa compreensão permite deslocar a discussão do nascimento para além de uma análise exclusivamente biomédica. O parto hospitalocêntrico, marcado pela medicalização, pela centralização institucional e por protocolos e rotinas, pode ser compreendido como parte de uma lógica mais ampla de reorganização colonial da vida. Não se trata de negar a importância da assistência hospitalar em situações necessárias, mas de problematizar a transformação do nascimento em procedimento técnico universalizado, frequentemente desvinculado dos territórios, das cosmologias e das relações que sustentam o cuidado.

Frantz Fanon (2024) contribui para essa reflexão ao demonstrar que a violência colonial incide continuamente sobre o corpo e a subjetividade dos sujeitos racializados. O colonialismo produz alienação, fragmentação e negação de reconhecimento, instaurando uma experiência permanente de deslocamento. No contexto do nascimento, essa lógica manifesta-se quando o corpo que chega ao mundo é separado de suas referências originárias de pertencimento.

É nesse ponto que o desterro do nascer pode ser compreendido como experiência inaugural de trauma colonial. O corpo que nasce é submetido, desde seus primeiros instantes, a uma lógica de separação: separa-se da terra, dos saberes ancestrais, das mulheres que tradicionalmente sustentavam o cuidado e das formas comunitárias de acolhimento da vida. O nascimento deixa de ser um acontecimento inscrito no território para tornar-se um evento administrado por instituições que operam segundo racionalidades externas à comunidade e, não raro, violentas.

Grada Kilomba (2019) contribui para aprofundar essa compreensão ao afirmar que o trauma colonial se atualiza continuamente por meio do silenciamento, da desautorização e da repetição cotidiana da violência colonial. O trauma não permanece restrito ao passado histórico da colonização, mas reaparece nas práticas, instituições e

relações contemporâneas. No campo do nascimento, essa atualização pode ser observada na deslegitimação das parteiras tradicionais e das práticas ancestrais e na imposição de um modelo único de nascer que produz maiores riscos para mães e bebês em contextos marcados por desigualdade racial, territorial e econômica.

A violência obstétrica, nesse contexto, não pode ser compreendida apenas como excesso ou falha individual de profissionais, mas como expressão de uma estrutura que organiza determinados corpos como menos dignos de escuta, autonomia e cuidado. Mulheres negras, indígenas e periféricas vivenciam de forma mais intensa intervenções desnecessárias, negligência e práticas de controle (Brasil, 2023), evidenciando que o nascimento também reproduz hierarquias raciais e de gênero historicamente constituídas.

Nesse sentido, o primeiro trauma colonial não se refere apenas à violência explícita, mas à instauração de uma ruptura inaugural entre corpo e território que expõe o binômio mãe-bebê, especialmente de mulheres racializadas, a três vezes mais chance de morte ou violência. O bebê que nasce já encontra um mundo organizado por protocolos, distante da continuidade do cuidado e dos laços comunitários. O desterro do nascer constitui, assim, uma experiência fundante de deslocamento ontológico que antecede a própria elaboração consciente do sujeito.

Essa compreensão permite reconhecer o nascimento como campo político central nas disputas contemporâneas em torno da vida. Ao mesmo tempo em que o parto institucionalizado opera processos de captura e separação, as práticas das parteiras tradicionais sustentam outras possibilidades de relação entre corpo, território e cuidado. Ao manterem vivos modos ancestrais de nascer, essas mulheres preservam técnicas, memórias e formas de continuidade da vida que resistem à colonialidade.

Início: o nascimento como primeiro ato de demarcação do território originário

Diante da expansão de modelos de cuidado marcados pela medicalização, pela desterritorialização do nascimento e pela captura institucional dos processos da vida, as parteiras tradicionais seguem sustentando práticas que afirmam outras possibilidades de existência. Além de salvaguardarem saberes ancestrais, essas mulheres mantêm vivos modos de relação entre corpo, território, espiritualidade e comunidade que resistem à lógica moderno-colonial de fragmentação da vida. A atuação das parteiras constitui, nesse sentido, uma prática de reexistência (Alencar, 2026).

Em um mundo marcado por guerras, crise climática e modos de produção centrados na exploração e na morte, as parteiras seguem sustentando uma cosmopolítica orientada para a vida. Partejar, nessas perspectivas, vai muito além de assistir ao parto. É sustentar vínculos, proteger continuidades, afirmar cosmologias e garantir que a vida possa chegar ao mundo sem ruptura completa com seus territórios de pertencimento.

É nesse horizonte que os movimentos de parteiras indígenas e tradicionais vêm afirmando que a parteria não pode ser reduzida a uma prática complementar ou folclórica dentro dos sistemas biomédicos. As formulações políticas construídas pela Alianza Continental de Parteras Tradicionales e Indígenas de las Américas e pela Rede Nacional de Parteiras Tradicionais e Povos Originários do Brasil reivindicam o reconhecimento da parteria como sistema autônomo de saúde, profundamente vinculado aos territórios, às espiritualidades e aos modos próprios de produzir cuidado.

Temos afirmado que a parteria tradicional constitui um determinante fundamental da saúde indígena e da sociobiodiversidade. Ao reivindicarmos justiça epistêmica, autodeterminação e proteção dos saberes ancestrais, denunciamos que a colonialidade continua operando por meio da criminalização das parteiras, da apropriação institucional de seus conhecimentos e da imposição de modelos assimilacionistas de “interculturalidade”, nos quais os saberes originários permanecem subordinados à racionalidade biomédica.

Nesse contexto, defender o direito de nascer no território significa afirmar o direito dos povos de manterem suas próprias formas de relação com a vida, com o cuidado e com a continuidade coletiva. Se a demarcação territorial não constitui apenas um ato jurídico, mas também espiritual, cosmológico e comunitário, o nascimento pode ser compreendido como um dos primeiros gestos dessa demarcação. É no nascer que um corpo passa a integrar uma rede de relações, memórias e pertencimentos que o antecedem e o sustentam.

O desterro do nascer não produz apenas deslocamento espacial. Ele interrompe continuidades fundamentais entre corpo, território e ancestralidade, rompendo a possibilidade de que a chegada da vida aconteça em vínculo com suas referências originárias de cuidado, espiritualidade e pertencimento. Sustentar modos territoriais de nascer constitui, assim, uma forma de defesa da memória, da coletividade e da continuidade dos povos.

As parteiras tradicionais permanecem como guardiãs desses vínculos. Em seus corpos, mãos, rezas, cantos e práticas persistem conhecimentos que atravessaram

séculos de colonialidade sem desaparecer. Saberes que seguem afirmando que a vida não chega sozinha ao mundo e que nascer continua sendo, apesar de tudo, uma possibilidade de reencontro entre corpo, comunidade e terra. Nascer com o rosto voltado para a terra precisa voltar a constituir um gesto inaugural de reconhecimento e vinculação.

Defender o direito de nascer no território ultrapassa a discussão sobre local de parto ou acesso aos serviços de saúde, atingindo também uma prática de defesa territorial e de reafirmação da continuidade dos povos. Antes mesmo da linguagem, o corpo que nasce já participa da memória da terra à qual pertence, afirmando-se como parte viva e pulsante dessa totalidade.

Referências

ALENCAR, Alana Braga. *Do ventre ao território: parteiras tradicionais entre cuidados comunitários, redes de bem-viver e resistência à colonialidade*. 2026. Tese (Doutorado em Psicologia) Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2026.

BANIWA, Braulina; KAINANG, Joziléia; MANDULÃO, Giovana. *Mulheres indígenas e corpo-território*. 2023.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Pesquisa Nascer no Brasil II: inquérito nacional sobre aborto, parto e nascimento (dados preliminares)*. Rio de Janeiro: Fiocruz/Ministério da Saúde, 2021-2023.

CABNAL, Lorena. *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. 2010.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro*. São Paulo: Boitempo, 2019.

FARIA, Lina; SAYD, Jane Dutra. As diretrizes para o parto normal no Brasil: a medicalização do nascimento e o discurso da humanização. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 527-542, 2013.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

ILLICH, Ivan. *A expropriação da saúde: nêmesis da medicina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre a colonialidade do ser: contribuições para o desenvolvimento de um conceito*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

SOMÉ, Sobonfu. *Acolhendo o espírito: ensinamentos ancestrais africanos na celebração dos recém-nascidos e da comunidade*. Petrópolis: Vozes, 2023.

Quilombo que cria, festeja e educa: por uma educação quilombola asseguradora de direitos

Amanda Barbosa Veiga dos Santos

Orientador: Me. José Claudionor dos Santos Pinto

Coorientadora: Daiane Santos das Neves

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21136294>

Dedico este texto às comunidades quilombolas do Baú e do Córrego do Narciso, bem como a todos aqueles que fazem o direito acontecer na prática.

Introdução

A Educação Escolar Quilombola é compreendida como uma modalidade da Educação Básica que se desenvolve em unidades educacionais inscritas em suas terras e culturas. Ela abrange instituições de ensino que atendem estudantes oriundos de territórios quilombolas, independentemente de estarem localizadas em áreas rurais ou urbanas. O público-alvo não se limita apenas aos moradores das comunidades, mas se estende a todos que compartilham a trajetória histórica e os laços de pertencimento étnico-racial desses grupos.

A Resolução CNE/CEB nº 8, de 20 de novembro de 2012 estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (DCNEEQ), na Educação Básica. Esse documento é um marco na educação brasileira, pois reconhece a escola quilombola como um espaço de resistência e de preservação cultural, fundamentado no direito à identidade étnico-racial e na territorialidade.

A Educação Escolar Quilombola é definida como uma modalidade de ensino que permeia todas as etapas da Educação Básica. Segundo a Resolução, ela deve ser organizada de modo a respeitar a memória coletiva e as práticas socioculturais das comunidades. Os principais pilares estabelecidos pela norma incluem: Territorialidade: O território é compreendido como o espaço físico e simbólico necessário à reprodução física, social e cultural do grupo; Ancestralidade: Valorização dos conhecimentos

tradicionais e da história oral; Identidade Étnico-Racial: O fortalecimento da consciência de pertencimento ao grupo quilombola.

O currículo nas escolas quilombolas não deve ser uma mera reprodução do ensino urbano ou eurocêntrico. A norma determina que o projeto político-pedagógico (PPP) deve ser construído com a participação direta da comunidade. As diretrizes orientam que os conteúdos incluam a história da África e dos africanos, a luta dos negros no Brasil e a importância dos quilombos na formação da sociedade nacional. Além disso, a organização do tempo escolar deve ser flexível, adequando-se aos calendários agrícolas e às festividades tradicionais da comunidade (Brasil, 2012).

A Resolução enfatiza que os professores que atuam nessa modalidade devem receber formação específica que contemple a diversidade étnico-racial. A gestão escolar deve ser democrática, garantindo que as lideranças das comunidades participem das decisões e do acompanhamento das políticas educacionais locais. De acordo com Fernandes (2025, p. 12):

A conquista das modalidades específicas reafirma o papel da escola como espaço de resistência, emancipação e transformação social. Reconhecer e promover políticas específicas e programas que atendam as especificidades indígenas e quilombolas não são apenas obrigações do Estado, mas também compromisso ético e político de toda a sociedade brasileira, que deve valorizar e apoiar a diversidade que compõe o país. Somente assim será possível construir sistemas educacionais verdadeiramente equitativos, que contribuam para a justiça social e para a dignidade desses povos.

A implementação das DCNEEQ representa um passo essencial para a reparação histórica e para o combate ao racismo estrutural no sistema de ensino. Ao garantir que a educação respeite o modo de vida quilombola, o Estado brasileiro assegura o cumprimento da Constituição Federal e promove a justiça social por meio do conhecimento e da valorização da diversidade.

Quilombo que cria

E nessa busca de criar e recriar metodologias que abranjam aspectos que atendam às especificidades do viver quilombola, vemos diversas iniciativas nos quilombos para efetivar o modo de criar. Neste texto, apresentaremos, de forma breve, a iniciativa “Sala de Leitura e Resgate Cultural Sementes de Jacinta da Comunidade Quilombola Baú”. A Comunidade Quilombola Baú, localizada no município de

Araçuaí, no Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais, Brasil, é um símbolo de resistência cultural, educacional e de luta pela terra, na região.

Para apresentarmos a “Sala de Leitura e Resgate Cultural Sementes de Jacinta da Comunidade Quilombola Baú” utilizaremos a entrevista realizada com uma das lideranças dessa comunidade – Daiane Santos das Neves (Daiane Baú), em 2022, que está presente no livro “Escrevivências da pesquisadora negra e das Mulheres Quilombolas associadas à Comissão das Comunidades Quilombolas do Vale do Jequitinhonha – COQUIVALE: – e o acesso aos direitos educacionais”, Santos (2025). A entrevista será utilizada como base em diálogo com os ensinamentos de Antônio Bispo dos Santos, afropindorâmico do Quilombo Saco-Curtume, em São João do Piauí, Piauí, Brasil. Conhecido como Nêgo Bispo, propôs uma ruptura radical com as categorias euro-cristãs e monoteístas de pensamento. Para Nêgo Bispo, a compreensão de quilombo ultrapassa a de um evento histórico de resistência para uma matriz civilizatória viva, baseada na circularidade, na oralidade e na relação orgânica com a natureza.

A “Sala de Leitura e Resgate Cultural Sementes de Jacinta da Comunidade Quilombola Baú”, foi fundada em 19 de abril de 2020 como um projeto piloto. A Salinha nasceu para combater a exclusão educacional e a evasão escolar de jovens quilombolas, durante a pandemia, integrando o ensino tradicional aos saberes ancestrais. Daiane Baú esclarece a forma de funcionamento da salinha (Santos, 2025, p. 147-148):

(...) Bom, aqui a gente trabalha muito sobre a questão do território, principalmente agora, é, a gente pensa muito no contexto geral, mas trazendo muito mais pra dentro do quilombo Baú. A gente faz levantamento das plantas, catalogação das plantas, é, as oficinas giram em torno da natureza daqui, que a gente entende que se a gente mora aqui é daqui que tem que tirar o sustento da nossa e das próximas gerações, o cuidado é muito grande sobre isso. É, mas eu acho que a parte cultural é o ponto mais forte, assim. É, porque, primeiro que a gente não pode deixar morrer, eu acho que quilombo não é quilombo sem cultura. É, e quem são os detentores dessa cultura são os nossos mais velhos. É, e aí a gente aprende muito isso, todas as cantigas, algumas palavras que a gente ainda tem no nosso dialeto originário, é, se você for na salinha você vai ver que os livros todos são de autores negros, são contando histórias pela nossa perspectiva, entendendo que nas escolas tradicionais a história não é contada por nós, é, a história é contada para nós pelo olhar de outros, de outras pessoas, colocando a gente sempre enquanto vítimas e escravos e pessoas que não tem que ter futuro porque não tiveram passado. A gente resgata aqui justamente esse passado. Tem uma frase, inclusive, que tá desenhada lá na parede, que é "Um rio, quando não sabe onde ele nasce, ele seca e morre". Então a gente precisa aprender todo esse passado, né? Quem foram nosso povo antes dessa escravidão, dessa escravidão? Onde foi que a gente nasceu? A gente buscou isso, a gente sabe hoje de que região da África a gente é...

Nessa fala de Daiane Baú, enfatizam-se os três eixos fundamentais da Salinha, sendo eles: o primeiro – a iniciativa promove o reforço escolar, aliado à resistência cultural, em que os mais velhos atuam como mestres de tradições, que vão do manejo da terra ao dialeto. Segundo – o projeto foca na criação de uma biblioteca comunitária afrocentrada e autossustentável. E o terceiro – a participação ativa da comunidade, garantindo a preservação do território sagrado e a continuidade do legado cultural para as futuras gerações.

Figura 1: Alfabeto da Comunidade Quilombola Baú- Araçuaí-MG



Fonte: Santos, 2025.

A comunidade desenvolveu seu próprio alfabeto, levando em consideração aspectos territoriais, étnicos e socioambientais. Essa iniciativa reforça um aprendizado enraizado no modo de vida local, conectando o vocabulário, desde a alfabetização, ao autoconhecimento e à valorização das práticas tradicionais. É interessante notar que o alfabeto é composto por imagens de crianças negras, associando cada letra a uma palavra e à sua representação visual. Termos como A de África, C de Catingueiro, O de Organização, P de Pilão, Q de Quilombo e R de Roça enfatizam que o aprendizado pode florescer a partir da própria relação com o ambiente. A temática da "criação" no quilombo não se refere à produção industrial ou acadêmica, mas à transmissão de saberes que garantem a continuidade das vidas. (Santos; Kohan; Pereira Junior, 2025, p. 9).

A Comunidade Quilombola Baú, ao cultivar a própria pedagogia da transmissão e da criação do saber, comunga com o pensamento de Nêgo Bispo. Nêgo Bispo expõe

que, diferente da educação formal, que é um processo de "mercantilização das vidas" e "adestramento", a criação quilombola fundamenta-se na relação mestre-aprendiz e na utilidade vital do conhecimento.

Festejar e educar

A comunidade Quilombola Baú tem o Batuque e o Maculelê que são manifestações afro-brasileiras, as quais representam a resistência por meio da luta, da dança e do canto. Nêgo Bispo (2023) reforça a necessidade de práticas contracoloniais que mesclam a luta, a poesia e a festa. Daiane Baú conta, em seu depoimento, sobre o intercâmbio com os povos Baú do Serro:

[...] ficamos uma semana, trocamos experiências, eles deram algumas oficinas, a gente levou um pouco daqui, do que a gente entendia, pra lá, é, eles ensinaram pra gente o Maculelê e a gente ensinou pra eles o nosso batuque aqui. É, sentamos depois para analisar as diferenças, o que foi perdido nessa trajetória, né? O que ficou lá, o que foi trazido pra cá, que eles também perderam um pouco. Hoje a gente mantém esse diálogo, mas não conseguimos tanto ir um para outro mais, porque tem os desafios que não depende da gente, os quilombos não têm como manter isso, a gente depende de município, depende de transporte e a gente não tá conseguindo transporte nem para levar as coisas da feira do povo daqui para Araçuaí, imagina para levar a gente para Diamantina (Santos, 2025, p. 149).

Quando os municípios, estados e federação não colaboram para o espaço de intercâmbios, formações e festejos das populações quilombolas, estão, de certa forma, perpetuando práticas de apagamento da cultura quilombola. Apesar disso, Nêgo Bispo não defende a palavra cultura, ele propõe o “saber orgânico”. Neste texto, optamos por refletir que a cultura quilombola é um sistema complexo de manutenção da ancestralidade de cada povo-território, é nela que o saber orgânico, defendido por Nêgo Bispo, tecerá a manutenção da vida local. A história do Tio Norberto, que Nêgo Bispo cita em vários vídeos, escritas e entrevistas, ilustra essa "relação orgânica": o saber é a própria vida do mestre que continua habitando o aprendiz. Daiane Baú utilizou esse mesmo entendimento, dando o nome de cultura quilombola.

Outro fato que chamou a atenção nas falas de Daiane Baú é que, em seu discurso, ela utiliza muitas perguntas ao relatar algum fato, dado esse que Nêgo Bispo denomina como a relevância da pergunta para contracolonizar o sistema educacional tradicional que valoriza mais as respostas do que a criação do pensamento, algo que

ocorre a partir do questionamento, que ativa a memória e o raciocínio, ao contrário da resposta pronta advinda do sistema educacional colonial.

A escola, a “Sala de Leitura e Resgate Cultural Sementes de Jacinta da Comunidade Quilombola Baú” e a educação como um todo são usadas pela Comunidade Quilombola Baú como instrumento de defesa contra as práticas de violências.

[...] Manu tem 8, Manu tem 8 anos. E aí eu pensei que eu não queria que ela estudasse com outra pessoa, eu queria que ela estudasse comigo, porque eu não queria que ela passasse a mesma coisa que eu. E eu pensei, "Vou me formar, vou dar aula lá no quilombo e vou preparar eles para quando eles saírem de lá, para eles não passarem as mesmas coisas". É, eu acho que não foi uma escolha, assim, porque eu gostava de Pedagogia, porque nunca foi. Foi a escolha porque eu queria isso, eu não queria que Manu chegasse na sala de aula e escutasse ou apanhasse ou passasse qualquer coisa dessas que eu tinha passado. Acho que foi muito, não sei...Assim, hoje eu já fico assim com ela porque ela já passou demais da conta, mas eu ensinei ela a ser assim, sabe? Ser pra frente, faladeira mesmo, porque eu era muito calada, acontecia as coisas e eu não tinha coragem de contar pra ninguém, e eu ensinei ela a ser da forma que ela é hoje, mas às vezes ela passa um pouco do limite (Santos, 2025, p. 159).

Nêgo Bispo reforça que o uso da escrita ou da universidade é comparado ao manejo de um facão. São ferramentas coloniais que devem ser compreendidas para que o povo quilombola possa se defender, transformando a "arma do inimigo" em um escudo de proteção (Santos; Kohan; Pereira Junior, 2025, p. 9). A Comunidade Quilombola Baú tem mostrado as iniquidades contra seu povo, o próprio descumprimento das leis ou a dificuldade que os órgãos municipais enfrentam para o cumprimento da Resolução CNE/CEB nº 8, de 20 de novembro de 2012 e as formas de parcerias que a Comunidade vem buscando para manutenção dos seus modos de criar, festejar e educar.

Conclusão: por uma educação quilombola asseguradora de direitos

A Resolução CNE/CEB nº 8, de 20 de novembro de 2012, completando quase quatorze anos de existência, não tem sido garantida pelos municípios. Inclusive, faz-se necessário um diagnóstico das principais causas para que a política não esteja sendo assegurada pelos municípios, estados e federação. Após o diagnóstico, é fundamental que haja investimentos para a garantia de sua implementação, ouvindo as populações

quilombolas, como pode ser aperfeiçoada a política, a fim de contribuir com bases materiais para manutenção do criar quilombola e do modo de ser quilombola.

O criar quilombola mostra-se como estratégia contra as práticas aniquiladoras das epistemologias das populações quilombolas. Nesse espaço entre aprender, ensinar e produzir juntos, combate-se a cultura do individualismo, reforçando um fazer coletivo, em que todos os membros são beneficiados, pois haverá o compartilhamento e a preservação do conhecimento. A continuidade do quilombo faz-se por meio dessa constante relação entre os seus membros, a circularidade de saberes e seus territórios.

Os incentivos para disseminação dos saberes quilombolas devem ser pautados de forma a garantir o fortalecimento intelectual, bem como a reparação local. O apagamento massivo e a expropriação constante dos saberes quilombolas, sem o devido reconhecimento e a remuneração necessária causam danos nocivos, tornando-se verdadeiros gatilhos de memórias da servidão das populações afro-brasileiras e originárias. A titulação dos territórios quilombolas tem sido apontada como um importante mecanismo que resguarda a continuidade. Titulação Já! Em defesa do modo de criar quilombola.

Referências

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. **Resolução CNE/CEB nº 8, de 20 de novembro de 2012**. Fixa as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 21 nov. 2012, Seção 1, p. 11. Disponível em: <https://www.gov.br/mec/pt-br/cne/normas-classificadas-por-assunto/educacao-quilombola>. Acesso em: 01 dez. 2025.

FERNANDES, Rosani de Fátima. **Educação Escolar Indígena e Educação Escolar Quilombola**: movimentos de luta pelo direito à escola. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 20, n. 3, p. e20250005, 2025.

SANTOS, Amanda Barbosa Veiga dos. **Escrevivências da pesquisadora negra e das mulheres quilombolas associadas à Comissão das Comunidades Quilombolas do Vale do Jequitinhonha - COQUIVALE - e o acesso aos direitos educacionais**. Belo Horizonte: Edição da Autora, 2025.

SANTOS, A. B. dos; KOHAN, W. O.; PEREIRA JUNIOR, G. **Entrevista com Nego Bispo**: “Eu lhe ensinei tudo que eu sabia, mas eu não sabia tudo que eu queria lhe ensinar”. Trans/ Form/Ação, v. 48, n. 1, p. e025053, 2025.

SANTOS, A. B. dos (2019). **Colonização, Quilombos**: modos e significações. Brasília, DF: INCTI/UnB.

SANTOS, Antônio Bispo dos. 2023. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama. 112 p.



A destruição do homem: ensaio crítico contra-colonial sobre masculinidades negras periféricas

Luiz Phelipe do Nascimento Brito

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21136488>

Introdução às caminhadas

Ao longo da vida, fui atravessado por expectativas sociais de masculinidades nas quais muitas vezes não me reconheci. Essas imposições, que em outros momentos me produziram frustração e deslocamento, passaram a revelar também algo maior: a forma como determinados modelos de masculinidade, forjados historicamente em estruturas de poder, atravessam e adoecem muitos homens ao restringirem o acesso às próprias sensibilidades e subjetividades.

A masculinidade nas periferias brasileiras não se constitui a partir de princípios isolados de gênero, mas emerge num campo profundamente atravessado pela colonialidade do poder e do saber, que organiza, hierarquiza e territorializa experiências e corpos de maneira desigual (Quijano, 2000). Em contextos de exclusão estrutural e violência racializada, homens negros vivenciam uma tensão constante entre expectativas sociais de “força” e as marcas históricas de desvalorização, precariedade e vulnerabilidade. Essas experiências não são manifestações individuais de fraqueza ou falha moral, mas sim efeitos de estruturas sociais que reconfiguram subjetividades por meio de relações de poder e invisibilização epistemológica.

A perspectiva decolonial convida a deslocar o centro do conhecimento das tradições eurocêtricas para as experiências encarnadas nos territórios periféricos, reconhecendo que vozes e práticas subalternizadas carregam saberes legítimos capazes de desafiar e ressignificar categorias taxativas. Segundo Fanon (2010), o corpo negro não é apenas um objeto de representação, mas um locus de consciência histórica e experiência vivida, cujas marcas carregam os efeitos de um passado colonial ainda operante no presente. Para Gonzalez (2020), “o saber produzido a partir da matriz eurocêntrica tende a relegar à marginalidade outros modos de conhecer, especialmente

aqueles que emergem das experiências negras e subalternizadas”, evidenciando a necessidade de afirmar epistemologias que se originem da experiência periférica.

A colonialidade do saber e do poder, portanto, não apenas molda as representações sociais dos corpos periféricos, mas influencia diretamente as formas como as masculinidades são imaginadas e vividas. A ideia de “força” enquanto atributo de masculinidade hegemônico — centrada em dominação, contenção emocional e negligência afetiva — encontra eco em contextos onde a violência estrutural e a ausência de redes de cuidado naturalizam padrões de comportamento que se tornam tanto estratégias de sobrevivência quanto reproduções de opressão. No entanto, quando compreendemos a masculinidade a partir de uma lógica decolonial, torna-se possível deslocar a noção de força para uma dimensão que articula responsabilidade, cuidado e sensibilidade crítica. Como aponta Antônio Bispo dos Santos, os povos contra-colonizadores não apenas resistem ao sistema colonial, mas sustentam e recriam modos próprios de existir e se relacionar com o mundo. Nessa perspectiva, pensar masculinidades a partir de uma ética decolonial implica reconhecer formas de força que se expressam no cuidado, na coletividade e na preservação da vida.

Hooks (2004) propõe que a verdadeira transformação das masculinidades envolve o reconhecimento de que a força não deve ser sinônimo de dominação, mas sim vinculada à capacidade de amar, cuidar e responsabilizar-se pelo próprio sofrimento e pelo sofrimento alheio. Essa leitura altera radicalmente a forma como se entende masculinidade nas periferias: não como uma adaptação acrítica às normas patriarcais, mas como um campo de disputa e reinvenção em contextos de desigualdade. A periferia, então, surge não apenas como espaço de carências estruturais, mas também como lugar de invenção de práticas éticas e criativas de existência.

No Brasil, a experiência periférica negra é produzida por processos interseccionais de opressão racial, econômica e espacial que não podem ser analisados isoladamente. Costa Lima (1998) ressalta que a violência racializada configura modos específicos de socialização, que atravessam os cotidianos de bairros marginalizados. Assim, a masculinidade periférica negra não pode ser entendida sem considerar a história colonial, a precariedade material e as formas de resistência que emergem dessas condições, favorecendo a produção de subjetividade. A partir dessa perspectiva, o corpo não é apenas um suporte biológico, mas um campo de memória, disputa e criação de sentido — um local de escrivência, para além da mera representação social.

Ao trazer a periferia para o centro da análise, este ensaio propõe uma articulação entre teoria e experiência, evitando a armadilha de um discurso puramente abstrato. A relação entre o “eu” e o “outro” deve ser pensada como uma Poética da Relação, na qual a diferença não é um traço a ser assimilado ou dissolvido, mas uma potência que produz sentido no encontro e na coexistência (Glissant, 1997). Aplicada aos estudos sobre masculinidade, essa perspectiva nos convida a afirmar que diferentes maneiras de ocupar posições de afirmação de masculinidade — especialmente aquelas que emergem em contextos periféricos — não são anomalias, mas expressões legítimas de modos de existência que desafiam modelos hegemônicos. Essa compreensão está em consonância com pesquisas latino-americanas recentes que destacam a historicidade e pluralidade das masculinidades, mostrando como elas se articulam em relações específicas de raça, classe e poder, para além de uma lógica única de dominação (Vigoya, 2018).

Assim, este ensaio busca deslocar as categorias normativas usuais que definem masculino e forte, reivindicando uma visão que articule força e sensibilidade, responsabilidade afetiva e crítica histórica. A escrita aqui se propõe como gesto ético e político, que alia sagacidade analítica e atenção humana às dores e potências daqueles corpos atravessados pela colonialidade. Ao reconhecer a experiência periférica como forma de conhecimento, queremos não apenas descrever realidades dolorosas, mas também visualizar possibilidades emancipatórias, nos interstícios entre resistência, cuidado e autotransformação.

Portanto, é necessário entender a masculinidade não como um constructo monolítico tornado universal por discursos hegemônicos, mas como um campo de tensão em que diferentes histórias de violência, resistência e inventividade se encontram e se definem mutuamente. Este ensaio se situa, assim, na confluência entre crítica teórica e experiência encarnada, propondo um deslocamento epistemológico que legitime saberes periféricos e interroge as formas como a colonialidade continua a moldar os modos de existir e sentir dos homens negros na periferia brasileira.

Decolonialidade e masculinidades

A compreensão da masculinidade negra nas periferias brasileiras exige deslocar o olhar para a colonialidade do poder e do saber, conceito central para entender como estruturas históricas e epistemológicas moldam experiências de gênero e corpo. Segundo Quijano (2005), “a colonialidade do poder não se limita à dominação política e

econômica, mas permeia as formas de produção de conhecimento, classificando, hierarquizando e controlando os corpos e identidades”. Dessa forma, o que muitas vezes é interpretado como “fraqueza” ou “falha moral” nos homens negros é, na verdade, uma consequência direta das relações estruturais de subalternidade e racismo sistêmico que atravessam a sociedade brasileira.

O corpo negro é simultaneamente locus de opressão e de consciência histórica: marcado pelo colonialismo, ele carrega experiências que vão além da percepção individual, sendo continuamente reconfigurado por processos sociais e simbólicos que naturalizam a exclusão e a precariedade. Assim, a masculinidade periférica negra não pode ser compreendida apenas como um constructo individual; ela é atravessada por forças históricas, políticas e culturais que impõem limites e moldam comportamentos. Nesse sentido, Fanon (2010) sugere que o corpo negro não é apenas um receptáculo da opressão, mas também um agente de resistência simbólica. As experiências de dor, estigmatização e marginalização produzem uma consciência crítica que pode orientar práticas de cuidado, solidariedade e reconstrução identitária. Assim, a masculinidade periférica negra se configura como uma tensão dinâmica entre vulnerabilidade e afirmação, entre o peso histórico da subordinação e a capacidade de criar formas próprias de existir no mundo.

A construção do gênero, por sua vez, não é homogênea nem universal. De fato, Oyèrónké Oyewùmí (1997, p. 44) alerta que o conceito de gênero é um artefato social fortemente eurocêntrico, o que implica cautela ao aplicá-lo a contextos africanos ou afrodescendentes, onde as relações de poder e identidade se organizam de maneira distinta. Nesse sentido, quando aplicado à realidade periférica brasileira, esse deslocamento teórico permite perceber que os modos socialmente legitimados de habitar as masculinidades e feminilidades não são neutros; pelo contrário, emergem de uma história colonial que impõe hierarquias raciais, sociais e epistemológicas.

Sueli Carneiro (2000) argumenta que os saberes produzidos nos corpos negros e periféricos são frequentemente relegados à marginalidade, invisibilizados por um sistema de conhecimento que privilegia perspectivas brancas e urbanas. Paralelamente, Achille Mbembe (1998) discute como a necropolítica contemporânea define quem pode viver ou morrer socialmente, reforçando que homens negros em territórios periféricos carregam sobre si a marca de uma exposição estrutural à violência, que influencia diretamente a forma como a masculinidade é experimentada e percebida.

Dessa forma, a masculinidade periférica negra não pode ser reduzida a estereótipos simplistas de força ou agressividade. Pelo contrário, ela deve ser analisada como campo de tensão entre opressão histórica e estratégias de resistência, onde os homens constroem sentidos próprios de cuidado, responsabilidade e afetividade, mesmo em contextos de extrema precariedade.

Masculinidades quebradas e suas quebradas

A experiência da masculinidade negra nas periferias brasileiras é atravessada por violência estrutural, racismo e precariedade social, mas também por estratégias de resistência e produção de sentido. Como observa Costa Lima (1998, p. 45), a violência racializada não é um fenômeno individual, mas sim um componente estruturante que molda os modos de viver e a produção da subjetividade desta masculinidade em contextos periféricos. A masculinidade, portanto, não é neutra nem universal; ela se constrói em diálogo com experiências históricas, culturais, territoriais e subjetivas.

Autores contemporâneos e periféricos ampliam essa compreensão ao trazer a voz direta das periferias. Para Sérgio Vaz (2010), a poesia periférica revela uma masculinidade em constante negociação: homens que aprendem a ser fortes para sobreviver, mas que também constroem modos de cuidado e afeto nos pequenos gestos do cotidiano. De forma semelhante, Conceição Evaristo (2018) nos lembra que escrever a própria vivência é uma forma de resistência e afirmação do sujeito, onde a experiência do corpo negro se torna um vetor de conhecimento e de ética para si e para a comunidade.

A literatura também funciona como ferramenta crítica para entender a masculinidade na periferia. Em *Cidade de Deus*, Paulo Lins (1997) apresenta homens jovens que são constantemente desafiados a reproduzir a violência como forma de afirmação da masculinidade, ao mesmo tempo em que a narrativa revela pequenas formas de cuidado, amizade e solidariedade que escapam ao olhar hegemônico. De modo análogo, Carolina Maria de Jesus (1960), em *Quarto de Despejo*, descreve vidas periféricas atravessadas por fome, medo e resistência, mostrando como as condições sociais moldam o corpo e a identidade masculina, mas sem apagar sua humanidade.

A memória histórica também é um elemento crucial. Beatriz Nascimento (1985) ressalta que compreender o passado negro no Brasil é fundamental para perceber como

homens e mulheres periféricos constroem estratégias de sobrevivência, solidariedade e afirmação identitária frente a um sistema que historicamente os marginaliza. A masculinidade periférica negra, portanto, deve ser lida como campo de tensão entre vulnerabilidade e resistência, entre imposições externas e experiências de autonomia, cuidado e criatividade.

Finalmente, a crítica decolonial indica que masculinidade não é apenas questão individual ou comportamental, mas também política e social. Gonzalez (2020) reforça que saberes afro-brasileiros, construídos nas margens da sociedade, oferecem instrumentos epistemológicos para compreender e transformar a experiência masculina, valorizando práticas de cuidado, mesmo em contextos de precariedade.

Escritas vividas de corpos subalternos

O reconhecimento da epistemologia periférica é um passo fundamental para compreender masculinidades negras e os modos de vida das periferias brasileiras. Gonzalez (2020, p. 45) afirma que os saberes produzidos a partir das experiências afro-brasileiras são frequentemente marginalizados pelo sistema acadêmico e cultural hegemônico, que privilegia perspectivas eurocêntricas. Nesse sentido, a epistemologia moderna, apesar de oferecer ferramentas teóricas, muitas vezes ignora ou desconsidera as formas de conhecimento situadas e coletivas das periferias, reproduzindo hierarquias epistemológicas que naturalizam a exclusão. Reconhecer essas epistemologias subalternas é, portanto, um ato político e de resistência, que valoriza experiências historicamente silenciadas e legitima formas de conhecimento emergentes da vivência e do território, abrindo espaço para diálogos que questionam a universalidade e supremacia do saber hegemônico.

A escrita e a memória desempenham papel central nesse processo. Para Conceição Evaristo (2018), permite que corpos subalternizados, sobretudo negros e periféricos, construam narrativas que dialogam com a história, a identidade e a resistência, constituindo não apenas instrumentos para compreender o mundo de forma própria, mas também práticas de elaboração sensível da experiência, capazes de ampliar as possibilidades de existência e relação para sujeitos historicamente atravessados pelo silenciamento de suas subjetividades. Além disso, ao registrar memórias e vivências periféricas, a escrita atua como mecanismo de preservação histórica, resistência cultural e elaboração sensível das experiências vividas, permitindo que trajetórias silenciadas

sejam reconhecidas e incorporadas à narrativa social mais ampla. A chamada escrevivência possibilita que corpos subalternizados, sobretudo negros e periféricos, construam narrativas que dialogam com a história, a identidade e a resistência, produzindo também caminhos de sensibilização, reconhecimento de si e elaboração das subjetividades, sem depender da validação das epistemologias hegemônicas.

Do ponto de vista histórico e estrutural, Sueli Carneiro (2000) reforça que o silenciamento de saberes negros é uma dimensão do racismo estrutural, que não apenas impede a circulação desses conhecimentos, mas também define o que é considerado legítimo ou científico. Assim, a periferia e os corpos negros não apenas resistem às imposições do saber dominante, mas produzem saberes alternativos que questionam categorias universais e estabelecidas, como gênero, poder e família, que são construídos a partir de uma produção subjetiva que é atravessada por esses marcadores.

Em consonância com essa perspectiva, Glissant (1999) propõe a noção de poética da relação, onde a pluralidade de modos de existir é reconhecida e valorizada. Para os contextos periféricos brasileiros, essa ideia reforça que não há uma forma única de masculinidade ou de produção de conhecimento; ao contrário, a diversidade de práticas, narrativas e experiências é o que sustenta a resistência epistemológica.

Portanto, ao integrar literatura periférica, poesia e escrevivência ao debate sobre masculinidade e colonialidade, evidencia-se que os saberes emergentes da periferia não apenas complementam a teoria acadêmica, mas desafiam suas premissas hegemônicas, abrindo espaço para uma reflexão crítica sobre a construção de identidades, corpos e relações sociais. Esse gesto epistemológico não é neutro: ele atua como intervenção política e cultural, reconhecendo saberes produzidos nas periferias como formas legítimas de conhecimento crítico e resistência social (Rocha, 2025).

Esperançar renovos ao destruído

Este ensaio não é apenas um olhar crítico sobre a masculinidade — é um grito. Cada corpo, cada história, cada território periférico nos mostra que força sem sensibilidade oprime, que sensibilidade sem força se perde no silêncio, e que esses atravessamentos históricos, raciais e sociais adoecem e destroem muitos homens — e a mim mesmo. A pressão de viver à sombra de padrões impossíveis, de reproduzir violência ou esconder emoções, corrói corpos, mentes e almas.

As masculinidades dissidentes se manifestam nos gestos mais simples: no cuidado com os outros, na solidariedade silenciosa, na ética que atravessa cada escolha. Mas essas possibilidades não surgem sem luta. É preciso coragem para reconhecer a própria dor, para enfrentar padrões que aprisionam e adoecem, para transformar sofrimento em resistência. É possível ser forte sem perder humanidade, ser esta figura, sem reproduzir violência, existir sem se submeter à lógica da dominação. A poesia da periferia, a escrita, a memória viva de cada experiência são armas e mapas que nos mostram caminhos de sobrevivência, afeto e potência.

Não se trata de idealizar sujeitos ou produzir novos modelos normativos de masculinidade. Trata-se de afirmar a possibilidade de existências masculinas mais completas, sensíveis, éticas e potentes. Isso exige romper com estruturas que adoecem, escutar o próprio corpo e a própria subjetividade e aprender com aquilo que foi historicamente negado, silenciado ou considerado incompatível com o masculino.

A destruição do homem hegemônico não anuncia um vazio, mas a abertura para outras formas de existir. Formas que acolhem o cuidado, a vulnerabilidade, o afeto e a responsabilidade como expressões de força, e não de fragilidade. Formas que aprendem com a periferia, com os corpos negros, com as memórias ancestrais e com as histórias que resistiram aos projetos coloniais de silenciamento. Nessa perspectiva, existir com humanidade torna-se um ato de resistência, uma prática de cura e uma possibilidade de reencantar a vida.

Por isso, encerro este ensaio com uma poesia de minha autoria, atravessada pelas reflexões aqui apresentadas e pelas experiências que mobilizam minha trajetória pessoal e profissional.

O HOMEM NÃO EXISTE

*um corpo despindo a própria história.
não procura herança,
só solta o peso,
o ferro antigo que aprendia a fingir força.
há um nome escorrendo da pele,
um título que cai duro no chão
como dente podre,
como metal cansado.
há algo se desfazendo
na linha entre o peito e o silêncio:
um gesto que era pedra
agora vira água,
e a água não guarda fronteira.
ninguém anuncia a queda,
ela acontece.
ninguém celebra o fim,
mas o fim respira fundo.*

*devagar,
como quem encontra espaço entre ruínas.
não há glória aqui.
nem piedade.
só o brilho de um contorno que se rompe.
e desse estilhaço,
dessa poeira que antes era forma,
surge o rastro de outra coisa,
algo antes do nome,
antes da ordem,
antes do corpo aprender a endurecer.
não é renascimento.
não é vitória.
é só o instante raro
em que o que restou
se permite existir
sem o peso de ser homem.*

*e basta.
por agora,
basta.*

(Brito, 2026, própria autoria).

Referências

- BRITO, L. P. N. **O Homem Não Existe**. Manuscrito não publicado. [S.l.], 2026
- CARNEIRO, S. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Pallas, 2000.
- COSTA LIMA, L. **Violência e racismo**. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- EVARISTO, C. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Nelson Piletti. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- GLISSANT, É. **Poética da relação**. Tradução de Patrícia Galvão. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HOOKS, b. **O desejo de mudança: masculinidade e amor**. Tradução de Thiago R. Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- JESUS, C. M. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. São Paulo: Global, 1960.
- LINDS, P. **Cidade de Deus**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.
- MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Tradução de Luciano Barros. São Paulo: N-1 Edições, 1998.
- NASCIMENTO, B. **O negro no Brasil: histórias e memórias**. Rio de Janeiro: Pallas, 1985.
- OYEWÙMÍ, O. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- QUIJANO, A. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". *In*: **Colonialidade e modernidade/racionalidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p. 83–122.
- ROCHA, M. S. Epistemologia periférica de libertação: Racionais MC's e a cultura de luta antirracista nas periferias brasileiras. **Revista Estudos Anarquistas e Decoloniais**,

v. 5, n. 2, 2025. DOI:10.59488/32. Disponível em:
<https://revistas.ufrj.br/index.php/read/article/view/69105?>. Acesso em: 01 abr. 2026.

SANTOS, A. B. **A Terra Dá, A Terra Quer**. São Paulo: Ubu Editora; Piseagrama, 2023.

VAZ, S. **Vozes da Periferia**. São Paulo: Letramento, 2010.

VIGOYA, M. V. **As cores da masculinidade**: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

Raízes que brilham: tecendo caminhos entre a educação decolonial e a saúde mental no território

Camila Beatriz Pompeu de Miranda

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21136561>

Introdução: o chão de onde falo

Este trabalho nasce da articulação entre a atuação prática no campo da Atenção Primária à Saúde, os pressupostos da educação popular e a busca por uma Psicologia que faça sentido real nos territórios periféricos da região central do Rio de Janeiro. Reconhece-se que as subjetividades humanas não são instâncias isoladas, mas processos profundamente atravessados pela história, pelas disputas sociais e pelas marcas persistentes da colonialidade. Partindo da premissa de que a colonização não se encerrou com os marcos jurídicos de independência, mas permanece produzindo efeitos concretos nas condições de vida, nos processos de subjetivação e nas formas de sofrimento vividas por populações historicamente marginalizadas, este artigo objetiva analisar os pilares de uma educação decolonial tecida em consonância com práticas de cuidado em saúde mental infantojuvenil.

A materialização dessas reflexões críticas deu-se por meio do desenho do projeto "Raízes que Brilham", desenvolvido em parceria com uma Unidade Básica de Saúde (UBS) situada na região central do Rio de Janeiro. A iniciativa foi idealizada e estruturada pela autora durante o exercício de suas atribuições como Agente Comunitária de Saúde (ACS), encontrando amparo técnico e institucional, junto da enfermeira de referência da equipe e de duas outras Agentes Comunitárias de Saúde. Essa articulação multiprofissional buscou impulsionar ações integradas de promoção da saúde mental infantil, amparando-se nos referenciais da educação popular e no fortalecimento dos vínculos comunitários e familiares. O projeto teve como foco um território marcado por uma ocupação residencial urbana caracterizada por severa vulnerabilidade socioeconômica, habitada por um contingente expressivo de crianças negras e indígenas, além da presença de famílias imigrantes no território. Por razões

éticas e em respeito à confidencialidade dos participantes, o território em questão e os sujeitos envolvidos não serão identificados nominalmente ao longo deste relato.

A presença dessas infâncias plurais orientou a escolha ética por uma modalidade de intervenção em saúde mental que recusa o reducionismo biomédico e a tendência contemporânea de patologização e medicalização da pobreza. Em vez de centralizar a assistência no diagnóstico nosológico ou no enquadramento de disfunções individuais, o projeto voltou-se para as condições concretas de existência das crianças, apostando na abertura de espaços coletivos de escuta qualificada, na afirmação positiva da identidade racial e cultural e no despertar do autoconhecimento compartilhado como estratégias contracoloniais de produção de saúde.

A herança colonial: o olhar que apaga e o saber que silencia

O saber ocidentalizado e hegemônico que alicerça as grandes instituições formadoras e os serviços de saúde e educação na modernidade é estruturado a partir de dois eixos centrais de exclusão e violência simbólica: o racismo e o sexismo epistêmico. Como nos adverte Enrique Dussel, antes da consolidação do célebre enunciado cartesiano "penso, logo existo", operou-se geopoliticamente o violento "conquisto, logo existo". A fundação do conhecimento moderno e científico não possui neutralidade; ela substitui a centralidade do Deus medieval pelo "Eu" europeu, imperial, branco e masculino, que passa a reivindicar para si a prerrogativa totalitária de enunciar a verdade a partir de uma localização abstrata, simulando ocupar o lugar daquilo que se convencionou denominar como os "olhos de Deus".

Nesse sentido, Ramón Grosfoguel aprofunda essa crítica essencial ao demonstrar que a suposta universalidade do conhecimento científico ocidentalizado está intrinsecamente amarrada à centralidade do "Eu" cartesiano como fundamento absoluto e inquestionável da verdade:

“A nova fundação do conhecimento produzida pelo cartesianismo não é mais o Deus cristão, mas o novo ‘Eu’. Embora Descartes nunca tenha definido quem é esse ‘Eu’, está claro em sua filosofia que o ‘Eu’ substitui Deus como a nova fundação do conhecimento (...), sendo entendido da mesma forma que a ‘neutralidade’ é equivalente à visão do ‘olho de Deus’” (Grosfoguel, 2016, p. 28).

Ao impor o padrão eurocêntrico como a única via de racionalidade válida, o projeto da modernidade colonial opera o epistemicídio. Conforme formulado por Sueli

Carneiro (2005), o epistemicídio consiste em um processo contínuo de negação da alteridade e de destituição da condição de sujeitos de conhecimento daqueles que pertencem a grupos historicamente oprimidos. O racismo epistêmico deslegitima, inferioriza e extingue sistematicamente as produções intelectuais, as cosmovisões e os saberes populares, ancestrais, indígenas e afrodiaspóricos, consolidando uma hegemonia que impede esses sujeitos de se reconhecerem como produtores de saberes válidos. No cenário nacional, esse mecanismo de aniquilação simbólica desdobra-se também naquilo que Wallace de Moraes conceitua como historicídio:

“Trata-se do historicídio. Essa categoria busca apontar que as histórias revolucionárias, insubmissas, insurgentes de negros, indígenas e anarquistas são apagadas, negligenciadas, invisibilizadas da História” (Moraes, 2020).

No cotidiano das instituições que permeiam as periferias, como as escolas e as Clínicas da Família, esses processos de apagamento e silenciamento tornam-se crônicos. A burocracia institucional frequentemente deslegitima as práticas tradicionais de cuidado e das trajetórias comunitárias de resistência. Observa-se uma persistente negação da beleza, da potência e da memória das narrativas periféricas, com impactos severos sobre a saúde mental e a autoimagem das crianças. Quando as referências estéticas e culturais negras e indígenas são invisibilizadas no ambiente escolar, ou quando os serviços de saúde falham em oferecer uma escuta sensível às singularidades territoriais, as crianças enfrentam dificuldades de pertencimento e reconhecimento positivo de si, gerando sofrimento ético-político e introjeção das violências coloniais.

Inspirações que alimentam a luta: Mãe Hilda e o movimento zapatista

A edificação de práticas destinadas a combater a colonialidade e diminuir o sofrimento psíquico infantojuvenil requer a sustentação teórica e metodológica em experiências históricas que converteram a produção de conhecimento em atos de libertação política e subjetiva. A Escola Mãe Hilda Jitolu, fundada no bairro da Liberdade, em Salvador, configura-se como um marco basilar nesta trajetória. Sediada no espaço sagrado e comunitário de um terreiro de Candomblé e vinculada ao bloco afro Ilê Aiyê, a escola antecipou e materializou as diretrizes de valorização histórica e cultural afrodiaspórica. Sua proposta pedagógica estrutura-se por meio do afeto, da valorização estética e da reconstrução da dignidade de crianças negras. Mãe Hilda Jitolu

compreendia que, para que uma criança submetida ao racismo estrutural possa aprender e se desenvolver de forma saudável, ela necessita, de forma precedente, amar a si mesma e reconhecer a potência de suas raízes ancestrais.

De maneira correlata, a experiência do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) em Chiapas, no México, oferece elementos teóricos para pensarmos os processos de autonomia e cuidado. A aproximação deste relato com a experiência zapatista não se deu pela reprodução mecânica de suas práticas organizativas ou de suas estruturas políticas específicas, mas sim pela apropriação de sua premissa fundamental: a de que a educação e as tecnologias de cuidado devem nascer das necessidades concretas e vivas do território. Assim como o sistema educativo autônomo zapatista (chanel) recusa os modelos universais impostos pelo Estado e se edifica a partir da realidade material e cosmológica das comunidades indígenas, o projeto "Raízes que Brilham" buscou valorizar os saberes produzidos no cotidiano do território. Em vez de adotar pacotes interventivos prontos ou cartilhas psicopedagógicas descontextualizadas, o planejamento pautou-se na escuta atenta das crianças, na colheita de suas memórias familiares e no mapeamento dos desafios psicossociais observados pela equipe de saúde da família.

A articulação com esses dois horizontes reside na compreensão de que a saúde mental infantojuvenil na Atenção Primária não pode ser apartada das dimensões comunitária, política e territorial. Assim como no zapatismo a soberania comunitária é indissociável da existência física e cultural dos povos, e, na pedagogia de Mãe Hilda, a valorização da identidade negra constitui o esteio para a afirmação subjetiva. O projeto aqui relatado assume que o bem-viver e o pertencimento cultural são determinantes sociais de saúde. O cuidado decolonial se faz, portanto, ao reconhecer a comunidade não apenas como destinatária passiva de ações de saúde, mas como produtora de conhecimentos essenciais para a sustentação da vida.

Metodologia e vivência do projeto “raízes que brilham”

A proposta do projeto surgiu a partir da observação recorrente de questões relacionadas à autoestima e ao pertencimento entre crianças acompanhadas pela equipe de saúde. Durante visitas domiciliares, atividades coletivas e interlocuções com instituições escolares do território, observavam-se manifestações de insegurança em relação à própria imagem, baixa autoestima, dificuldades de pertencimento, dificuldades

escolares e sentimentos de desvalorização. Esses aspectos evidenciaram a necessidade de uma intervenção voltada ao fortalecimento identitário e à promoção da saúde mental no território. O público participante foi composto por 13 crianças, sendo 9 meninas e 4 meninos. Entre elas, três se identificavam como indígenas e dez como negras, composição que dialoga diretamente com os objetivos de fortalecimento identitário e valorização étnico-racial propostos pela intervenção.

O projeto buscou transformar os referenciais teóricos discutidos neste trabalho em ações concretas de promoção da saúde mental no território. A iniciativa foi desenhada originalmente como uma intervenção longitudinal estruturada em um ciclo anual de encontros mensais direcionados às crianças residentes na ocupação acompanhada. Compreendida metodologicamente como um processo contínuo de cuidado, a proposta pressupõe que o manejo do sofrimento psíquico e a consolidação de referências identitárias positivas exigem a regularidade temporal para o fortalecimento de vínculos intersubjetivos. Embora o artigo concentre sua análise na experiência do encontro inaugural, optou-se por apresentar o desenho completo do projeto por compreender que ele expressa a lógica metodológica e os objetivos que orientaram sua construção. A tabela abaixo sintetiza o desenho metodológico integral planejado para os 12 meses do ciclo, explicitando os temas, os disparadores lúdico-pedagógicos e a fundamentação teórica de saúde mental decolonial que ampara cada etapa.

Mês	Tema do Encontro	Ferramentas e Disparadores	Articulação Teórica & Saúde Mental Decolonial
Agosto	Quem sou eu e de onde venho	Dinâmica do espelho, relatos autobiográficos e colagens com materiais diversos.	Enfrentamento à violência simbólica; fortalecimento da autoimagem e afirmação subjetiva no território.
Setembro	Emoções e Sentimentos	Uso mediador da obra O Monstro das Cores e dinâmica dos "potes das emoções".	Alfabetização emocional e externalização de afetos tensionados pela vulnerabilidade social.

Outubro	Cuidando do Corpo e da Mente	Atividade "O corpo fala" em papel pardo em escala real, música e expressão corporal.	Atenuação de processos de somatização; descolonização de corpos submetidos a contextos de hipervigilância.
Novembro	Orgulho da minha cor e das minhas raízes	Contação da história Menina Bonita do Laço de Fita e confecção de bonecos diversos.	Desconstrução do racismo estrutural internalizado; positivação da identidade étnico-racial.
Dezembro	Família, afetos e lembranças	Oralidade comunitária ("Minha avó contava") e confecção de caixas da memória.	Valorização da transmissão oral e da ancestralidade como tecnologias de suporte psicossocial.
Janeiro	Brincadeiras do passado e do presente	Oficina intergeracional de construção de brinquedos com materiais recicláveis.	Resgate de tecnologias populares de lazer e fomento à autonomia criativa não mercantilizada.
Fevereiro	Sonhos e planos para o futuro	Construção coletiva de um painel visual de desejos e aspirações futuras.	Descolonização do imaginário; direito à postulação de futuro para sujeitos confinados à sobrevivência imediata.
Março	Cuidado com o outro e empatia	Dramatizações teatrais de conflitos cotidianos e rodas de resolução de problemas.	Fortalecimento dos laços de solidariedade orgânica; tessitura dos territórios do comum.
Abril	Meu território, minha casa, meu lugar	Confecção coletiva de cartografia social e mapas afetivos da ocupação urbana.	Apropriação política do espaço habitado; identificação geográfica de locais de refúgio e de risco.

Maio	Animais e natureza como parte da gente	Contação de mitos cosmogônicos indígenas e africanos; confecção de máscaras simbólicas.	Reconexão ecológica e superação da fratura eurocêntrica que isola a subjetividade humana do meio natural.
Junho	Histórias emocionantes	Teatro de fantoches autoral construído pelas crianças focado na livre expressão imagética.	Sublimação estética e elaboração de vivências complexas através da atividade lúdica.
Julho	Celebração do Brilho e Continuidade	Exposição coletiva das produções e escrita de cartas destinadas ao próprio futuro.	Consolidação da memória coletiva da intervenção; rito de passagem e fechamento do ciclo.

Torna-se importante salientar que a execução do projeto enfrentou a realidade de um território complexo, distanciando-se de visões idealizadas sobre o fazer comunitário. A implementação das oficinas encontrou barreiras estruturais significativas decorrentes das múltiplas vulnerabilidades sociais que caracterizam a ocupação. A precariedade extrema das condições de habitabilidade marcada por moradias improvisadas, esgoto correndo a céu aberto e banheiros de uso compartilhado, aliada a quadros crônicos de insegurança alimentar, impunha uma urgência material que tensionava a sustentação de espaços de cunho expressivo ou reflexivo.

Ademais, a equipe de saúde da família deparou-se com desafios concernentes à adesão das famílias e à regularidade da participação das crianças. O cotidiano da comunidade era perpassado pelas restrições de mobilidade urbana provocadas pela violência armada, eventos que inviabilizavam a realização das atividades em diversas ocasiões e comprometiam a regularidade mensal pretendida. No tecido social local, identificou-se ainda a fragilização de vários núcleos familiares, com forte incidência de maternidade na adolescência, sofrimento psíquico grave em adultos cuidadores e situações decorrentes do uso problemático de substâncias psicoativas por parte de alguns responsáveis. Esses fatores reverberavam diretamente na dinâmica escolar: embora formalmente matriculadas na rede pública, muitas crianças apresentavam um histórico de infrequência e faltas sistemáticas, o que levava a instituição escolar a acionar rotineiramente a Unidade Básica de Saúde para a pactuação de estratégias de monitoramento e busca ativa.

Diante dessas contingências, delineia-se uma especificidade deste relato de experiência: a autora participou presencialmente e coordenou de forma direta a implementação do encontro inaugural do projeto, ocorrido em agosto de 2025. Os encontros subsequentes, embora detalhados no plano metodológico que guia a equipe, foram legados à sustentação e condução autônoma dos demais profissionais da Unidade Básica de Saúde, devido ao afastamento compulsório da autora de suas atividades em campo decorrente de um acidente de trabalho. Por conseguinte, a análise dos efeitos subjetivos colhidos concentra-se na experiência deste encontro inaugural, o qual operou como o marco de fundação e a base para a continuidade do projeto no território.

Análise da experiência: o encontro inaugural e a memória visual

A primeira reunião, intitulada "Quem sou eu e de onde venho", realizada em agosto de 2025, evidenciou a potência da clínica decolonial na Atenção Primária desde os seus momentos iniciais. Ao serem convidadas a se olharem de forma mútua e a enunciarem seus próprios nomes dentro de uma roda horizontalizada, as crianças apresentaram diferentes formas de participação, alternando momentos de timidez, curiosidade, brincadeiras e compartilhamento de experiências. Durante as atividades, observou-se que poucas crianças verbalizavam espontaneamente características positivas sobre si mesmas, o que reforçou a pertinência da proposta de fortalecimento identitário. Em uma das situações observadas, uma criança demonstrou resistência inicial à atividade por manifestar insatisfação com a própria aparência, aspecto que ilustra os desafios relacionados à autoestima identificados previamente pela equipe de saúde. Emergiram narrativas sobre suas composições domiciliares, referências a pessoas afetivamente significativas e gostos cotidianos. O uso do espelho como disparador subjetivo mostrou-se central: em um contexto no qual a autoimagem dessas infâncias é cotidianamente bombardeada por negações raciais, o ato de sustentar o próprio reflexo sob uma ótica de acolhimento gerou reposicionamentos visíveis.

Nas atividades de colagem, as crianças empenharam-se na produção de autorretratos utilizando cores, texturas e formas de maneira livre. O objetivo central da tarefa não residia na possibilidade de exteriorizar imagens de si mediadas por desejos, heranças culturais e afetos. Ao compartilharem as obras finais, traços de personalidade e marcas identitárias que costumeiramente não encontram canais de escoamento começaram a ser verbalizados pelas crianças.

Com o propósito de registrar esse processo e documentar a materialidade da experiência, foram preservados registros visuais do momento inaugural. As imagens ajudam a documentar a experiência relatada e a preservar a memória das atividades desenvolvidas:

Figura 1 – Primeiro encontro do projeto Raízes que Brilham



Legenda: Encontro inaugural do projeto realizado em parceria com a Unidade Básica de Saúde. A atividade reuniu crianças do território em uma roda de conversa voltada ao fortalecimento da autoestima, da identidade e dos vínculos comunitários.
Fonte: Acervo da autora (2025).

Figura 2 – Material de divulgação do projeto



Legenda: Cartaz utilizado para divulgação, mobilização e engajamento das crianças e famílias residentes no território da ocupação urbana.
Fonte: Acervo da autora (2025).

A presença dessas imagens cumpre a função de registrar o contexto do serviço de saúde, oferecendo elementos visuais que testemunham o início da ocupação cultural e do cuidado em saúde mental coletiva na comunidade, servindo como registro histórico da tecnologia social transferida para a equipe de saúde da unidade.

Articulação crítica: a psicologia da descolonização no SUS

A atuação de trabalhadoras da saúde enquanto educadoras populares e articuladoras do cuidado decolonial demonstra que a atenção psicossocial necessita romper com os limites assépticos dos consultórios tradicionais e das práticas clássicas de cunho estritamente individualizante. Em territórios marcados por vulnerabilidades socioeconômicas agudas e pelo racismo estrutural, a prevenção do sofrimento psíquico e a promoção da saúde mental acontecem no cotidiano das relações comunitárias, das visitas domiciliares, das ações coletivas e dos espaços de convivência construídos entre profissionais e moradores. Isso ocorre por meio da criação de espaços institucionais que

validem o direito à voz, à dignidade existencial e à reconfiguração das redes de apoio solidário desde a infância.

O projeto "Raízes que Brilham" evidencia que o cuidado em saúde mental não precisa aguardar a implantação de programas verticalizados ou a chegada de especialistas externos para se efetivar. A experiência relatada demonstrou que questões relacionadas à autoestima, ao pertencimento e à identidade podem emergir em espaços coletivos de escuta e expressão, permitindo que crianças frequentemente atravessadas por processos de desvalorização encontrem novas formas de reconhecimento de si e de suas histórias. Quando uma criança consegue olhar para sua história e para suas características raciais com orgulho e dignidade, opera-se uma quebra na lógica de desumanização imposta pelos eixos da colonialidade. Esse processo de fortalecimento subjetivo assume contornos nitidamente políticos, na medida em que disputa os sentidos de vida, de cidadania e de direito à saúde no âmbito da saúde coletiva.

Considerações finais: a colheita e o horizonte

A Psicologia da Descolonização, para manter o compromisso ético com as suas bases, não pode permanecer restrita ao campo teórico ou em práticas acadêmicas distantes das realidades sociais. Ela demanda a habitação do território: a rua, a ocupação, a roda e o cotidiano vivo das comunidades. A experiência coletada no projeto "Raízes que Brilham" demonstra de forma empírica que a saúde mental está ligada à dignidade cultural, ao resgate das memórias locais e ao direito de existir plenamente com uma história própria.

Reconhecer, valorizar e sustentar essas trajetórias em territórios vulnerabilizados constitui uma práxis de enfrentamento ao epistemicídio e ao historicídio que lucram com o apagamento dos sujeitos marginalizados. A experiência também evidencia o potencial da Atenção Primária à Saúde como espaço privilegiado para o desenvolvimento de estratégias comunitárias de promoção da saúde mental infantil, especialmente em territórios marcados por desigualdades sociais e processos históricos de exclusão. Espera-se que as vivências e o arcabouço metodológico gerados neste projeto sirvam como referências para outras práticas na rede básica, impulsionando ações autônomas e fortalecendo iniciativas territorializadas de cuidado, pertencimento e promoção da saúde mental.

Referências

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.

ANTUNES, Joelma Cristina de Lima. Os cadernos de educação do Ilê Aiyê: o ensino da história e cultura afro-brasileira, entre práticas e princípios. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 30., 2019, Recife. **Anais...** Recife: ANPUH Brasil, 2019.

MORAES, W.; MOREL, A. P. Educação zapatista: cosmopolítica e autonomia. Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UEDICFvJOMw&t=3155s>. Acesso em: 30 abr. 2026.

UMA crítica decolonial libertária: historicídio e as necrofilias colonialistas outrocidas. Disponível em: <https://otal.ifcs.ufrj.br/uma-critica-decolonial-libertaria-historicidio-e-as-necrofilias-colonialistas-outrocidas-ncos/>. Acesso em: 30 abr. 2026.

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

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

Um exercício de descolonizar a psicologia analítica: formação e individuação decolonial da clínica

Mara Cristina Ferreira

Orientador: João Bosco Filho

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21136645>

Entre travessias e encruzilhadas: o início de um percurso de descolonização

*“alguns dizem que só se pode filosofar em alemão, mas se você tiver
uma ideia brilhante, coloque-a numa canção”
(Caetano Veloso – Canção: Língua).*

O profissional que somos, muitas vezes, só consegue emergir quando nos permitimos adentrar camadas mais profundas de nós mesmos. Diferente do simples preenchimento de uma auto anamnese, fui percebendo um movimento mais denso e implicado: o de olhar para trás e ir montando, peça por peça, as referências que constituem os lugares de onde vim. Esse movimento não foi neutro. Ele foi impulsionado por uma busca por respostas que, em certa medida, pareciam querer legitimar quem sou, não a partir do que se espera de mim, mas do que se constitui como possibilidade de existência própria.

É nesse contexto que este trabalho se inscreve como um relato reflexivo situado, construído a partir da minha experiência na Pós-Graduação em Psicologia Decolonial do Instituto Parentes. O encontro com essa formação se apresentou como uma possibilidade concreta de aprofundar a relação com minha ancestralidade e, ao mesmo tempo, tensionar os parâmetros que orientam minha atuação profissional na clínica, no Centro de Formação Archés²⁰ e em outros espaços da psicologia. Mais do que um avanço teórico, tratou-se de um deslocamento ético, estético e político no modo de compreender e exercer a prática clínica.

O caminho para dentro foi sendo tecido nas aulas da pós-graduação, atravessadas pelas histórias e experiências de cada participante. Esse processo convocou um tipo de interiorização que Carl Gustav Jung já apontava como possibilidade de acesso a

²⁰ Archés trata-se de uma Clínica e Centro de Formação em Psicologia Analítica localizado em Curitiba-PR, cuja missão é criar uma relação crítica e singular com a proposta psicológica de Jung. Um lugar de confluências entre a psicologia analítica, a cultura e o mundo.

dimensões essenciais da psique, frequentemente descritas como arquetípicas. No entanto, esse movimento também tensiona a própria noção de interioridade, sobretudo quando colocado em diálogo com James Hillman, que desloca essa compreensão ao propor a alma como um campo da perspectiva, que não se restringe a uma interioridade pessoal, mas se apresenta como adjetivo para tudo que tem uma existência e na relação com o mundo. A alma está no mundo.

No Livro Vermelho, Jung (2010) explicita, por meio de imagens e narrativas, um mergulho radical em sua própria psique. Essa experiência, que contribuiu significativamente para a construção de sua teoria, aponta para a interiorização como via de transformação e individuação. Nesse trabalho de conclusão, tomar essa referência como ponto de partida, não se trata de reproduzi-la, mas de interrogá-la a partir do contexto em que me encontro: até que ponto essa interiorização, tal como formulada, dá conta das múltiplas territorialidades, historicidades e atravessamentos que constituem o sujeito em contextos não europeus? E como um processo de individuação conflui com um pensamento decolonial?

Pensar com Jung e não apenas falar e repetir o que dele herdamos. Essa ideia se desdobra com o que apresenta Quijano (2005) quando indica que somente é possível a construção de uma identidade autônoma quando se reconstitui existências fragmentadas por processos de inferiorizações, primitivismos, submissões impostas por ações e epistemologias colonizadoras e eurocêtricas.

Individuar de forma decolonial traz na essência um encontro com a fragmentação interna resultante deste processo colonizador e também um encontro com a ancestralidade, a multiplicidade e historicidade vividas e norteadas por múltiplos saberes. Não existindo individuação isolada, conforme indica os pressupostos da psicologia analítica, a busca por libertação através de reconstituições psíquicas e epistemológicas poderá fortalecer um caminho ao encontro de uma individuação decolonizante e decolonial.

Hillman (1988), ao propor que “estamos na alma” e que é na relação com ela que a vida psíquica se constitui, amplia a compreensão sobre individuar ao afirmar a necessidade de um envolvimento com o “fazer alma”. Essa perspectiva hillmaniana fortaleceu desde o princípio da minha formação em psicologia analítica, o desejo de articular minhas práticas anteriores com os espaços formativos da clínica atual, não como uma interiorização isolada, mas contemplando uma dimensão relacional, coletiva e situada. Assim como vivenciei na pós-graduação um espaço de “fazer alma”,

conforme proposto por Hillman, busquei sustentar esta dimensão nas práticas clínicas e formativas que tenho me proposto desenvolver.

Ao longo desse percurso, reconheci atravessamentos que ocorreram em diversos encontros com sujeitos de diferentes territórios, culturas e histórias. As trocas estabelecidas funcionaram como verdadeiras fontes emergentes, marcadas por singularidades e, ao mesmo tempo, por uma dimensão coletiva. Nesse sentido, o que inicialmente se configurava como um movimento de interioridade passou a se revelar também como um processo de implicação com o outro, com o mundo e com as diversas trajetórias que se entrecruzam.

Conforme apontam Watkins e Shulman (2008), a criação de alternativas culturais exige o rompimento com formas de pensamento que sustentam o status quo, implicando um trabalho de reimaginação do passado como condição para a transformação do presente. Essa perspectiva foi fundamental para compreender que o movimento de revisitar minha trajetória, meus territórios, minha corporeidade e meus encontros não se tratava apenas de um exercício de memória, mas de um processo ativo de ressignificação e de travessia para sonhar o futuro.

Reolhar o passado, nesse contexto, significou também me confrontar com dores, insuficiências e precarizações, ao mesmo tempo em que reconhecia potências que atravessam minha trajetória. No entanto, esse movimento revelou uma tensão importante: embora houvesse um processo de transformação pessoal em curso, permanecia o desafio de sustentar, na prática clínica, espaços efetivamente descolonizantes. Como indicam Watkins e Shulman (2008), não há libertação possível que seja apenas individual; ela se dá necessariamente em dimensão coletiva.

É a partir da tensão entre transformação pessoal e implicação coletiva que este trabalho se desenvolve, buscando refletir sobre os deslocamentos produzidos na minha formação e prática, bem como sobre os limites, desafios e possibilidades de uma clínica que se pretende, ao mesmo tempo, junguiana e decolonial.

Um rio que muda/segue o “curso” alcança o mar

Na Clínica e Centro de Estudos Archés abrem-se oportunidades da criação de novos cursos e grupos de estudo. Foi nesse espaço que ocorreu a primeira iniciativa em conjunto com Gabriela Cleto Andrade, (psicóloga da clínica e também, como eu, aluna da Pós-Graduação do Instituto Parentes). Essa primeira iniciativa não foi adiante,

porém, fez parte do próprio exercício de descolonizar a psicologia analítica que buscamos produzir. Foi necessário, e possível, um movimento de maior aprofundamento desse processo, o que acabou nos deslocando para um novo “curso”.

Algumas questões passaram a se colocar de forma mais central: quais bases epistemológicas estamos dispostas a integrar, expandir, renunciar ou conectar aos estudos junguianos que já nos sustentam? Quando partimos de saberes oriundos de outros campos, que não o da psicologia, até que ponto validamos, em nós mesmos, o investimento necessário para seguir adiante? Há, de fato, cruzamentos possíveis?

A encruzilhada de saberes pode ser compreendida como uma possibilidade potente de exercitarmos a integridade do nosso existir. Segundo Rodrigues Junior (2018), em sua obra *Pedagogia das Encruzilhadas*, os cruzos operam por meio de rasuras e ressignificações conceituais. No campo da produção de conhecimento, essa noção se apresenta como uma resposta implicada com a ideia de que nossas práticas de saber se tecem nas relações e nas transformações que emergem a partir do encontro com o outro.

Nessa perspectiva, a encruzilhada se configura como um lugar de reconhecimento de saberes e existências diversas, sem a necessidade de eleger um em detrimento de outro. Trata-se de uma terceira via, que não elimina as anteriores, mas as tensiona e as coloca em relação. Como afirma o autor, “a encruzilhada esculhamba a linearidade e a pureza dos cursos únicos” (Rodrigues Junior, 2018, p. 78). É nesse ponto que se evidencia uma compreensão possível do que se configura como decolonial: uma via do múltiplo, do não linear, do que escapa à normatividade e às classificações rígidas.

Assim, pensar a decolonialidade, neste contexto, implica sustentar espaços de abertura para novos “cursos”, que não se pretendem definitivos, mas que ampliam percursos, deslocam olhares, desviam de rotas pré-estabelecidas e acolhem o que é plural.

Esse movimento de reflexão sobre os cruzos de saberes já se faz presente em algumas formações no coletivo de psicólogos da Clínica Archés. Tem sido possível reconhecer e explorar diferentes áreas do conhecimento como fundamentais para a leitura da psique no mundo, rompendo com a ideia de uma psicologia supostamente “neutra”, ainda bastante presente no contexto brasileiro. Nesse sentido, a clínica e as formações desenvolvidas nesse espaço buscam articular as dimensões pessoais, sociais, econômicas e políticas, compreendendo-as como indissociáveis.

Além disso, se tem avançado na construção de propostas formativas em que os saberes possam ser acessados de maneira mais orgânica, favorecendo vínculos, pertencimento e implicação. No entanto, o encontro com outras epistemologias, especialmente aquelas organizadas a partir de vivências de corpo-território, ainda se apresenta como um desafio, exigindo deslocamentos contínuos de todos os envolvidos.

O desejo de promover cruzos de saberes e de criar espaços de descolonização da psicologia analítica foi, então, ganhando movimento, ora de avanço, ora de recuo, abrindo espaço em debates formais e informais entre os integrantes da clínica, bem como nas experiências vivenciadas ao longo da pós-graduação no Instituto Parentes. Esse processo se aproxima do que Rodrigues Junior (2018, p. 79) denomina de “rolê epistemológico”: um movimento que, assim como a ginga da capoeira, envolve, desloca, desestabiliza e busca frestas por onde agir.

Ao iniciar esse processo de descolonização em mim, não imaginava que ampliá-lo para o campo do trabalho implicaria agir nessas frestas, de maneira, por vezes, transgressora e desestabilizadora, exigindo o reconhecimento de dilemas, afetos e tensões, bem como o enfrentamento de regimes de verdade e hierarquizações ainda presentes na prática psicológica e formativa.

Foi nesse contexto que se constituiu, no Centro de Formação Archés, um espaço mais orgânico de formação, denominado Ágora. Pensado como um lugar de trocas e debates, seu escopo parte do reconhecimento de que a psicologia, como qualquer prática humana, é também uma prática política. O Ágora se propõe, assim, a ser um espaço de formação para uma clínica político-cultural pós-junguiana, comprometida com o aprofundamento da escuta do mundo e com a construção de uma comunidade colaborativa. Desse modo, um novo “curso” foi sendo traçado, agora, com os olhos voltados para o mar.

Individuar o mar, uma possibilidade de curso

No Programa Ágora foi possível organizar três encontros com a temática da descolonização da psicologia, realizados no mês de março de 2026, no Centro de Formação Archés. Mais do que uma sequência de aulas, esses encontros se configuraram como uma primeira tentativa concreta de sustentar, na prática, aquilo que até então vinha sendo elaborado no campo das ideias, o que, por si só, já evidenciou tensões importantes entre intenção e realização. Segue informações sobre o módulo:

Módulo: Psicologia e decoloniedade: desconstruindo saberes e práticas

Dia: 06.03 - Conhecimentos introdutórios: Aproximações para a prática de uma psicologia brasileira, com Mara Ferreira

Dia 13.03 - Aprofundamentos teóricos: Descolonizar como um trabalho imaginal, com Gabriela Cleto Andrade

Dia 20.03 - Debate: Encruzilhadas Clínicas – Grupo Ágora

Os encontros, com duração de duas horas, tiveram como ponto de partida a introdução do conceito de aquilombamento, conforme proposto por David (2018), entendido como práxis e dimensão ético-política da luta antimanicomial, ao resgatar os quilombos como metáfora viva de radicalização das relações nas diferenças, orientadas pela busca de liberdade. A proposta foi que o grupo pudesse, de algum modo, aquilombar-se, não apenas como ideia, mas como experiência, vivendo o Ágora como um território de trocas existenciais, profissionais e afetivas.

Nos três encontros, organizou-se um primeiro momento de exposição dos temas, seguido da abertura para que os participantes elaborassem questões, contribuições e compartilhamentos a partir de suas próprias experiências. As falas que emergiram apontaram, de forma recorrente, para a escassez de espaços, dentro da psicologia analítica, que sustentem um debate mais amplo sobre o eurocentrismo e sobre a necessidade de construção de uma psicologia brasileira, situada e implicada.

Conforme propõe Rodrigues Junior (2018), uma pedagogia das encruzilhadas exige não apenas o cruzo de saberes, mas também o que ele denomina de rolê epistemológico e ebó epistemológico. Este último, conceito que começa a ganhar contornos neste trabalho, pode ser compreendido como uma operação capaz de produzir reencantamento naquilo que foi historicamente desencantado pela monocultura dos saberes eurocentrados. Se evidencia que:

O ebó, nesse sentido, configura-se como conhecimento praticado, como rito de encante e como tecnologia forjada nos cruzamentos de sabedorias negro-africanas, ressignificadas na diáspora. Ao incidir sobre seu alvo, ele o afeta, produzindo mobilidade, transformação e abertura de caminhos. Pensar um “ebó epistemológico” implica, portanto, considerar que determinadas operações teórico-metodológicas não apenas explicam o mundo, mas também o movimentam, o afetam e o reconfiguram (Rodrigues Junior, 2018, p. 80).

No entanto, ao tentar sustentar esse tipo de operação no contexto do Ágora, tornou-se evidente que o reencantamento não ocorre de forma linear ou garantida. Ele convive com resistências, dúvidas e, por vezes, com a dificuldade de nomear o que está

em curso. Isso me levou a reconhecer que descolonizar não é apenas abrir espaço para novos saberes, mas também lidar com os efeitos, nem sempre confortáveis, desse deslocamento.

Participar desse processo, atendendo a um chamado interno de construção coletiva de espaços de reencantamento, pode ser comparado à metáfora de uma gota no oceano: um elemento singular, que se reconhece pequeno, mas atravessado por alteridades. Nesse movimento, a ideia de “indivíduoar o mar” começa a ganhar sentido, não como totalização, mas como abertura para múltiplos cursos possíveis.

Indivíduoar a clínica, nesse contexto, parece implicar reconhecer uma alteridade ancestral e sustentar uma escuta aberta às múltiplas formas de existência e saber. No entanto, isso também exige revisitar criticamente os próprios fundamentos da individuação tal como propostos por Carl Gustav Jung, especialmente quando pensados em contextos que não compartilham das mesmas bases culturais e históricas.

Se, para Jung, indivíduoar-se é tornar-se quem se é, envolvendo processos de conscientização, integração e transcendência, a experiência no Ágora sugere que esse “tornar-se” não se dá apenas no interior do sujeito, mas na relação com o outro, com o território e com as condições históricas que nos atravessam. Nesse sentido, os encontros criados funcionaram como espaços possíveis, ainda que incompletos e em construção, para cruzos, rolês e ebós epistemológicos.

São movimentos que apontam para uma inteireza que não é fechada, mas relacional; não é estável, mas processual. Um novo curso começa a se delinear, respeitando o fluxo intenso, por vezes sombrio e desconhecido, que, assim como o mar, nunca se deixa apreender por completo.

O que permanece incolonizável

Ser junguiano implica, cada vez mais, ser menos junguiano. Ir adiante - é uma das pistas que Jung oferece como metáfora para o processo de individuação, também para nós, analistas. No entanto, assumir esse “ir adiante”, à luz do tempo em que vivemos, exige mais do que continuidade: exige deslocamento. Exige escutar o espírito do tempo e os chamados da alma nas condições concretas do aqui e agora, o que, neste trabalho, implicou tensionar as próprias bases que me constituíram enquanto psicóloga.

O processo de descolonizar-se foi ganhando outras proporções à medida que noções como corpo-território, cruzas de saberes, resistência e desobediência

epistemológica passaram a atravessar não apenas o pensamento, mas o próprio ato de ser psicóloga. Esse deslocamento não se deu sem tensões. Reconhecer minha trajetória, meus mestres, os territórios por onde caminhei e os encontros que me constituíram foi também confrontar os limites de uma formação que, por muito tempo, se sustentou em referências pouco implicadas com essas dimensões.

Esse percurso não aponta para um fim, mas para um movimento contínuo, “um começo, meio e começo”, como nos ensina Nego Bispo (2023, p. 71). Um movimento que não se estabiliza, mas que se refaz na medida em que novos encontros, saberes e experiências vão sendo incorporados e também tensionados.

O dizer poético presente em Nita Tuxá (2022) abriu, neste trabalho, a possibilidade de acessar minha própria trajetória por outras vias, menos lineares, mais sensíveis, reconectando-me, inclusive, com uma dimensão da minha história em que a escrita já era uma forma de elaborar dores e produzir sentido.

Ao trazer sua poesia, Nita Tuxá (2022, p. 182) não apenas descreve uma psicologia, mas afirma um posicionamento:

“A MINHA PSICOLOGIA

A minha psicologia tem cara, cor, vida e identidade.

A minha psicologia é ancestral, é plural... O meu fazer profissional é de muitos atravessamentos, que me conferem sentido existencial e compromisso sociopolítico-cultural

A minha psicologia se movimenta, é subjetivada em diferentes contextos, territórios e/ou cenários.

A minha psicologia cria o “setting terapêutico”, que pode ser embaixo de uma árvore, em uma “maloca”, em um posto de saúde, em um escritório refinado...

A minha psicologia visa escutar e acolher, criando diferentes canais de comunicação e vínculo.

Eu escolhi fazer uma psicologia de/da representatividade, por quê: A minha psicologia, não é só minha...”

Esse gesto me convoca não apenas à identificação, mas também à responsabilidade de reconhecer até que ponto minha prática se aproxima, ou ainda se distancia dessa perspectiva situada, ancestral e plural.

E, a partir disso, arrisco dizer:

A MINHA PSICOLOGIA

A minha psicologia é de letramento em direitos humanos, é de setting simples e se fez nas estradas por entre a floresta da mata atlântica ainda preservada.

A minha psicologia já foi de pé enlameado e cansado de passos ao calor do sol escaldante...

Ela é de viagens em ônibus com passageiros simples, galinhas, porcos e mãos trabalhadoras e humildes...

A psicologia de território e de corpo vivi primeiro em mim e grande ela foi em me transformar. Hoje meu setting tem janela e cortina, mas guarda um mundo de vivências e gentes que fizeram alma comigo, desde ela, Francelize²¹, que sem saber, foi a grande primeira mestre que produziu encantamentos de psicologia em mim.

Foram as periferias da vida e os encontros que definiram minha psicologia, na mata atlântica, entre agricultores e na vida vulnerável de crianças, adolescentes e mulheres.

Ao reconhecer essa trajetória, também se torna inevitável perceber que o movimento de descolonização não está concluído e talvez não se conclua. Ele exige vigilância constante, sobretudo para não reproduzir, sob novas roupagens, antigas hierarquias de saber.

Sustentar esse “novo curso” no cotidiano das formações e da clínica demanda mais do que intenção, demanda implicação. Como apontam Watkins e Shulman (2022), trata-se de habitar uma zona fronteira, um espaço entre intelecto e paixão, análise e subjetividade, etnografia e autobiografia, arte e vida. No entanto, habitar essa fronteira não é confortável, implica incerteza, exposição e, muitas vezes, a perda de referências estáveis.

Tal postura aponta para uma prática decolonial não como um lugar alcançado, mas como um exercício contínuo de deslocamento. Nesse sentido, talvez seja necessário afirmar que Jung não precisa de seguidores, mas de quem esteja disposto a seguir adiante, inclusive criticamente, produzindo outras psicologias possíveis.

Por fim, ao retomar a dimensão do coração, como propõe Elgas (2025), ao afirmar que “nada mais ofensivo para um algoz que um coração inviolado”, reconheço que há, ainda, um lugar que resiste à colonização, um lugar que não se deixa capturar completamente por nenhuma epistemologia.

Talvez seja nesse espaço, mais do que decolonial, incolonizável, que se sustenta a possibilidade de recusa, de criação e de invenção de outros futuros. E, se algo se afirma ao final deste percurso, é justamente que nada está previamente determinado, e será sempre nessa abertura (fresta) que a clínica, a formação e a própria psicologia podem continuar a se refazer.

²¹ Francelize foi uma aluna que tive de 4 anos de idade, com Síndrome de Down, que me inspirou a fazer psicologia nos meus 15 anos)

Referências

DAVID, Emiliano de Camargo. **Saúde mental e racismo**: saberes e saber-fazer desnorteados na/para a Reforma Psiquiátrica brasileira antimanicomial. 2022. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

ELGAS. **Os bons ressentimentos**: ensaio sobre o mal-estar pós-colonial. Tradução de Diogo Cardoso. 1. ed. São Paulo: Sobinfluência edições, 2025.

HILLMAN, James. **Psicologia arquetípica**: um breve relato. São Paulo: Cultrix, 1988.

JUNG, Carl Gustav. **O livro vermelho**: Liber Novus. Edição preparada por Sonu Shamdasani. Petrópolis: Vozes, 2010.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. En livro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278. Acesso em 15/06/2026: Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>

RODRIGUES JUNIOR, Luiz Rufino. Pedagogia das Encruzilhadas. **Revista Periferia**, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 71–88, 2018. DOI: 10.12957/periferia.2018.31504. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/periferia/article/view/31504>. Acesso em: 26 abr. 2026.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. 1. ed. São Paulo: Editora Ubu, 2023.

TUXÁ, Nita. De onde falo, porquê falo, o que quero falar. *In*: Articulação Brasileira dos(as) Indígenas Psicólogos(as) (ABIPSI) (org.). **Pintando a psicologia de jenipapo e urucum**: narrativas de indígenas psicólogos(as) no Brasil. São Leopoldo: Casa Leiria, 2022. p. 182. E-book.

WATKINS, Mary; SHULMAN, Helene. **Em direção às psicologias da libertação**. Tradução de Camilo Francisco Ghorayeb, Lucas Vaz de Lima Mattos e Bráulio Eloi de Almeida Porto. Londres: Palgrave Macmillan, 2010.

Corpo de santo em devir: um relato autoetnográfico de uma psicanalista em limiar com o candomblé

Iris Braga Aguiar de Freitas

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21136774>

Agradeço à minha família consanguínea; às minhas amigas e à família de Santo, à qual pertenço. Em especial, agradeço à minha mãe, Lucrécia, minha Mam'etu, e à minha amiga Leticia Cotrin, por todo o cuidado e apoio.

Em memória de Dona Aparecida,
Auriênia Teixeira Braga,
Célia Aguiar de Freitas e
João Pedro de Souza Braga.

*Que beleza sentir a natureza
ter certeza pra onde vai e de onde vem*
(Tim Maia, 1975).

Notas introdutórias: tempo de ver

Essa escrita tem por objetivo fazer uma autoetnografia a partir da recente vivência de terreiro. Este trabalho encontra sua motivação justamente nesse modo particular de produção de saber. Delimitando-se a experiência pessoal como modo de pesquisa, o método autoetnográfico foi escolhido por este possibilitar a autorreflexão, buscando “interrogar as interseções entre o pessoal e o político, o sujeito e o social, o micro e o macro”, tal como indica Silvio Matheus Alves Santos (2017, p. 221).

Para o presente trabalho, o campo de estudo foi um terreiro de candomblé de tradição Angola²² do Médio Paraíba (RJ). Este vive há mais de cinco décadas e está sob

²² Sendo a casa de tradição Angola, optou-se por utilizar terminologias Bantu, mesmo quando em cenas cotidianas, usualmente, são utilizadas expressões oriundas do Yoruba para se referir aos aspectos do candomblé. Tal decisão decorre do compromisso da pesquisadora pela retomada das línguas Bantu em contextos que também lhe são próprios, sem que esta signifique a exclusão ou menosprezo de outras tradições. Makota Valdina em ‘Os terreiros e as imagens’ (2020), afirma o papel da academia em veicular imagens sobre o terreiro que não fizeram-o bem, fizeram-o mal. Segundo a autora (p. 105): “A academia

sua segunda gestão espiritual. Estabeleceu-se o período de cinco meses, entre novembro de 2025 e março de 2026, para a pesquisa de campo, com observação participante, entrevistas e conversas informais como parte da metodologia. Tais dispositivos, somados à análise autorreflexiva, foram substanciais para o presente estudo. Desde 2023 meu percurso de vida esteve marcado, em especial, pela gestão de uma das filhas carnis da fundadora do barracão, relembro que minha história com o terreiro se desenvolveu há cerca de três anos, e não há quatro como será mencionado no texto. Mantenho tal equívoco, compreendo que o desenvolvimento da espiritualidade dispõe de um tempo próprio.

Sendo assim, justifica-se a escolha metodológica, a autoetnografia, com base nas proposições de Foucault em *‘Escrita de Si’* ([1983], 2004), com as quais compreende-se a escrita pessoal, sobre um tema cultural específico, como a escrita do já dito, ou seja, não há novidade no conteúdo da escrita, este circula nos familiares ares das diversas tradições. Assim, a recorrência de determinados discursos culturais é imemorial e recebida de todos os lados, em especial, dos mais velhos de uma tradição. Por isso, escrevo, de modo tímido e com cautela, também com o que me foi transmitido até aqui pelos meus mais velhos do candomblé, transmissão essa que, também com esse relato, me torno veículo. Com isso, pretende-se, com esse estudo, contribuir para a literatura acadêmica de matriz Bantu desde a experiência situada no Médio Paraíba (RJ).

Assim, dada a importância da ‘feitura de santo’ para determinada continuidade cultural da tradição, o tema deste trabalho trata-se, a partir da elaboração da experiência pessoal em *Ndumbe*, do tempo de aprendizado que precede ao ritual de iniciação no candomblé²³. Para tanto, algumas reflexões sobre o acontecimento da morte perpassaram o presente estudo.

Nesse sentido, foi observado o papel das lideranças religiosas para que a comunidade transponha todos os ritos de passagem obrigatórios da religião, respeitando o tempo espiritual e as contingências de cada adepto. Para o presente trabalho, me refiro, em específico, ao ritual de iniciação já mencionado, este foi inferido como uma marca instituinte, não apenas da relação entre a *Mam’etu*²⁴ e o filho de santo, mas

fez esse mal aqui na Bahia que foi “iorubanizar” tudo. Aham que só os Iorubá vieram para a Bahia, então a história real nunca foi contada”.

²³ Tal como observado e em conversas informais com a Mam’etu, este rito marca a diferença fundamental de específicos cuidados que a iniciação habilita exercer, a circulação do *Nguzu*.

²⁴ Palavra do tronco linguístico Bantu. Refere-se, nas casas de candomblé de tradição Angola, à Matriarca da casa.

também da inscrição deste na memória viva da casa sob a regência do *Nkisi*²⁵ de criação. Sendo assim, ‘a feitura de santo’ foi analisada como uma abertura para a continuidade espiritual do iniciado na comunidade, e, também, de modo síncrono, como o fortalecimento e a resistência dos fundamentos da tradição de matriz afro-brasileira.

Para tanto, a relação *entre* a cosmologia e alguns elementos da ritualística, a quartinha e o fio de contas²⁶, foram aspectos refletidos e observados, enquanto vivenciados, no percurso do presente estudo de subjetivação. Assim, inspirada no tempo lógico formulado por Jacques Lacan (1945), esse trabalho servirá como uma experiência analítica de elaboração pessoal, iniciando nas margens do candomblé e finalizando no limiar com determinada comunidade. A partir do tempo de ver e elaborar (Lacan [1945] 1998), concluo-me como um corpo de santo em devir²⁷.

Sendo assim, esse trabalho será organizado em quatro seções principais, sendo a primeira delas, ‘*Autoetnografia e Escrita de si como recursos metodológicos*’; nela, trabalho a elucidação e a justificativa da metodologia utilizada. As três seções seguintes foram pensadas como sessões de análise, nascem da vivência do corpo no campo, e também se desenvolve para além dele no processo de subjetivação candomblecista. O relato analítico se iniciou na segunda seção, ‘*Qual morte Freud não explica?*’; nela, foram tensionados aspectos a respeito da teoria psicanalítica sobre as religiões, além de introduzir algumas noções sobre o acontecimento da morte em sua relação com o entendimento de um corpo relacional para os povos de terreiro. Na terceira seção, em ‘*Compreendendo nas margens do candomblé*’, foram elaborados parte de uma relação interpessoal, através dos primeiros saberes cosmológicos ensinados pela *Mam’etu* e por alguns elementos ritualísticos recebidos, determinados como objetos relacionais. Essa elaboração é relevante para refletir a atual e, particular, construção de um corpo de candomblé. Já na última seção, em ‘*Um devir corpo de santo que se sabe finita*’, aproxima-se o estado de *Ndumbe* ao acontecimento da morte. Esse tensionamento permite vislumbrar *algo* que se transforma na experiência com a comunidade de terreiro.

²⁵ Divindades do candomblé de tradição Kongo Angola. No caso em estudo, a casa está sob a regência de *Nzazi* – divindade desta tradição.

²⁶ Tais elementos pessoais serão referenciados, no decorrer do presente texto, a partir da experiência pessoal da autora e de imagens pessoais anexadas neste trabalho. Estes elementos não são somente simbólicos, eles fazem parte de uma ritualística que o iniciante transpõe. A escolha de trazer os elementos para a cena deste trabalho, como objetos de subjetivação, faz parte de evidenciar um modo particular de inscrição numa sociedade segundo seus próprios fundamentos.

²⁷ No candomblé de tradição Angola, tal processo transitório é nomeado como *Ndumbe*. De origem Bantu, trata-se de um tempo de espera e preparo para a iniciação na religião.

Por fim, à título de conclusão, *'Para não concluirmos aqui: Com quantas pessoas se faz um barco?'*, foi elaborado Ndumbe como um estado de preparação e transição para o momento ritualístico que marca a iniciação no candomblé de tradição Angola, e sua diferença radical das traduções da teoria psicanalítica sobre as religiões.

Autoetnografia e escrita de si como recursos metodológicos

Ao me servir da autoetnografia como recurso metodológico, parto de uma direção: a corporalidade implicada no campo torna-se elemento deliberado da própria produção de conhecimento. Camila Fontenele de Miranda (2022), em seu artigo *'A autoetnografia como prática contra-hegemônica'*, discute essa metodologia em sua capacidade de interpelar as práticas científicas moderno-coloniais que silenciam saberes e grupos culturais não hegemônicos, ao mesmo tempo que determinam modos legítimos de produção científica. A autora descreve a escrita autoetnográfica como um “cuspe”, recusando o refluxo produzido pelas noções clássicas da ciência moderna (Miranda, 2022, p.75).

Assim como o “cuspe metodológico” formulado por Miranda (p. 75, 2022), a presente escrita trata-se de uma escolha de falar de si a partir da vivência do candomblé, a qual é sempre em relação aos mais velhos da tradição, e, também, neste estudo, perpassada por alicerces da teoria psicanalítica lacaniana, tal como o tempo lógico formulado por Lacan ([1945] 1998). Assim, este trabalho ocupa um lugar de encontros, no qual mulher, pesquisadora, psicanálise, candomblé e branquitude fazem parte de uma experiência situada.

O valor e a justificativa do estudo está nisso: trata-se de uma expressão realizada entre a relevância do saber ancestral a partir de uma tradição imemorial de cuidado em diálogo com a teoria psicanalítica. Tal justifica se formula com base no texto *'Escrita de Si'*, elaborada a partir das proposições de Michel Foucault ([1983], 2004, p.149). Essas escritas, compostas por fragmentos, falas, escutas e ensinamentos que circulam na sociedade, e reconfiguram na experiência do sujeito, se trata de um modo de subjetivação e transformação de si. No contexto deste trabalho, formula-se uma escrita no limiar de dois modos de cuidado distintos: a psicanálise e o candomblé.

Qual morte Freud não explica?

A morte está inscrita em cada um de nós desde o nascimento, e apesar de não sabermos a nossa hora, é fato que acontecerá, seja em um futuro próximo ou distante, queira-se ou não. Ainda assim, na cultura ocidental em que vivemos, fechar os olhos diante da morte por negação, banalização ou silenciamento, tem se tornado resposta recorrente (Nascimento, 2020; Póvoas, 2010; Barbosa, 2006). Isso se manifesta nas instituições de saúde que isolam o morrer, nas práticas cotidianas que evitam nomear os mortos e mesmo na dificuldade coletiva de sustentar as experiências de luto e continuidade.

Sigmund Freud, em *'Sobre a transitoriedade'* [1916], ensaio escrito durante a Primeira Guerra Mundial, narra uma caminhada com um amigo taciturno e um jovem poeta, tristes, diante da efemeridade das flores, da natureza e da beleza humana, Freud parece contrapor-se a eles. O autor atribui valor à qualidade do belo devido sua natureza transitória; afinal, encontra certa esperança em reconstruções mais firmes e duradouras da civilização após processos de luto provocados pela guerra (Freud, 2010 [1916]). Entretanto, a pergunta que emerge é: a qual noção de *civilização* Freud se refere quando relaciona o belo ao acontecimento da perda?

Podemos observar que a beleza da perda associada ao efêmero não encontra lampejo sagrado e magia nos escritos do médico neurologista. Tampouco nos olhares angustiados dos transeuntes. Em, *'O inconsciente da psicanálise interpelado pela consciência da colonialidade'* (2025), Pavón-Cuéllar destaca o aspecto desrespeitoso de algumas interpelações freudianas e de muitos de seus seguidores, diante das diversas manifestações culturais humanas.

Dalva Barbosa (2006) em *'As escutas do filho de santo sobre a morte: entre o silêncio do ocidente moderno e a fala do candomblé'*, destaca uma ironia incontornável no percurso das obras freudianas sobre a temática da religião²⁸, observando a dedicação de Freud por mais de duas décadas ao estudo do tema, a autora, conclui: “quão poderosa é essa ilusão [tal como ele a considera] sobre a qual o próprio Freud não conseguiu silenciar” (Barbosa, 2006, p. 7-8). Deste modo, a religião retorna a muitos psicanalistas justamente como aquilo que a psicanálise tenta enquadrar, interpretar ou afastar. Mas nunca assumir como um outro registro de verdade. De acordo com Pavón-Cuéllar (2025, p. 37),

²⁸ Segundo a autora (2006, p. 7), Freud dedicou 14 obras à temática religiosa, sendo cinco delas específicas sobre o tema: Totem e Tabu (1913); Psicologia das massas e análise do eu (1921); O futuro de uma ilusão (1927); O mal-estar na civilização (1930) e Moisés e o monoteísmo (1939).

Parece haver, com efeito, uma sorte de repressão que impede os psicanalistas de cobrarem consciência da colonialidade tal como intervém e se manifesta em suas práticas, em suas organizações institucionais, em suas leituras, em sua formação e em sua recepção, utilização e transmissão da teoria psicanalítica.

Como Ruy Barbosa Póvoas (2010, p.101) assinala em *‘Viver e morrer entre humanos e orixás: a finitude em terreiro de candomblé’*: “há uma espécie de verdade tida como indiscutível nos códigos oriundos de grupos dominantes. E essa verdade não admite a existência de outros códigos”. Nessa direção, Chimamanda Ngozi Adichie (2019), evidencia o perigo e a violência quando apenas uma história é autorizada a existir sobre um povo, uma religião ou uma experiência coletiva. Por isso, demarco a impossível tradução de determinadas experiências do candomblé.

Nestes contextos de tradição afro-brasileira, tal como observa Póvoas (2010), a finitude escapa ao valor de realidade tida como universal. As cosmologias de terreiros se revelam organizadas por uma relação corporal outra, tal como Wanderson Flor do Nascimento (2020) observa em *‘Da necropolítica à ikupolítica’* (2020). Segundo o autor, a expressão do corpo se relaciona de modo contingencial a comunidade, o que permite-o afirmar, com precisão, que “Ela [a morte] não nos faz desaparecer, nem é uma manifestação de nenhum mal” (p. 21), vive-se “na memória das pessoas e também no espaço comunitário, no qual, como ancestrais, nos comunicamos, nos alimentamos, agimos” (Nascimento, 2020, p. 21).

Com isso, podemos refletir sobre outra transitoriedade, esta que não se resolve na finitude e na efemeridade do belo, tal como Sigmund Freud estabelece de modo poético. Trata-se de um corpo tal como partilha Nascimento (2020), feito de pessoas. A próxima seção é uma partilha “pessoal”, que desejo, pouco a pouco, expandir o volume.

Como Makota Valdina (2020) observa em *‘Os terreiros e as imagens’*, “a água vai pingando, pin, pin, pin... Ninguém está vendo a água pingando. Daqui a pouco, você vê que está tudo alagado. É assim que a gente tem que agir, como *Dandalunda*, como Oxum, como Aziri, que é água, não é nada de deusa do amor, é água” (Valdina, 2020, p. 110).

Compreendendo nas margens do candomblé

Assim como para a filha de Dona Canô e seu Zezinho, para mim a água²⁹ também contou muitos segredos. É a partir dessa escuta implicada, resguardada durante certo tempo ao largo do campo acadêmico, que se inaugura uma vivência, cujo solo inicialmente desconhecido, produz afetação e sentidos singulares, sobretudo sobre a vida.

Há cerca de quatro anos, sou orientada pela sabedoria e o zelo espiritual de uma *Mam'etu*, que me ensina a ouvir e a aprender com a natureza da *Nguzu*³⁰ de *Dandalunda*. Divindade no candomblé de tradição Angola, *Dandalunda* é *Nkisi* das águas doces e pode manifestar-se de muitas maneiras: como rio que chora, como correnteza que arrasta ou como superfície aparentemente calma. E não é por sua qualidade de água doce que se apresenta menos perigosa. Sobretudo através das orientações da minha *Mam'etu* e da substancialidade que esta experiência passou a assumir para mim, entendi que o candomblé é uma religião de rotina. Há de cuidar do sagrado, inclusive, quando o corpo não comparece ao barracão, porque isso não interrompe a experiência de ser do candomblé. Como diz Dona Estrada (2026)³¹: “nós precisamos de mágica para viver, mas a magia está no ar.”

Para aqueles que são do santo, a rotina se faz importante nos pequenos gestos: amuletos, patuás, rezas, banhos, autocuidados, e maneiras de resguardar o corpo. Tais práticas não se encerram no espaço ritual; elas atravessam a vida cotidiana e prolongam nossa casa para além de seus limites físicos. Fui refletindo, que esses objetos e práticas, organizam uma espécie de continuidade entre dentro e fora³², entre corpo e comunidade ancestral. Com isso, observo certo trânsito inconciliável com o fim de uma jornada ou o início de uma desta. Tal experiência, começo a formulá-la, assim: já não sei o que fiz ou que foi feito por mim.

²⁹ Caetano (2006).

³⁰ Força Vital.

³¹ Pomba Gira que roda na cabeça da Mam'etu.

³² Podemos observar essa noção com a figura 1; nela, está representado um objeto feito de papel e barbante, no qual dentro e fora coincidem, a Fita de Moebius.

Figura 1 - Fita de Moebius: o fim é o início ³³



Fonte: acervo pessoal.

Figura 2 – Devir ³⁴



Fonte: acervo pessoal.

³³ Feito à quatro mãos, trata-se de uma fita que pode ser lida como uma experiência de tempo não linear e contínua em seus lados, ou seja, sem a divisão entre eu/outro, dentro/fora, objeto/sujeito. Assim, “se uma formiga se põe a passar sobre ela, passa do interior ao exterior de modo contínuo, enquanto uma fita bilátera tem um lado voltado para dentro e o outro para fora” (Rivera, 2020, p. 132).

³⁴ Na figura 2, o objeto feito de papel, encontra-se envolto por um fio de contas, representando uma proteção que transcende a matéria, uma vez que corpo e espiritualidade se tornam indissociáveis na experiência ritual. O fio de contas, trata-se de um presente de proteção recebido de Monadexirê, a pedido de Dona Estrada.

Figura 3 – Sinais: elementos relacionais³⁵



Fonte: acervo pessoal.

Depois dos primeiros cuidados no terreiro, minha caminhada passou a ser marcada por uma saudação que acompanhava meus retornos: “seja bem-vinda”. Sou filha de movimentos intensos e, desde a primeira consulta oracular, isso já se anunciava. A chegada de *Dandalunda* em minha vida esteve profundamente marcada por partidas. Foi assim que minha *Mam’etu* leu e comunicou uma brusca mudança de rotina provocada pela ida para outra região do Brasil: “o que não tem remédio, remediado está”.

Desde então, compreendo que nem tudo que reluz é ouro, por vezes é caminho, tal como a mudança de rotina atualizava minha relação com o sagrado. Com isso, viver e agora escrever o *candomblé*, permitiu-me uma visada em que a experiência da sacralidade não se apresenta como algo exterior ao corpo, já que o corpo é território de sacralidade e transformação.

Neste sentido, este trabalho encontra uma de suas questões centrais. A experiência no terreiro desloca a ideia moderna de sujeito individualizado e autônomo, pois o corpo Bantu se constitui no encontro, na circulação de *Nguzu*, na relação com os

³⁵ O dado à frente da quartinha, presente do Sr. Zé Pilintra do Catimbó, representa um momento fundamental para a vivência em religiões de matrizes afro-indígenas. Depois do encontro com o Sr., houve, ainda mais, necessidade de cuidado espiritual. Este encontro firmou um compromisso de distribuição de Cosme e Damião por sete anos que findar-se-á em 2030. Em outro momento, recebi dele dois avisos: o primeiro, que deveria cuidar da minha moça, referindo-se a uma Pomba Gira, e o segundo que deveria tomar um bori quando chegasse ao local certo. Pensei que esse lugar seria na Chapada Diamantina, região localizada no centro da Bahia, para onde à época estava de mudança, porém, devido a manifestação de *Dandalunda* em território no Médio Paraíba (RJ), acredito que os meus cuidados espirituais serão, assim como tem sido, com a Mametu que circunda e viabiliza este trabalho.

outros e com a própria comunidade-terreiro. Há sempre algo de coletivo no que chamamos de experiência individual³⁶.

O autor Renato Nogueira (2012, p.148) apresenta o Ubuntu como uma palavra pertencente ao tronco etnicolinguístico Bantu, traduzindo-a como: “o que é comum a todas as pessoas”. Nesse sentido, questiono: dadas as diferenças pessoais, o que seria de identidade comum em um terreiro de candomblé de matriz Angola, situado no Sul Fluminense?

Ao estabelecer uma relação entre as formulações de Tânia Rivera (2020), em *‘Para expelir o outro. A contra-antropofagia sexual de Lygia Clark’*, e a definição do conceito de introjeção apresentado em *‘Vocabulário da Psicanálise’*, de Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis (2022), analisou-se tal relação com os *objetos relacionais* presentes no cotidiano do iniciante na religião³⁷.

Da recente vivência no candomblé, concebeu-se a quartinha e o fio de conta, elementos pessoais, como possíveis expressões de uma subjetivação comum para a comunidade ao ligarem-se a Mãe de Santo. Observa-se tais elementos como extensão da relação entre o *Nkisi* da Mãe de Santo, o *Nkisi* regente da casa, e seus descendentes espirituais. Os objetos presentes nas figuras 2 e 3 do *Acervo Pessoal*, agem como proteção e cuidado espiritual ao serem ritualizados com o *Nguzu* da comunidade e da Matriarca. Sendo assim, estes foram refletidos como o que há de comum em nós, a partir do feito³⁸ dos mais velhos da tradição e da transmissão para seus descendentes.

Um devir *corpo de santo* que se sabe finita

Mam’etu, perguntei a ela: “por que as pessoas precisam saber que não somos um bando de lunáticos e acelerados na praia?”. O que pude compreender através de ares imemoriais, é: sabemos que a impressão de olhares “externos” não tem poder de

³⁶ Lygia Clark (1963), em *‘Caminhando’*, ao realizar uma experiência coletiva com os elementos, propõe uma espécie de “*um itinerário interior fora de mim*” (Riveira 2020, p.131), isto é, compreende-se algo de si em relação à compreensão já feita por um outro. Com isso, inaugura-se um lugar comum de elaboração e, com base no vocabulário de Laplanche e Pontalis (2022), como parte da identidade de si.

³⁷ A psicanalista Tânia Rivera (2020) analisa um conjunto de obras da artista Lygia Clark e, em uma de suas análises, observa como os objetos precários e materiais simples, constituem-se como um corpo coletivo quando os “objetos-pessoas”, participantes da vivência da artista, colocam algo de si em relação ao outro. Observo que a análise de Rivera (2020) permite visualizar desde fora o que se inscreve como identidade (Laplanche, 2022), rompendo com a lógica individualizante e com a noção de uma interioridade identitária presente na racionalidade moderna.

³⁸ Refiro-me a experiência de iniciação que permite a circulação do *Nguzu*, como, também, suas vivências e enfrentamentos até a presente escrita. Isto é, os erros e as reformas estabelecidas para acertar e manter viva a nossa comunidade. Essa análise foi realizada mediante observação e conversas informais com as lideranças religiosas.

atrapalhar as ritualísticas do candomblé; pois esses são blindados por *Nzambi*, demonstrando a força do fundamento dos saberes tradicionais. O que se existe, no *Calunga*, lugar sagrado e de travessia dos ancestrais, é um grupo de religiosos lidando com uma das grandes essências transformadoras do candomblé: *a flor do velho*.

Assim, outro olhar pode se manifestar, não para o familiar preconceito atribuído a relação entre a psicologia e ao candomblé³⁹, ou para a tristeza diante da morte, tal como os transeuntes observados por Sigmund Freud (2010), mas para o que a Mãe de Santo⁴⁰ chama a atenção: a transformação de si na relação de cuidado com a própria sacralidade.

De acordo com a asserção de Makota Valdina (2020, p.109) “a gente precisa se abrir para entender o outro, para interagir com o outro”, assim, a autora chama a atenção para os movimentos sociais que os povos de terreiros fazem, cada um, no seu miudinho, pensando coletivamente, e, assinala que para fazer a coisa maior, “uma hora todo mundo vai se juntar” (p.110), pois essa nunca é isolada ou sozinha.

Em uma direção similar, observo o sofisma dos três prisioneiros presente nos ‘*Escritos*’ de Jacques Lacan ([1945] 1998). Nele, os prisioneiros recebem certa tarefa para alcançar a liberdade individual, sendo possível, somente, em relação com os outros. Para isso, existe um tempo para olhar, um tempo para compreender e um tempo para concluir uma tarefa individual, que se expressa coletivamente, enquanto modo de subjetivação no caminho para a liberdade de si.

Tais noções de coletividade nas obras de Makota Valdina (2020) e Jacques Lacan (1998) estiveram de modo miúdo, como um grão e um pingo d’água, presentes no percurso desse estudo e me fazem pensar a particularidade da vida comunal no terreiro (Póvoas, 2010). De acordo com o autor ciado (p.103), sobre os povos de terreiro “na base de tal viver, está firmado um outro conceito de finitude”. Na mesma direção, Nascimento (2020, p.23) analisa sua relação com a morte, afirmando: “essa não nos assusta, nem aterroriza, pois ela não nos destrói nem nos afasta do que somos: apenas muda parte de quem somos (a relação com o corpo) e o modo como passaremos a interagir na comunidade”.

³⁹ Makota Valdina (2020, p. 106-107) faz um convite para aqueles que querem ajudar o candomblé, afirmando, *ipsis litteris*: “Se aproxime das comunidades, terreiros: vá ver o dia a dia, o jeito como as pessoas lidam na comunidade com as outras pessoas; vá ver como é que as pessoas estão aos trancos e barrancos se organizando para lutar contra o que eles chamam de intolerância religiosa, que eu simplesmente chamo de racismo, de falta de respeito.”

⁴⁰ Tal experiência evidencia a centralidade das mulheres nas religiões afro-diaspóricas enquanto guardiãs do cuidado e da continuidade comunitária. Como observa Terezinha Bernardo (2005), o poder feminino nas tradições afro-diaspóricas, para além do âmbito religioso, se expressa como resistência política para a preservação dos saberes historicamente interditados pelo colonialismo.

Assim, reflete-se sobre a morte como uma semente para outro registro de vida. Com a elaboração da seção '*Compreendendo nas margens do candomblé*', observando a relação com os objetos relacionais definidos, a quartinha e o fio de contas, analisa-se o estado em *Ndumbe* como um processo de transição para outro estado, este me aproximou do acontecimento da morte paramentada pela escrita de Nascimento (2020) e, sobretudo, pela manifestação de *Dandalunda* em minha vida. Com isso, reflito, analisando *Ndumbe* e o acontecimento da morte, se esta “apenas muda parte de quem somos (a relação com o corpo) e o modo como passaremos a interagir na comunidade” (Nascimento, 2020, p.23), então... É preciso viver.

Como filha de *Dandalunda*, contrariando a rigidez cotidiana, lembro-me: se tudo fosse ciência, bailarina não dançava; é imenso o poder e as possibilidades que o grão faz. Assim, esse trabalho, como expressão escrita do já dito, trata-se de um grão que surge com uma delicada palavra de fora e reverbera assim: dentro-fora-escrita.

Todo espaço também há poeiras e, talvez, sujeiras, elaboro-as como nuvens de *Kumburuku*⁴¹, que habitam onde há vida e circulam independente do espaço; não pertencem apenas ao terreiro, mas ao próprio mundo das relações humanas. Nesse sentido, quando *Kumburuku*, como praga que é se alimenta da gente, sabemos que o remédio não pode ser outro: *Sakulupemba*⁴².

Para não concluirmos aqui: com quantas pessoas se faz um barco?

A elaboração do *estado* em *Ndumbe* foi um modo de compreender meu trânsito nesta comunidade; não para fora dela, mas em determinada continuidade com esta. Essa noção possibilitou pensar-me, também, pela nomenclatura *abiã*⁴³. O estado de *Ndumbe*, observado como uma futura partida, transição ou saída, é, curiosamente, chamado de iniciação. Assim, na medida em que não se é, nele se está.

⁴¹ A palavra pertence ao tronco etnolinguístico Bantu. Foi conhecida através de conversas informais no terreiro e definida como: “praga que se alimenta de tudo o que há vida”.

⁴² Ritual de limpeza física e espiritual que antecede a todas as ritualísticas do candomblé. Palavra do tronco etnolinguístico Bantu, do quimbundo ou quicongo.

⁴³ De origem Yoruba (Nagô), refere-se à pessoa que será *Iaô*, pessoa feita na religião, isto é, que passou pelo rito de iniciação. A nomenclatura *abiã*, embora seja um termo Yoruba, observa-se sua circulação também no candomblé Angola. Estudos analisam a predominância histórica de palavras Yoruba, e, da literatura Nagô, atribuindo a sua proeminência aos trabalhos pioneiros da antropologia afro-brasileira, os quais definem o sincretismo presente no candomblé Bantu como um processo de “degeneração” religiosa. (Santos; Almeida, 2018). Aspectos históricos do tráfico humano para o Brasil são relevantes para a reflexão de tais construções de sentido acadêmicas sobre as tradições do candomblé.

Neste compasso, visualizei irmãos e/ou irmãs⁴⁴ que, juntas, podem partilhar a mesma semente de fim e início, isto é, a irmandade e a continuidade da tradição sob os cuidados da mesma Mam'etu, mas, sobretudo, sob o santo regente da casa. Aproximada as noções de coletivo no sofisma dos três prisioneiros e as elaborações de Makota Valdina (2020), reflito, *Ndumbe*, como um estado miúdo, como um grão ou pingo d'água, no qual, tanto eu quanto os três prisioneiros em relação, estamos no processo por essa liberdade de expansão.

Nesse limiar entre pesquisadora e o corpo de candomblé, compreendi: a dedicação de Freud à temática das religiões, não alcançam a verdade do registro de outros saberes. Deste modo, se em Freud (2010 [1916]), o conceito de finitude se organiza de um modo situado, talvez, poder-se-á experimentá-la, a partir da tradição Bantu, tal como um estado de transição para outro momento.

O caminho não pede o abandono daquilo que pesa
Não é fuga
É o balanço perfeito entre os opostos
Nem tanto pra lá, nem tanto pra cá
Pede consciência

O adeus é apenas para os excessos
A partir de hoje, apenas a dose ideal
Que te mantém humano
E divino o suficiente, ao mesmo tempo
(Anitta feat. Emanazul, 2026).

Em especial, dedico à memória de Manoel Rocha Reis Neto.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ANITTA; EMANAZUL. “**Ouro**”. In: EQUILIBRIVM. Rio de Janeiro: Floresta Records; Republic Records; Universal Music Latino, 2026. Faixa musical.

BARBOSA, Dalva. **As escutas do filho de santo sobre a morte**: entre o silêncio do ocidente moderno e a fala do candomblé. 2006. 215 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) — Universidade Católica de Brasília, Brasília, 2006. Disponível em: BDTD/UCB. Acesso em: 9 maio 2026.

BERNARDO, Terezinha. **O candomblé e o poder feminino**. Revista de Estudos da Religião, São Paulo, n. 2, p. 1-21, 2005. ISSN 1677-1222.

⁴⁴ A ritualística de iniciação, usualmente, é realizada com algumas outras candomblecistas, cujo nome é “irmãs de barco”.

ESTRADA, Pomba Gira da. **Primeira segunda-feira do ano**. 2026.

FOUCAULT, Michel. **A Escrita de Si** [1983]. In: FOUCAULT, Michel. Ética, sexualidade, política. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 144-162. (Ditos e escritos, v. 5).

FREUD, Sigmund. **Sobre a transitoriedade** [1916]. In: FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 245-249.

LACAN, Jacques. **O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada** [1945]. In: LACAN, Jacques. Escritos. Tradução de Vera Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 197-213.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da psicanálise**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2022. 576 p.

LYGIA CLARK. **Caminhando** (1963). Disponível em: Portal Lygia Clark – Caminhando. Acesso em: 14 maio 2026.

MIRANDA, Camila Fontenele de. **A autoetnografia como prática contra-hegemônica**. Teoria e Cultura, Juiz de Fora, v. 17, n. 3, p. 70-78, dez. 2022.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Da necropolítica à ikupolítica**. Revista Cult, São Paulo: Cult Editora, ed. 254, jan. 2020, p. 21-23.

NOGUERA, Renato. **Ubuntu como modo de existir**: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), v. 3, n. 6, p. 147-150, nov. 2011-fev. 2012. Disponível em: Revista ABPN. Acesso em: 22 maio 2026.

PAVÓN-CUÉLLAR, David. **O inconsciente da psicanálise interpelado pela consciência da colonialidade**. In: MEZZA, Martín; SENA, Isael; ARAUJO, Fauzy (org.). O inconsciente colonial da psicanálise. São Paulo: Editora Discurso, 2024. p. 31-49.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Viver e morrer entre humanos e orixás**: a finitude em terreiro de candomblé. Memorialidades, Ilhéus, n. 13, jan./jun. 2010.

RIVERA, Tania. **Para expelir o outro**. A contra-anthropofagia sexual de Lygia Clark. In: RIVERA, Tania. Psicanálise antropofágica: identidade, gênero, arte. 1. ed. Porto Alegre: Artes & Ecos, 2020. p. 131-156.

SANTOS, Guaraci Maximiano dos; ALMEIDA, Arthur Henrique Nogueira. **Confluências bantu**: multiplicidade, resistência e cura. Revista Calundu, Brasília, v. 2, n. 2, p. 6–29, jul./dez. 2018.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. **O método da autoetnografia na pesquisa sociológica**: atores, perspectivas e desafios. Plural - Revista de Ciências Sociais, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 214-241, jan./jun. 2017. Disponível em: Redalyc. Acesso em: 9 maio 2026.

TIM MAIA. **Imunização racional** (Que beleza). In: Tim Maia Racional, Vol. 1. Rio de Janeiro: Seroma, 1975. 1 disco sonoro.

VALDINA, Makota. **Os terreiros e as imagens**. In: CESAR, A., MARQUES, A. R., PIMENTA, F., COSTA, L., eds. Desaguar em cinema: documentário, memória e ação com o CachoeiraDoc [online]. Salvador: EDUFBA, 2020, pp. 105-110. ISBN: 978-65-5630-192-1. <https://doi.org/10.7476/9786556301921.0007>.

VELOSO, Caetano. **Eu e água**. Intérprete: Maria Bethânia. In: Maria. Rio de Janeiro: Biscoito Fino, 2006. 1 CD, faixa musical.



2. Giras, versos e corpos encantados

Aqui é o terreiro onde a palavra se faz corpo, canto e ritual. Congregando poemas, etnografias sensíveis, memórias e escritas circulares, os trabalhos aqui reunidos celebram a ancestralidade, o Ebó e o remelexe. São produções que transbordam a fôrma acadêmica tradicional para afirmar que o sentir, o afeto e a sensibilidade poética também curam e produzem saber.

Caminho circular da ancestralidade: giras fora dos eixos

Dalva Costa dos Santos

Orientadora: Dra. Alana Braga Alencar

Co-orientadora: Mestre Giovanna Marget Menezes Cardoso

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21136809>

Introdução

Este trabalho apresenta uma reflexão sobre a utilização da poesia como ferramenta metodológica na Psicologia da Descolonização, fundamentada na valorização do corpo, território e ancestralidade como bases epistemológicas. Através de uma síntese estética e ética, busco evidenciar como os poemas e as referências teóricas dialogam na busca de descolonizar saberes tradicionais e circulares, promovendo uma escuta sensível às vozes ancestrais e às práticas comunitárias.

Os poemas apresentados são todos autorais e nasceram das emoções, sentimentos, recordações e sensibilidades provocados pelos atravessamentos e encruzilhadas do desvelar da descolonização de meu corpo-território.

Fundamentação teórica

Segundo Santos (2023), os saberes tradicionais constituem modos de viver e fazer que se entrelaçam na relação com a terra e com a ancestralidade, resistindo ao apagamento colonial. A poesia, nesta perspectiva, funciona como uma arte artesanal de conhecimento, tecida por meio da escuta, do afeto e da convivência com saberes ancestrais, sendo uma expressão integradora de oralidade, espiritualidade e resistência cultural.

Miranda (2020) reforça que corpos afro-brasileiros aprendem por meio de performances, ritmos e rituais, evidenciando que práticas pedagógicas e psicológicas devem incorporar esses saberes sociais e corporais como formas de cura e resistência. Gonçalves (2019) afirma que a descolonização da psicologia exige uma reconfiguração nas formas de produzir conhecimento, abrindo espaço para epistemologias indígenas, negras e latino-americanas que validem a experiência do povo. Assim, a poesia se

apresenta como recurso potente para dar voz e visibilidade às epistemologias silenciadas.

Processo metodológico e o papel da poesia

Os poemas deste trabalho são frutos de escutas sensíveis, de experiências em territórios tradicionais, de memórias familiares e de rituais de cuidado. Como destacam Santos (2023) e Miranda (2020), a poesia atua como uma prática ativadora de saberes ancestrais, promovendo circularidade no pensamento e na expressão, elementos essenciais à descolonização do saber.

Ao integrar poesia e teoria, busco estabelecer um diálogo que evidencia a interconexão entre saberes tradicionais e reflexões acadêmicas, reforçando a importância da oralidade e da circularidade na construção do conhecimento.

No caminho da descolonização, o corpo torna-se território de resistência. O “Canto do Cerrado para os Povos Originários” emerge como um grito de resistência e um chamado à consciência política sobre a importância da proteção dos territórios e dos saberes ancestrais. O poema articula a força do Cerrado à luta dos povos originários, destacando a participação política na defesa da terra e da cultura, configurando-se como um manifesto poético pelo direito à vida e à luta.

Durante o curso de Psicologia da Descolonização, redescobri a ancestralidade pulsante do Cerrado. As poesias aqui apresentadas são frutos de uma caminhada de desvelamento da colonização do meu próprio conhecimento — um saber forjado e reiterado ao longo de três graduações, do mestrado e do doutorado em psicanálise clínica, marcados por referenciais eurocentrados e pela universalização de categorias que desconsideram contextos históricos, culturais e territoriais específicos.

Esse processo de desaprendizagem não se configura como negação da formação acadêmica, mas como sua problematização crítica. Ao tensionar os limites do saber instituído, a escrita poética abre espaço para a construção de um conhecimento implicado, situado e comprometido com a justiça epistemológica. Nesse sentido, a experiência formativa vivenciada na pós-graduação em Psicologia da Descolonização possibilitou o reencontro com a ancestralidade pulsante do Cerrado, operando um deslocamento epistemológico profundo. Assim, a poesia afirma-se como método, linguagem e política, contribuindo para a emergência de práticas de cuidado e de

produção de conhecimento alinhadas aos princípios da descolonização, da ancestralidade e da resistência.

Poéticas do desvelamento: saber, colonização e ruptura

O poema Canto do Cerrado Ancestral é uma ode à terra, aos tambores e às memórias que ecoam na cultura e na resistência dos povos, ressignificadas pela consciência decolonial.

Canto do Cerrado Ancestral

No sopro da folha que dança no chão,
ecoam tambores, memória e canção.
As águas sussurram segredos antigos,
raízes se entrelaçam, guardando os parentes.

O rapé das: aroeira, samaúma, copaíba,
cura feridas, conecta ao céu.
O pequi dourado, o araticum flor,
são rezas vivas de cura e amor.

Cerrado que canta, cerrado que chora,
na pele indígena o tempo não cora.
Cicatriz aberta, memória ferida,
mas a terra insiste, produz nova vida.

A jurema acende visões na fumaça,
conduz o espírito, a dor se desfaz.
É canto de guerra, é canto de paz,
sabedoria que o vento refaz.

Povo da terra, guardião da raiz,
tua voz é flecha que sempre resiste.
Na rima dos galhos, na força do chão,
pulsa o futuro na palma da mão.

E o som das sementes, que o vento semeia,
é tambor que acorda, é vida que se alteia.
No ritmo das plantas, no rap da manhã,
o Cerrado é reza, é cura, é manhã
(Própria autoria, 2026).

A partir da perspectiva da descolonização, o Cerrado é compreendido como território de memória, espiritualidade e resistência. O poema Canto do Cerrado para os Povos Originários articula ancestralidade, povos originários e território em uma poética de afirmação da vida e da luta.

Canto do Cerrado para os Povos Originários

Nasce o sol vermelho na curva da serra,
eco de tambores ressoa na terra.
Folhas dançam leves no vento que chama,
cerrado é canção, é raiz que inflama.

Pajé sopra fumo, palavra que cura,
semente que brota em alma madura.
O rapé das plantas, batida do chão,
abre caminhos cura o coração.

Jatobá sagrado, remédio da vida,
cura ferida, cicatriz vencida.
Barbatimão fala em língua de fogo
segredo guardado do tempo mais novo.

Urucum colore pele e memória,
pinta de vermelho a força da história.
E o rezo entoada ao pé da gameleira
abre o portal da mata inteira.

Indígena caminha com passos de estrela,
povo guerreiro defende a vereda.
A água corre, semeia esperança
nas veias da terra renasce a criança.

Escuta, Galego, a verdade que vibra,
não se apaga o grito de uma nação viva.
Marco nenhum cala o tempo sagrado,
que pulsa infinito no chão encantado.

O povo resiste com canto e memória,
cerrado é tambor, é raiz, é vitória.
E cada palavra que insiste em rimar
é flecha de luz, é direito a lutar
(Própria autoria, 2026).

No caminho da descolonização, as sementes do Cerrado ganharam novos significados. Este poema fala da resistência da natureza e da cultura, destacando a importância de preservar os saberes e a conexão com o território, agora com uma visão em descolonização.

Sementes do Cerrado

No chão rachado, sementes dormem,
esperam a chuva que vem em silêncio.
O vento passa, sussurra segredos,
e a vida desperta em folhas e cores.

A menina caminha entre troncos antigos,
ouve o canto das árvores, sente o corpo falar.
Cada passo é memória, cada gesto é oração,
cada raiz é ponte entre ontem e amanhã.

O sol que queima não queima o espírito,
apenas revela a força que nasce da terra.
Ecos do passado batem nos tambores do presente,
cada batida, um chamado, cada pausa, um saber.

Na sombra da copa, histórias se encontram,
risos e lágrimas se misturam ao vento.
O corpo aprende o ritmo da vida,
a mente descobre caminhos que não se veem.

Aqui, no Cerrado, o tempo é circular,
o agora se curva ao ancestral.
Aprender é sentir, resistir é florescer,
e cada semente guarda o universo inteiro
(Própria autoria, 2026).

A descolonização traz a força e a resistência da mulher negra, cujo corpo é território de luta e ancestralidade. Este poema constitui um manifesto de afirmação da negritude e da luta contra o racismo, destacando a importância da ancestralidade negra na construção de um futuro descolonizado, no qual corpo e território são espaços de resistência.

Mulher Negra, Raiz do Mundo

Sou filha do ventre que não se dobra,
do fogo que arde e reza.
Sou voz que rasga o silêncio imposto,
sou cura que vem das mais velhas.
Carrego no corpo a lembrança das águas,
a memória das tranças e dos orixás.
Minha pele é território de luta,
minha dor, um tambor que não se cala mais.
Sueli me ensinou que pensar é insurgir,
que o corpo é trincheira e templo.
Lélia me sussurra: *cura é palavra em movimento*
e eu danço ferida e inteira
na roda onde o tempo é ancestral.
Não há derrota em quem resiste,
nem submissão em quem cria.
Somos o grito que vira canto,
a lágrima que e faz riso,
a ferida que se faz flor.
De cada mulher negra nasce um continente,
de cada trança, um caminho de volta.
Somos a terra que se ergue,
o tambor que anuncia:
a dor virou palavra, a palavra virou cura.
E juntas
filhas de Oyá, de Nanã, de Oxum
reerguemos o mundo com as mãos,
plantando justiça, colhendo liberdade
(Própria autoria, 2026).

A descolonização evidencia o cuidado como ato político de resistência e como prática de afirmação da vida. O poema Cuidemo-nos articula corpo, território e ancestralidade a partir de uma ética do cuidado, afirmando a dimensão coletiva da cura e da resistência.

Cuidemo-nos

Quem disse que está tudo perdido? Eu venho oferecer meu coração.
Sou feirante, errante, estrangeira, marginalizada em minha própria terra sem-terra. Sou o pequeno agricultor, a solidão do povo latino-americano, mas também a beleza da vivência, a consistência dos povos e de suas lutas. Meu olhar carrega as marcas da Terra em mim, as marcas do amor e da resistência dos povos originários.
O afeto me toca como brisa da ancestralidade, no som do tambor e da maraca, que chamam os espíritos do cuidado. É na dança circular que emana a busca pela descolonização, no corpo que lembra, na alma que se ergue. América Latina, território de espelhos e labirintos, onde a alma rega o centro do existir dos povos, onde o sangue da diversidade corre em todas as teias, em todos os potes sagrados que batem junto ao coração da existência. Cuidemo-nos, porque o cuidado é o verbo mais antigo do amor, é raiz e folha, é pão e reza, é o gesto que devolve sentido à vida comum.
Nada está perdido quando o coração insiste em florescer, mesmo entre pedras, mesmo sob o sol do Cerrado. Eu venho oferecer meu coração.

Este poema celebra a conexão profunda entre corpo, território e ancestralidade, destacando a força e a sabedoria de todas, todos e todes que caminharam juntos nessa jornada de descolonização. Encerramos esse ciclo com essa homenagem à potência das nossas raízes e à resistência compartilhada (Própria autoria, 2026).

Homenagem para aquela que caminha entre ventos e raízes em dois cantos

Para as meninas de 60 anos que habitaram o Cerrado na infância aquelas que correram entre pequis e cajuzinhos, que ouviram o vento chamar pelo nome, e hoje guardam no corpo a memória da terra viva.

Canto dos Espíritos Antigos

Ela surge não de um berço, mas do ventre da mata, forjada no sopro dos ventos e na reção funda da terra vermelha.
Pequena menina ligeira, mas em seus passos ecoam eras esquecidas. Seus olhos, de cobra encantada, descortinam véus do mundo visível. Leem a linguagem das folhas que caem, os murmúrios das águas ocultas, e a dúvida nos corações dos seres humanos. Seus cabelos são ninho de guacho, onde os pássaros encantados pousam orações e segredos.
Em seus fios vivem ventos, sementes, e o tempo. Não pertence às cidades nem ao ruído das máquinas.
É filha das árvores do Cerrado, sacerdotisa do pau-terra e do ipê-roxo, irmã dos bichos e do trovão. Caminha com a sutileza da onça, reina com a astúcia do pardal, dança com as chuvas, acolhe o orvalho da manhã na sua pele negra, onde a natureza repousa.

Seu cheiro é de mata molhada, de fumaça sagrada e erva-de-bicho, e seu sangue pulsa com o tambor de Iansã e a dualidade de Oxumarê (Própria autoria, 2026).

Canto da Terra de Goiás

Mas também é carne e caminho.
 Habita Cerrado real das panelas de ferro no fogão de lenha de barro, do pica-d'água que canta na mata, do mujolo que avisa o dia que vem.
 Ela conhece a cura dos brotos: guiné, arnica, picão, assa-peixe.
 Aprendeu com as mãos das mais velhas a diferença entre o chá que sara e o que desperta o espírito.
 Vai descalça pelos morros de cagaita, colhe araticum como quem recolhe estrelas, fala com o jatobá como quem reza.
 Na sua presença, até o tempo se aquieta.
 É amante da liberdade, mas não por rebeldia: por ser filha do céu aberto, do cheiro da terra após a chuva, do calor da lenha queimando devagar.
 É vento que sopra o cerrado inteiro, é raiz que rompe o chão e segue.
 É menina, mas também entidade do mato, guardiã de um mundo que resiste.
 E quem a encontra, jamais a esquece. Pois nela vivem, ao mesmo tempo:
 A ventania, a tempestade e o arco-íris, toda circularidade ancestral (Própria autoria, 2026).

Considerações finais

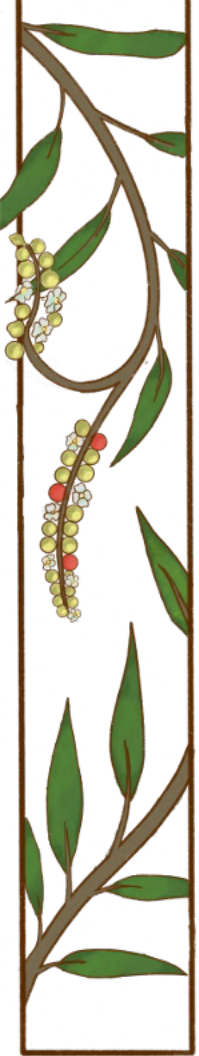
Ao integrar poesia e teoria, este trabalho afirma a produção poética como ferramenta de cura, resistência e descolonização, capaz de mobilizar sentidos, afetos e conhecimentos tradicionais historicamente marginalizados. A poesia opera como prática epistemológica que tensiona os limites do saber acadêmico hegemônico, reinscrevendo a experiência, a memória e o corpo como fontes legítimas de conhecimento.

Nesse processo, a oralidade, a circularidade e o pertencimento ancestral manifestam-se na escrita poética como estratégias de enfrentamento às epistemologias colonizadoras. Ao valorizar vozes silenciadas e saberes coletivos, a poesia promove uma epistemologia do cuidado de caráter comunitário, comprometida com a escuta, a reparação histórica e a construção de modos de existência e conhecimento baseados na reciprocidade, no território e na vida compartilhada.

Referências

- GONÇALVES, Bruno Simões. **Nos caminhos da dupla consciência**: América Latina, psicologia e descolonização. São Paulo: Sempre-viva Editorial, 2019.
- MIRANDA, Eduardo Oliveira. **Corpo-território & educação decolonial**: proposições afro-brasileiras na invenção da docência. Salvador: EDUFBA, 2020. 207 p.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora; PISEAGRAMA, 2023. 112 p.



Corpos fronteiriços em Pindorama: etnografia dos nós, entre apagamentos, canções e resistências nas águas do rio Bugres e Paraguai

Amanda Suellen Costa Carrasco

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21136930>

O que estou chamando de fronteiras? Percebo sua tonalidade ao escutar existências fronteiriças. Peço licença a Glória Anzaldúa (2012) para, a partir de suas epistemologias, abrir um caminho de composição: que território é esse do qual meu corpo se fez, mesmo sem que eu percebesse? Posso nomeá-lo, recorrendo a minha vivência em uma família inter-racial, como um corpo fronteiriço que caminha com sua passabilidade na branquitude? Talvez aí esteja o nó: estou nessas encruzilhadas, nessas esquinas — ou nas curvas dos rios Bugres e Paraguai, onde nasci? Centro-oestina, das fronteiras, eu recorro às memórias e aos encantamentos entre saberes indígenas e cristãos. Mas quais curvas sigo olhando, se o rio está turvo?

Lembro da primeira vez que me foi apresentada Glória Anzaldúa, algo em mim reverberou, e sou dessas que procura escutar e sentir lampejos assim, mas digo, foi difícil escrever, parte do que estou tentando aqui, com esse ressoar, é também propor algo não como fruto apenas de uma ferramenta acadêmica, mas tentar resgatar minha voz, ou parte dela, e talvez assim tentar compreender as resistências sutis e escancaradas que é ter nascido em Abya Yala, nesse Pindorama, me coloco, mesmo que tímida, resisto.

O que tentarei compartilhar aqui com vocês, é uma passagem, uma caminhada perante minhas encruzilhadas, e em reciprocidade, oferecerei a vocês, um lampejo de minhas histórias, com o canto mais sagrado possível para mim, de minha mãe. Essa canção, quando a escutei pela primeira vez ainda criança, senti algo estranho, como se entrasse ar nos meus ouvidos e pulmões, a sonoridade vinha de um lugar diferente, essa canção, e a procura de territórios, anda me acompanhando em minha trajetória, na minha etnografia e atravessa, minhas subjetividades e minha atuação como psicóloga. Me permito, assim como na canção *Gracias a la vida*, “*o canto de todos é meu próprio canto*”, e quem sabe seja o seu também.

Compartilho de antemão, que minha procura para entender a localização dessa canção está em aberto, inclusive usei teste de DNA compartilhado entre minha mãe e eu, e entre as localizações cheguei ao Tikuna, povos Ayamara e Quechua, a partir dessas informações, entrei em sites de rádio indígenas, como a Rádio Yande, pesquisei em artigos, fiz pesquisa ativa, mas ainda está em aberto, já que é uma canção que foi passada para minha mãe, quando criança. Então ofereço a vocês, esse algo que não sei nomear, a sensação de quase lá, ainda que reconheça as resistências, me sinto um mosaico, um caleidoscópio de ecos, cores e sons que saem de outros órgãos.

Tentei vencer a paralisia ante a algo que não conseguia nomear, e propus algumas etapas comigo mesma nas artesanias. Parte dos escritos aqui, foram feitos a mão, em um caderno grande de capa dura azul, mesmo com a timidez da palavra ou a angústia de não conseguir nomear assim, tentei sair desse lugar ocupado do outro lado como psicóloga e vou falar em primeira pessoa, depois de escrever à mão, li em voz alta e transcrevi. Na segunda parte, utilizei fotografias que tirei no quintal do meu avô, que está localizado cerca de 200 metros do rio Bugres e Paraguai, as outras fotos, selecionei do álbum de fotografia da minha família materna e a partir de colagens, tentei criar conexões de nós, no resgate das memórias largas, tentei descrever como é complexo seguir com memórias em mosaico, memórias roubadas, ao mesmo tempo, o que fica, como a canção, como a continuidade dos meus parentes, como se fosse meu próprio patuá. Criei meu próprio patuá, com alecrim, canela, camomila e acrescentei dez pedras olho de tigre, por fora, com o uso de cerâmica fria, fiz uma mulher de cabelos vermelhos, segurando uma casa, com espada de São Jorge atrás. Tentei descrever essas artesanias que arde, assopra e resiste, por fim, a canção que ecoa cantada por minha mãe, esses são os nós encarnados de meus espelhos que mesmo em parte enterrado, refletem uma luz forte que ilumina e também protege. O que pretendo é tecer artesanias viscerais como produção potente nesse resgate dessas lacunas de memória.

O meu norte partiu do nosso sul, de Abya Yala, tentei acolher isso que eu chamo de angústia, e me vi entre rizomas que foram acolhendo passagens, dentre indaguei; -Como compreender as afetações de corpos perante a colonialidade?! Talvez nesses escritos, acompanhados por tantos outros. Ouso e desejo refletir, os caminhos traçados em Abya Yala e no Pindorama, essas multiplicidades que a colonialidade tenta extinguir, minhas linhas aqui vêm com essa proposta, abrir caminho em diálogos feito de corpo território fronteiro, e abrir roda, convidar a sentar, a resgatar no âmago esse algo que fica ali. Os espelhos podem estar enterrados como fala Carlos Fuentes, mas é

algo além, é algo da terra que ecoa, como a canção perdida de minha mãe, não sabemos o que, qual parte, mas ela está ali, e nomear é encantar, falar é sagrado, então compartilho esse canto tímido meu e dela, desse útero que me acolheu. E quem sabe ecoa em outros parentes, em outros territórios, e de repente, conseguimos enxergar o outro lado do rio.

Para iniciar essa trajetória e ensaiar uma caminhada com o possível, observo o encontro entre o Rio Bugres e o Rio Paraguai. Águas que carregam densidades, percursos e diferenças, mas que, ainda assim, seguem juntas. É nesse encontro que arrisco traçar algumas aproximações e convido Aníbal Quijano a caminhar comigo, não apenas por meio de seus conceitos, mas a partir das marcas que a colonialidade inscreve na carne exposta da vida. Ao mesmo tempo, peço licença e bênçãos a Nego Bispo para adentrar seus dizeres contracoloniais, buscando construir um diálogo desde alguém que tenta reencontrar seus próprios espelhos.

Nessa travessia, procuro colocar esses pensamentos em conversa, não como teorias acabadas, mas como rizomas que se cruzam, se afastam e voltam a se encontrar. Se Quijano nos ajuda a compreender a colonialidade como a permanência de um padrão de poder que organiza o mundo desde a colonização, Bispo desloca o olhar para os movimentos de reexistência que emergem diante desse mesmo padrão. Enquanto um evidencia as engrenagens da dominação, o outro revela os caminhos tecidos cotidianamente para sustentar a vida. É nesse encontro que a contracolonização ganha força, não apenas como crítica à colonialidade, mas como afirmação de outros modos de existir, saber e habitar o mundo, tornando-se uma contribuição fundamental para os estudos e práticas decoloniais.

-----A flecha foi lançada----->

Corpo-fronteiriço

Estou chamando de corpo-fronteiriço essa possibilidade de viver nos entres, questionando as mestiçagens em Pindorama, mesmo percebendo diferenças de tratamentos minha família sequer falou isso em voz alta. Então, escancaro isso como demarcação importante – Minha família é interracial entre indígenas e paulistas-espanhóis; meu corpo fronteiriço é assim, carrego uma ambiguidade, tenho pele branca e olhos puxados, ter pele branca me deu passabilidades e é importante olhar

para a branquitude, ao mesmo tempo, os conceitos e as vivências que tive, no quintal do meu avô ecoam em mim, e quero ocupar isso também, chamo de corpo-fronteiriço, esse corpo rizomático, no Pindorama, vivendo com todas essas cores e ensinamentos, proponho que seja também um território.

Assim, abro passagem para refletir sobre como ocupar verbalizações de algo não dito, mas sentido, trazendo luz à tentativa de aniquilamento da língua selvagem, procuro trazer palavras encarnadas além de um conceito de angústia kierkegaardiana, permitir ecoar isso, isso que é não nomear, mas sentir.

Como descrever, a partir desse corpo com sua passabilidade branca, as nuances desse algo, dessa ânsia, dessa angústia, dessa raiva, desse dente à mostra, pretendo abrir caminho para pretender a. Como propor e tecer compreensões no Entre, como um território possível de agenciamentos e potencialidades? Peço licença para Cherrie Moraga (2001), e tomada pelos seus conceitos de escrever contra si mesma, como uma microtecnologia de resistência, acolho minhas inúmeras contradições, mesmo que sinta, como a mesma elucida, que se aproximar da ferida é perigoso, porque não compactua mais com o silêncio, e mesmo expondo as vulnerabilidades passa ser um ato de libertação; ao mesmo tempo que reconheço minha branquitude, minha ferida em aberto ecoa, sinto que parte da minha história foi apagada, quer dizer, tentaram.

Nessa travessia, acolho e me vejo refletida no espelho de *la mestiza*, tal como pensada por Gloria Anzaldúa, como expressão da *consciência da nova mestiça*: um lugar de confluência onde valores culturais e espirituais não apenas coexistem, mas se entrelaçam e transbordam de um grupo a outro. Trata-se de uma subjetividade tricultural, que habita múltiplas línguas — inclusive o silêncio imposto — e que se constitui no enfrentamento das tensões de raças híbridas. Nesse processo, a questão do pertencimento se expande e se torna inevitavelmente complexa: a filha de uma mãe de pele escura interroga sua herança, atravessada pelas memórias indígenas maternas e pelas marcas do pai espanhol. Para Anzaldúa, essa consciência exige um movimento contínuo para fora dos moldes cristalizados, recusando dicotomias fixas entre o herdado, o adquirido e o imposto. Ao deslocar-se dos parâmetros restritos da racionalidade ocidental, a nova mestiça abre-se a uma perspectiva mais ampla, inclusiva e contraditória, que sustenta a ambiguidade como potência e não como falta.

Para Gloria Anzaldúa (2019), a consciência mestiça respira em plural — não descarta, não purifica, não apaga; ela sustenta as contradições como quem carrega água em mãos abertas, deixando que a ambivalência germine em outra coisa, ainda sem

nome. Habitar essa consciência é começar a desfazer o nó da dualidade sujeito-objeto, a cela que tenta aprisioná-la, e, ao mesmo tempo, aprender a caminhar por entre fendas onde o pensamento binário já não alcança — nem no corpo individual, nem no tecido da consciência coletiva. É um percurso longo, de borda e de risco, mas que abre frestas de um esperar insurgente: um horizonte onde possam cessar violências, estupros e guerras. Nesse nó que aperta e ilumina, a ruptura também fala — e sua fala se registra na luta, reinventando olhares sobre mulheres de pele escura, mulheres e pessoas queer, fortalecendo uma ética da ambiguidade como potência de vida.

O reconhecimento da ancestralidade vai além da preservação cultural, atuando como base para a construção e o fortalecimento da identidade. Seu apagamento pode produzir feridas psíquicas, como baixa autoestima, crises identitárias e sofrimento emocional, sobretudo em contextos de discriminação. Nesse sentido, resgatar a ancestralidade configura-se como um processo de reconexão consigo e com a própria história, sendo compreendido, conforme Kaka Werá (2024), como uma forma de restabelecer a comunicação com a alma.

Bruno Simões (2019), entende que a recuperação da memória histórica dos povos é um desafio complexo, ao citar Carlos Fuentes, escritor mexicano, que de modo assertivo contextualizou o reflexo turvo nos espelhos dos povos latinos americanas, e ao trazer sobre a imagem do espelho enterrado, ele traz que na história dos povos originários se enterrava espelhos que serviam de guias para seus mortos; ele ampara que na cultura latinoamericana existe um universo submerso, invisibilizado, como um espelho da nossa imaginação que foi enterrado, levado ao mundo dos mortos, dos mortos que ainda habita em nós, memórias vivas, tratadas como inexistentes. Simões, afirma que a psicologia deve promover a problematização da realidade a partir da desconstrução histórica de padrões coloniais presentes nas múltiplas e distintas dimensões da realidade social, que corroboram para a naturalização das hierarquias nas relações de dominação e assim, desconstruir essa naturalização, e atuar na potencialização de aberturas de caminhos, visões, conjunto de saberes, experiências que tecem a memória histórica viva.

A psicologia está disposta a penetrar nessa complexa malha de significações de realidades? O que constitui a minha escuta? Para isso, é necessário também uma afirmação, uma localização da práxis psicológica, o reconhecimento das multiplicidades e sua articulação de saberes, princípios éticos, mundo simbólicos-imaginários, conhecimentos ancestrais em uma memória crítica que se coloca contra a dominação

colonial, desvela esquinas possíveis de uma psicologia popular latino-americana, descolonial que caminhe para a emancipação desses nós vivos (Simões, 2019).

Sair do silenciamento imposto e da invisibilidade das pluralidades é também romper com o pacto persistente da colonialidade. Como nos lembra Ailton Krenak (2021), ainda pulsam, neste território, cerca de 250 etnias, tecendo mais de 150 línguas e dialetos — vidas que resistem em suas próprias narrativas, existências que encarnam a pluralidade e tensionam a matriz colonial do poder. Pensar o outro, nesse chão, é também reconhecer o desencontro: um país que muitas vezes se afirma a partir de heranças europeias, que encobre suas origens, mesmo sendo majoritariamente “pardo”, ocidentalizado, e ainda assim posicionado como o outro diante do Norte global.

Tecendo localizações - criando patuá

O que é uma escrita decolonial? Por muito tempo, estranhei histórias escritas sem carne, sem presença. Havia nelas um vazio, como se algo tivesse sido mal compreendido por tempo demais. Esse incômodo me atravessou, e mesmo quando entrei na psicologia, ele permaneceu: quem eram aqueles homens brancos, europeus, falando de nós? E, afinal, quem é esse “nós”?

Aníbal Quijano nos convida a perceber que a colonização não ficou presa ao passado. Mesmo após o fim de sua administração formal, suas estruturas continuam organizando modos de viver, saber e existir. Para compreender essa permanência, o autor formula o conceito de colonialidade, entendida como um padrão de poder constituído a partir da colonização das Américas. Nesse processo, a invenção da raça torna-se central, produzindo hierarquias que classificam corpos, conhecimentos e modos de vida, ao mesmo tempo em que naturalizam privilégios e subalternizações. Articulada à modernidade e ao capitalismo, a colonialidade consolida um projeto de mundo eurocentrado que segue atravessando nossas relações e formas de produzir conhecimento (Quijano, 2005). Ainda que Quijano não utilize diretamente o termo decolonialidade, suas reflexões abrem caminhos para pensarmos as fissuras, resistências e possibilidades de ruptura com as lógicas coloniais que continuam habitando o presente.

Abro passagem a partir do que entendo como um lugar descolonial: trazer à luz as nuances dessa pele que vive, em Pindorama, tantos atravessamentos. Pindorama. O quintal do meu avô é maior que o mundo — porque aprendi que o mundo, sem

localização, se impõe como norte, como Norte Global. E então compreendo: o quintal do meu avô é maior do que esse mundo dito universal, eurocentrado. Sempre foi.

Ailton Krenak (2021) reflete sobre como os povos originários enfrentaram a colonização — um processo marcado pela tentativa de extermínio de seus mundos — e sobre as estratégias que possibilitaram sua travessia até o século XXI. Para ele, as inúmeras manobras dos ancestrais tornaram-se alimento para a continuidade da vida: a criatividade, a poesia e os modos próprios de existir sustentaram a resistência. Assim, mesmo diante das imposições colonizadoras que buscaram aniquilar suas coletividades, suas visões de mundo seguem ecoando no tempo, afirmando presença e permanência.

Nego Bispo (2015) nos lembra que os povos originários de língua tupi chamavam este território de Pindorama — “terra das palmeiras”. Com a chegada dos invasores, esse nome foi sendo substituído por outros — Terra de Vera Cruz, Terra de Santa Cruz, Brasil — ao mesmo tempo em que a imensa diversidade desses povos era reduzida a uma única palavra: “índio”. Essa simplificação não é neutra, ela opera como uma estratégia de apagamento. Ao mudar nomes e generalizar identidades, rompe-se o vínculo com histórias, cosmologias e modos de existência num processo que tende à desumanização. Aproxima esse gesto de uma técnica de domesticação: ao nomear de fora, impõe-se controle e se enfraquece a autonomia do outro. O mesmo movimento aparece quando as múltiplas identidades afrodescendentes são reduzidas ao termo “negros”, apagando diferenças culturais, étnicas e históricas. Em ambos os casos, a generalização atua como tentativa de diluir singularidades e aniquilar identidades, facilitando a imposição de uma lógica colonial sobre corpos e narrativas.

Ao pesquisar sobre o Diretório Pombalino de 1755 que se fundava a partir de casamentos interétnicos e administração militar (Oliveira; Mesquita, 2019) no interior das políticas de Marquês de Pombal, instaura-se também o incentivo à formação de casais europeus — ou de europeus com mulheres indígenas — nas vilas recém-criadas. Esse gesto não se dava ao acaso: inscrevia-se em um projeto assimilacionista que buscava reorganizar a vida nos territórios, entrelaçando corpos e destinos sob a lógica colonial, na tentativa de diluir diferenças e reinscrever existências em um mesmo molde.

De encontro com isso, o Grupo de Estudos Maentry Tupinambá-Amazônia (GEMTUPY) do qual sigo no Instagram, trouxe que visitar o diretório pombalino hoje é reconhecer que o apagamento foi também uma política de Estado. Não se tratou apenas de silenciar línguas, nomes e costumes, mas de fabricar categorias coloniais que

substituísem povos vivos. Nesse processo, a cabocla emerge como figura tolerada, porém despolitizada, moldada para caber nos contornos do projeto colonial. Assim, a promessa de extinguir a “odiosa distinção” entre indígenas e brancos não anunciava igualdade, mas assimilação. Uma assimilação operada por múltiplos dispositivos: a imposição de nomes, da língua, dos modos de habitar, da convivência com colonos e dos casamentos forçados. Assim, a mistura deixa de ser encontro e se revela como política — uma tecnologia colonial de apagamento e reconfiguração das existências.

Aqui, questiono justamente o apagamento do nome dos povos originários da minha história, o Da Costa, sobrenome que minha mãe carrega, justamente se é explicado por isso, a imposição de nomes, nesse caso um nome comum português, o da, como se fosse posse daquele povo, de modo interessante, minha mãe retirou esse da Costa do meu nome.

Essa escrita é uma tentativa de resgatar minha voz, de tecer reflexões entre minha trajetória e minha ancestralidade. Há nela a angústia de uma língua decepada — ou da tentativa de que fosse. Ainda não sei como desenterrar certos espelhos, nem como localizar, no território, as nuances que foram apagadas de minha mãe. Só sei que, no meu corpo-território, ecoa algo que nunca se perdeu.

Peço bênçãos, aos que me antecederam, meus avós, minha mãe, Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, para que eu possa convidar para caminhar comigo, nesse processo que prefiro chamar de artesanias pindorâmicas -corpos -territórios em comunidades, para que esteja aqui.

Retomo nos meus labirintos, com uma frase que me ecoou por tempo de Gloria Anzaldúa... “Eu vou superar a tradição de silêncio.”.. pois que me permitam cantarolar com minha mãe e meus ancestrais, meus nós.

Afirmar nos entres

A verdadeira fronteira física, como em *Borderlands* de Gloria Anzaldúa, não estava apenas no território, estava na visão. Eu olhava para o lado e via, na cidade baixa, perto do rio, as populações ribeirinhas, indígenas não aldeados, a aldeia Umutina. Do terreno do meu avô, erguia-se também a cruz da igreja católica, marcando a cidade alta — a parte mais próxima do céu — onde moravam aqueles com mais dinheiro e, coincidentemente, pele branca. Coincidências que só mais tarde deixaram de parecer acaso.

Na tentativa de resgatar memórias largas, percebo: eu habitava esses dois lugares. Como tecer isso na constituição das minhas subjetividades? Como sustentar esse entre?

Quando ouvi pela primeira vez o conceito de angústia em Søren Kierkegaard, algo me atravessou. Talvez esse “entre” — esse não nomear, esse não ocupar plenamente as memórias — tocasse o que ele chamava de angústia. Hoje, tento compreender esse movimento como um caleidoscópio: afetos, esquinas, chão, nascentes que percorrem nossos corpos e corpos pindorâmicos. Há dor em reconhecer que alguns espelhos irão permanecer enterrados; outros, no entanto, ecoam — como a canção de minha mãe atravessando os poros.

Como em Tekoa Porã, bem viver, penso no que acontece à subjetividade quando os ritos e os elos ancestrais são interrompidos. Como resgatar esse fio? E, ao mesmo tempo, como reconhecer que resistimos — que algo permanece e chama?

Percorrer territórios onde caibam essas profundezas é também marcar passos nesse entre. É ali, talvez, que a memória ecoa, mesmo quando ainda não sabemos nomeá-la. Como Anzaldúa coloca: “*asi viven los atravesados*”.

Eu vou superar a tradição de silêncio: do caderno azul, brotavam palavras

Peço que antes de lerem comigo, afine os ouvidos das epidermes e do coração, quem sabe, ali, nas comunidades de um solo mosaico como o nosso, me fitar em meus tantos olhos, nesse QR Code, foi parte das caminhadas que me propus para essa partilha, com as fotos tiradas no quintal do meu avô, com algumas resgatadas do álbum de família, e a canção que resiste, andante, na voz da minha mãe.

Bem vindes aos meus rizomas!



Pensar em pássaros

Ando pensando em pássaros, eles voam entre minhas linhas, brincam em compassos? Engoli um poema de Manoel de Barros (1916-2014) e fiquei azul por um momento, sorri. Azul celeste, tem gosto de algodão doce. Meu estômago entoou uma canção. Será que quando criança eu me escondia verde água? Lembro daquele quadro, elas me olhavam... pego um giz, mas não faço um sol na calçada. Lembro de uma árvore, mas hoje sou pássaro e volto a sobrevoar o que chamo de memória, e é quase uma força estranha que movimenta minhas mãos. Falo isso porque nunca soube organizar as coisas. Queria que as palavras fossem pássaros livres. Lembro indignada, quando me faziam organizar as palavras e me perguntava o motivo. A gente dá nome nas coisas interessantes, mas meu nomear não é tentar possuir, é tentar libertar, trago essa vontade de libertar, talvez já carregava no gosto o nome imposto *da Costa* dos meus parentes, da minha mãe... lembro dos seus olhos, vô, se vou ser sincera, eu preciso me reconhecer. Que saudades, vô. Entendo que não quero mais ter bons pulmões para correr. Quero ter fôlego para não desistir de voar, de conviver.

Se olhar

As múltiplas camadas da minha pele, rodopiam meu peito e vejo escamas e pessoas. Raspo o peito em asfaltos úmidos, lembro da terra sob meus pés.

Antes achava que tudo poderia me machucar, adoecer, seria por isso que cresci sem anticorpos? Tenho várias pintas nessa epiderme, um dia pensei que se ligasse os pontos teria algum sinal, um dia juntei e só vi traços estapafúrdios, deve ser que o próprio mistério sou eu, somos nós. Meu mistério, meu caminho, minha ancestralidade... Meus espelhos ficaram sujos por tanto tempo, assumo meus traços.

Queria gritar até chegar na criança que tenho tentado alcançar. Como chegar, como alcançar? Volto para minhas camadas, penas, escamas, epiderme, areia, água e folha.

Faço um rezo para meus eus, minha memória é circular. Olho para minha avó, ela quase me toca; dou um sorriso e falo:- vô, sinto sua falta! Remexo e olho para o meu avô: -vô, eu já sei pular, pulo tão alto, quase que encontro o senhor por aí... Vô, desculpas fingir não ver que me pareço com o explorador, preciso reconhecer essa

branquitude em mim, eu também sou da roça e seu quintal, os nossos quintais foram maiores que o mundo.

Estou esperando a chuva, queria encontrar meus pares, meu estômago fala estômaquês. Não me importo muito com as palavras intrincadas umbilicais.

Minha língua faz cócegas. Por que não consigo lembrar das minhas mãos quando pequena? A memória larga é tão larga quanto o caminho do céu? Estou aqui. Quero e preciso da arte de entardecer.

Menina coruja

Havia uma lenda de uma criança coruja, que chamava os encantados mesmo sem saber falar. A criança coruja chamava os encantados e dividia em seu corpo encarnado, suas bússolas em formato de olhos com vidros. A menina tinha carne rosa, cabelos esvoaçantes e pulmões tímidos. Havia nessa lenda, uma timidez forçada, sabia que toda a noite seus pulmões piavam. Lançava um gemido de marcar a existência. A menina queria ter cabelo de folha e corpo de minhoca.

Sua lenda foi esquecida, já que não enxergava seus próprios espelhos, cresceu em plenos. Uma utopia de cor púrpura.

Teve que esquecer para tentar ser, ser para prostrar, prostrar para escutar, se escutar para reconhecer, reconhecer para se resgatar.

Não é fácil desenterrar esses espelhos. Será que foram produzidos no caleidoscópio dos buracos que não chegava vento? O vento veio, veio porque ela os invocou. Talvez sua lenda seja essa: Por tanto não ser, era.

A menina de cabeça de coruja, não podia pisar descalço, porque ficava doente, por ficar doente se tornou independente.

Independentemente, o véu que segue a carne que se divide com, já se passou. Lá fora, uma chuva rala.

Lembra, traz de volta para o coração, recorda.

A lenda da criança coruja, será que ela ainda se lembra? O que é caminhar até sua essência? O piso estava frio, mas suas asas a mantinha quente. Você a vê? dizem que ela te bica, caso você não se pergunte de qual modo é esse caminhar, você se vê?

Desenterrar meus próprios espelhos

Penso como as coisas aqui vão se formando em um redemoinho. Para aproximar da Psicologia decolonial, preciso desenterrar meus próprios espelhos, me fitar sem desviar o olhar. O que me faz encontrar além das possibilidades, vejo o rio de duas cores na frente dos meus olhos e aquele caminho perto do quintal maior que o mundo. O que é esse encontro que me localizo, entre famílias, histórias e ancestralidades?

Tenho que olhar nos vidros, nos vidros dos olhos, escrever inspirada em Glória Anzaldúa em mim mesmo. O que é dizer que sou Mato-grossense? fronteiriça?

Me coloco diante, aceno e sinto saudades da minha terra, dos abraços dos meus avós.

A temporalidade e o envelhecimento diante dos meus olhos, o futuro escancarado, o que ainda tenho para trilhar? Penso na canção perdida, no vento dançando ao redor do pé de cupuaçu, do pé de canela, se a memória pudesse ver meu coração encontraria cheiros, cores, canções, benzimentos, onças.

A gente só percebe depois de afastar e parar de suspender? A fé, o altar, o oratório. Percebo que tudo isso carrego comigo. Quero parecer sincera, mas sinto que carrego também uma roupagem, não nego também minhas outras raízes, mas compreender a racialidade da minha cartografia afetiva é tão importante! Reconhecer que estou pronta para sair desses labirintos tão intensos que eu mesmo construí com minhas mãos. Faço um rezo tímido e inspiro o eu profundo, piso com cuidado na terra, rabisco em meu corpo fragmentos éticos políticos de quem sou.

No meu território, suas esquinas são circulares, têm nascente, têm rio Bugres e Paraguai, têm boi e vaca, grama, árvore de tamarindo.

Já não insisto em ficar, assim desejo. Partindo, caminhando.

Olhos riacho

Segue os olhos dos rios doces, desfaço com um pingo de chuva barroso, a cor do outro lado. Quando escrevo pronuncio palavras que me seguem. Me calei tanto, boatos que fiz para mim mesmo. Meu egoísmo é não querer compartilhar as palavras. Eu as aprisionei como se tivesse medo delas. Penso, quais dos meus ancestrais também sentiram isso, há uma angústia por querer descobrir esses nós apagados, mas presentes.

Será que consigo seguir a trilha que se desfaz? Sento, oro e reflito, meu peito é um rio doce no entardecer. As colorações alaranjadas beijam suavemente as águas profundas.

De certo escrevo, porque as palavras me redemoinham.

Eu busco palácios em cima de árvores. Não quero ser Peter Pan ou algum nome do exterior, me curvo às árvores, sapos, lagos, Iara, Curupira.

Eu preciso escrever para caminhar e caminho mais perto. Sei que escrevo desconexo, mas é assim mesmo. Às vezes as palavras saem para passear, mas eu me sinto diferente. Não tenho a idade que estou, sou jovem e idosa, como nos meus dois lados do rio. Essas cores, meus calcanhares e o sol escaldante, que agora está cada vez mais longe, me faço presente, disperso.

Relembro dos meus ventres.

Quero paz. E minha paz tem cor, eu riacho.

NÓS

Das grades da escola via o rio, via as cores, via uma estátua, ali havia vários nomes combatentes de guerra. Guerra tão distante, tão próximo... Das paredes da escola eu procurava entender, como é crescer perto e longe, longe e perto, do outro lado do rio, a aldeia Umutina, eu do outro lado das grades, tentando entender o que me havia sido arrancado.

Nunca falei em voz alta da minha família interracial, do branqueamento da minha pele. Quando algumas palavras não são ditas, às vezes vão para baús e são enterradas junto com nossos espelhos.

Difícil querer lembrar sem poder, sem se lembrar e se fazer esquecer. Tenho dificuldade de lembrar o nome dos meus bisavós maternos, hoje entendo o porquê do outro lado da família carregar uma memória com informações, datas. Havia uma dor no tom da palavra, ao mesmo tempo, algo sagrado com esses nomes, eles vinham aos poucos, apresento ela, minha bisavó, pergunto para minha mãe novamente seu nome, ela fecha os olhos, e tenta abrir seus próprios baús, Felismina! Algumas presenças são assim, ela está em uma das fotos, agora eu também compartilhei com vocês esse olhar, esse nós, ecos. Falamos em códigos, por cheiros, olhos puxados de água doce.

Mãe, ainda não pude achar a fonte dessa canção, mas o som que pisamos na terra, ecoa, resistimos!

Nós-rizomas-travessias!

Quero fazer as pazes com as palavras, meu avô sempre deu valor a elas, as vezes as palavras eu as escutava no canto dos olhinhos de meu avô ou no sorriso tímido de minha avó, talvez uso dessa minha carne branca, demarcando ou ocupando o entre. Mãe não posso falar pela senhora, mas me permite ecoar sua canção? quem sabe, nas curvas do rio Bugres e Paraguai, possamos nos sentir pertencentes, o que pertencemos?

Ocupo esse lugar privilegiado também de psicóloga, o que carrego?

Como propor linguagens dançantes, acaloradas, silenciosas, nesse lugar que carrega colonialidades? Sei que meus objetivos, ou desejos são mais próximos das cores da bandeira Wiphala do que com os binarismos propostos perante as colonialidades de saber, ser que infelizmente me deparei dentro da universidade ao estudar psicologia. Deve ser por isso que estou aqui, falando do micro, macro, vísceras. Sinto um desejo se formando, penso que adoraria continuar com a tentativa de palavras e pensamentos que rompem. Sinto que encontro meus parentes em vocês, e o que tento aqui, e falo isso deixando o rio doce seguir, com consciência-esperançar, o que tento aqui é a abertura do poder propor, ecoar, caminhar. Logo, não peço mais, eu me permito confiar que existem outros caminhos, que desejo compor com o *Feminismo Comunitário*, que desejo aprender com as companheiras indígenas, com Julieta Paredes que desejo sustentar o olhar sem abaixar a cabeça para Abya Yala e nosso Pindorama, que desejo sustentar o olhar para minha mãe e dizer que estou aqui e que somos sim, a continuidade de nosso povo, meu vô caminha entre as onças, não quero mais esquecer!

Sinto que não há como domar uma língua selvagem, apesar das inúmeras tentativas, algo escapa, mas não em uma fuga amedrontada, escapa no sentido de potência de criação. Ao reconhecer os genocídios, as violências e ainda sim, as inúmeras formas de enfrentamentos, continuo entendendo que o futuro vai ser indígena ou não haverá futuro, para tanto, esse resgate dos nossos baús, espelhos, flechas, dentes afiados, memórias é essencial.

O bem-viver, Tekoa Porã, esperar, sinto como um mosaico de intensidades e gradientes diversos e necessários, entretanto, olhar para esses processos, não é simples, ele é complexo e exige corpos-territórios-coletivos, que os aldeamentos, aquilombamentos tragam entendimento de que é possível, e vem sendo.

Há algo que perpassa, você também sente?

Referências

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. 4. ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a uma nova consciência. *In*: H. B. Holanda (Org.), **Pensamento feminista - conceitos fundamentais** (pp. 323-339). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. 4. ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Trad. Édna de Marco. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis: UFSC, v.8, n. 1, p.229-36, 2000.

ANZALDÚA, Gloria. **A vulva é uma ferida aberta & outros ensaios**. Tradução de Tatiana Nascimento. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2021.

BARROS, Manoel de. **Meu quintal é maior do que o mundo**: antologia. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2015.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

GEMTUPY, “Cabocla”, **sim; indígena, não?** Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/gemtupy?igsh=ZWxvajNkd3I2ZXEz> Acesso em: 2 de maio. 2026.

GONÇALVES, Bruno Simões. **Nos caminhos da dupla consciência**: América Latina, psicologia e descolonização. [S.l.]: Ed. do Autor, 2019.

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

MORAGA, Cherrie. “La güera”. **Debate feminista**, ano 12 – vol. 24, out. 2001.

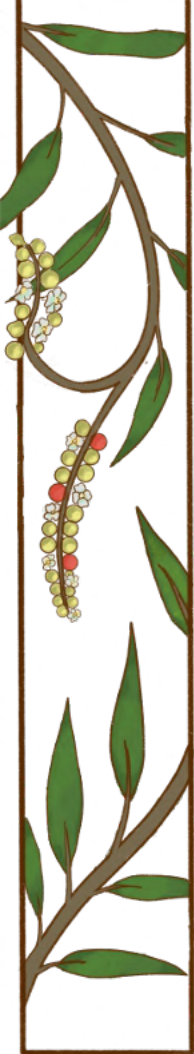
OLIVEIRA, Valéria Maria Santana; MESQUITA, Ilka Miglio de. O projeto assimilacionista português: o diretório pombalino sob um olhar decolonial. **Roteiro**, Joaçaba, v. 44, n. 1, e15119, 2019. Disponível em <http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2177-60592019000100008&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 06 abr. 2026. <https://doi.org/10.18593/r.v44i1.15119>.

PAREDES, Julieta. **Hilando fino desde el feminismo comunitario**. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-138.

RÁDIO YANDÊ. **Rádio Yandê**: Etnomídia Indígena. Rio de Janeiro, 2026. Disponível em: <<https://radioyande.com/>>. Acesso em: 17 abr. 2026.

WERÁ, Kaká. **Tekoá**: uma arte milenar indígena para o bem-viver. 1. ed. Rio de Janeiro: BestSeller, 2024.



Conto: os óculos da colonização

Bárbara Anzolin

Orientador: José Maria Nogueira Neto

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21137028>

Lina nasceu em uma família privilegiada financeiramente. De pele branca, como seu pai, curiosa como sua mãe, lidou com algumas ausências ao longo de sua vida, pois ambos trabalhavam muito. Enquanto criança, recebeu de sua mãe uns óculos de madeira, com alguns ajustes possíveis, os quais sua mãe ia ensinando a utilizar. Com estes óculos, Lina podia ver e aprender coisas do dia a dia, conhecer a horta de sua avó, as peças que ela costurava, conhecer crianças vizinhas, brincar na rua, conversar... E ela foi se acostumando com estes óculos.

Frequentando a escola, no ensino fundamental, ela aprendeu a utilizar novos recursos destes óculos e aprendia mais e mais coisas. Era comum que as pessoas usassem óculos, ela via diferentes modelos, alguns pareciam iguais uns aos outros, como se as pessoas tivessem comprado óculos de uma produção em série. Alguns modelos lhe causavam curiosidade, outros uns arrepios, e alguns até medo. Mas cada pessoa estava habituada aos próprios óculos.

Sempre curiosa, interessava-se pelos laboratórios, aulas práticas de ciências, empenhava-se em compreender os cálculos da física e matemática, as classificações das ciências biológicas. Tantas coisas legais, tanto ainda por saber... Suas principais dificuldades eram com os estudos de geografia e história. Como era difícil para Lina acompanhar a turma... e tinham as cobranças por um bom desempenho, que vinham dela mesma, aí se não tirasse uma boa nota...

Seu pai não ligava para nada relacionado à escola. Dizia que a escola não ensinava as coisas da vida e a economizar financeiramente. Sua mãe sempre valorizou muito a educação e fez questão que Lina estudasse numa boa escola. E essa boa escola ensinou que Lina deveria continuar estudando, escolher uma profissão, uma formação para cursar após a escola. Mas qual?

Lina sempre ouviu de amigas e amigos que ela era boa ouvinte, gostavam de desabafar com ela. Também ouvia que o modo como ela falava as coisas parecia ajudar a pensar, refletir. Um dia, na escola, chamaram profissionais de diferentes profissões

para falar sobre seus trabalhos para estudantes da escola, cada um com seus óculos e seus recursos. Lá estava Lina, ouvindo cada profissional falar sobre seu dia a dia... Foi quando uma psicóloga apareceu lá na frente, ela usava óculos diferentes, se apresentou, e começou a falar sobre a psicologia. Lina ficou interessada.

Mais tarde, em um dos encontros em grupo de orientação profissional, a professora solicitou que cada pessoa entrevistasse alguma profissional, para saber mais da profissão que lhe interessasse. Lina resolveu entrevistar a mesma profissional que foi à escola falar. No contato prévio, a psi foi simpática, acolhedora, convidou Lina para ir até a clínica dela, onde ela conheceu um pouco do espaço e dos recursos utilizados pela profissional em seu trabalho. Encantada com tudo aquilo, Lina ia pensando que não tinha nada que ela queria fazer mais que aquilo.

Em outro momento, Lina acompanhava uma situação de saúde em um hospital e presenciou um atendimento realizado por uma psicóloga hospitalar. Neste atendimento, a psicóloga dizia a uma paciente, que tinha tido uma parte do corpo amputada, que seria normal ela sentir coceira, até dor ela poderia sentir nesta parte do corpo que não tinha mais. Chamam de “membro fantasma”. Aquela cena do atendimento mobilizou Lina. “*Eu quero ser psicóloga hospitalar*”, pensava ela. Encantada com tantas possibilidades de atuação (mesmo sabendo de poucas), Lina decidiu que queria cursar psicologia.

Depois da tensão que foi o período de vestibulares, Lina inicia o curso de psicologia. Já na secretaria acadêmica, antes de iniciar as aulas, Lina recebe outros óculos, os quais deveria começar a utilizar. Eles eram muito semelhantes aos óculos daquela psicóloga que ela entrevistou.

— Fica tranquila que você vai aprender a configurá-lo e utilizá-lo nas aulas, as professoras vão te ensinar. — disse a moça da secretaria.

Lina estava tão animada. Chegou em casa, abriu a caixinha dos óculos novos e quis ver todos os detalhes. Mas, como ela não sabia mexer, também tinha medo de estragá-los. Colocou-os no rosto e enxergava tudo mais escuro que o usual. Então guardou-os e pegou o manual. No manual, ela se deparou com uma breve apresentação dos óculos, que diziam que era possível ajustar as lentes, mudar suas cores, zoom, opacidade, contraste, claridade. Os ajustes poderiam ser com botões touchscreen e até mesmo movimentando peças dos óculos. Quanto mais ela sabia, mais encantada e curiosa ficava. Ela queria saber tudo, tudo! Foi difícil, mas o medo de Lina de estragar os tão esperados óculos foi maior, então, ela conteve toda sua curiosidade de futricar no

objeto, deixando-o guardado até o início das aulas, as quais também aguardou ansiosamente.

Ao longo dos 5 anos de graduação, cada disciplina ministrada ensinava Lina a utilizar algum recurso dos óculos. Cada recurso produzia a possibilidade de Lina compreender determinadas coisas, teorias, leituras, informações, testes. E ela percebeu que estes recursos mudavam até mesmo o modo como ela ouvia as pessoas falando. Os óculos e seus recursos foram muito úteis, muito bons para ela aprender psicologias, leituras críticas sobre poder, sociedade, pessoas, desigualdades⁴⁵. E, quanto mais ela aprendia e se adaptava aos novos óculos e seus recursos, mais desconfortáveis e insuficientes ficavam os óculos antigos, os quais ela nem pegava mais. Ela usava estes novos óculos para tudo.

No último ano da graduação, Lina soube de uma seleção de estágio para um hospital. Ela ficou animada, pois ela queria trabalhar com psicologia hospitalar há bastante tempo, desde que assistiu aquele atendimento realizado pela psicóloga no hospital. Quando soube que foi selecionada e a chamaram para cuidar da papelada, Lina comemorou, a família comemorou com ela, pois conseguiu, conseguiu coisas que queria, estava se (trans)formando em uma psicóloga sensível e competente.

No dia a dia no hospital, Lina e outra estagiária acompanhavam o trabalho das psicólogas, atendiam algumas situações, acompanhadas das psicólogas, cuidavam de aspectos burocráticos e da recreação da pediatria. Lina enfrentava o cansaço com entusiasmo, pois estava apaixonada pela psicologia hospitalar. Estava inserida e frequentava assiduamente os encontros do grupo de estudos e discussão de casos, que uma das psicólogas organizou e coordenava. Ela desenvolveu planilhas, fez registros de dados de várias pessoas nos projetos de pesquisa do hospital. As psicólogas ensinaram a fazer novos usos dos óculos, configurar cada detalhe deles para cada situação específica que acontecia naquele contexto.

Depois de 4 meses estagiando no hospital, as psicólogas, gostando do trabalho de Lina e da outra estagiária, autorizaram que elas comesçassem a atender sozinhas. Elas ficaram contentes, pois começaram a acreditar também que estavam fazendo um bom trabalho. Assim, elas atendiam e relatavam para as psicólogas, que faziam orientações e reflexões, afinando os usos dos óculos.

⁴⁵ SAWAIA B. **As artimanhas da exclusão**. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. 24. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

Com isso, com os estudos das disciplinas e com os estágios obrigatórios, Lina ia desenvolvendo as habilidades e competências necessárias para usar muitas funções desses óculos, queria se tornar uma boa profissional, ética, responsável, respeitosa e cuidadosa. Na universidade ela tinha boa relação com todas as professoras, coordenação, serviço escola de psicologia, circulava pelos espaços fazendo amizades por onde passava.

Um dia, Lina chegou ao hospital e as psicólogas estavam falando sobre um caso. Uma mulher indígena tinha dado entrada no hospital, estava gestante e ali foi realizado o parto. Em termos médicos, tudo vinha correndo como de “costume”, mãe e bebê estavam internados há 2 dias, sem previsão de alta porque o bebê apresentava icterícia, ou amarelão, como algumas pessoas preferem. Além disso, por algum motivo, o bebê precisava ficar em jejum, para a realização de exames. Mas a mãe não falava nem entendia português, e a equipe não falava nem entendia seu idioma. Como proceder?

A mãe parecia revoltada. Mas como não ficar? Tinha um grupo de pessoas impedindo-a de amamentar, de alimentar o próprio filho e ela não compreendia o porquê. Como não se sentir violentada? A equipe também estava irritada, pois a paciente “não obedecia”, estava “atrapalhando” os procedimentos.

Além desta situação específica, outra dificuldade enfrentada por essa mãe foi a obrigatoriedade do registro civil da criança ainda dentro do hospital. Um cartório de registro civil mantinha uma pessoa com um computador e uma impressora em uma salinha da maternidade, para fazer este procedimento. Ocorre que a mãe não tinha o nome do bebê ainda.

Para lidar com estas questões, os responsáveis do hospital chamaram um antropólogo para mediar a comunicação. Com o auxílio dele, foi possível explicar para a mãe por que é que o bebê precisava ficar em jejum, além de se entenderem com relação aos outros cuidados, tanto da parte da equipe, quanto da parte desta mãe. O antropólogo também defendeu que ela saísse do hospital sem o documento do bebê.

Com toda esta vivência, a diretoria do hospital resolveu promover um curso de capacitação para as equipes do hospital sobre cultura indígena, ministrado por este antropólogo, que atuou no caso. Lina pôde participar, conhecer o que o antropólogo tinha a dizer sobre seus estudos, sobre culturas, línguas, costumes. E ele falou de uma aldeia em um município próximo, que recebeu um grupo de profissionais do hospital para uma visita. Lina estava contente e animada para conhecer, curiosa com tudo que

poderia encontrar lá e com como isso tudo estava contribuindo para sua formação profissional.

Chegando à aldeia, o grupo foi guiado a circular e conhecer alguns espaços, como habitações das pessoas que lá viviam e a escola. Lina via materiais nas paredes (com conteúdos do processo ensino-aprendizagem). Caminhando pelas salas de aula, o grupo parou em uma, por indicação do antropólogo. Na parede da frente, acima da lousa, o grupo se deparou com vogais do idioma português brasileiro e vogais do idioma Guarani. O antropólogo explicou que ali as professoras faziam um movimento de diálogo entre as culturas. O grupo conheceu também uma unidade de saúde e algumas agentes indígenas de saúde. Até que chegaram a um espaço grande, feito de palha e bambu, com chão de terra batida. Este era o espaço de reza. Lá dentro, quem falava e explicava as coisas era o Cacique. Mas Lina estava com dificuldade de ouvi-lo, parece que ele falava baixinho.

Ela conseguiu ouvi-lo explicando que, para saberem o nome de uma criança que nasce, ali, o pajé faz um ritual, se comunica com ancestrais, que lhe dizem o nome da criança. Então, saber o nome de uma criança poderia levar uns 15 dias, aproximadamente, após o nascimento. Por isso não era possível que a mãe saísse do hospital com o bebê registrado. Neste encontro, o grupo estava em pé e ouvindo o que ele dizia. Mas Lina sentia dificuldade, mesmo alterando as funções dos óculos, a voz das explicações permanecia baixa, as coisas pareciam escuras, então ela ficou perto da porta, pois tinha mais claridade.

Ocorre que, ali perto, ao lado da porta, tinha uma mulher pintando os corpos de algumas crianças, que também brincavam por ali. Uma delas bateu o braço no recipiente com a tinta, derrubando-o no chão e espirando um pouco em Lina. Neste momento Lina tira os óculos do rosto, procurando algo para limpá-los e, enquanto olha para os óculos em suas mãos, Lina ouve com mais facilidade o indígena que falava, como se tivessem aumentado o volume. Curiosa, ela arregala os olhos em direção a ele e percebe detalhes no seu rosto, a indumentária, rugas e marcas no corpo, expressões faciais que não tinha reparado antes.

Estranhando tudo aquilo, ela coloca os óculos no rosto rapidamente, antes de limpá-los, e percebe que tudo fica embaçado e o volume baixo novamente. Ela tira e põe os óculos umas três vezes, incrédula com o que percebia. Em silêncio, ela resolve guardar os óculos na bolsa e continua ouvindo a apresentação. Curiosa com o que ele

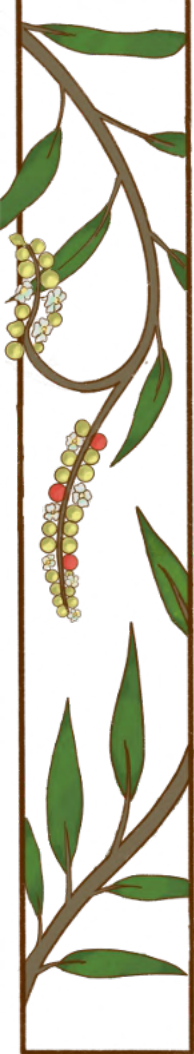
dizia, Lina começou a fazer perguntas sobre os rituais, funcionamento, quem participava, duração etc e o senhor respondia explicando pacientemente.

Quando saíram deste espaço, Lina sentiu a brisa na pele e se arrepiou, olhou para uma árvore, as cores pareciam muito mais vivas, as imagens mais nítidas, as folhas da árvore pareciam dançar ao vento, estavam vivas! As cores da pintura corporal ficaram mais vibrantes e os desenhos mais bonitos. Ela começou a sentir cheiros que não tinha sentido ainda. Estática, reparando tantos detalhes antes despercebidos, ela foi surpreendida pelo som de um tambor. Procurou a direção do som e se deparou com um jovem tocando tambor a poucos metros dela. Seu corpo estava inquieto, como se quisesse se movimentar naquele ritmo contagiante. Aproximou-se do jovem, assistindo seus movimentos e ouvindo sua cantoria com entusiasmo. Quando finalizou aquele som, o jovem apresentou o instrumento, construído com tronco de árvore e pele de animal. Como era lindo e singular aquele objeto, aquele som, aquela cantoria!

Mas ela foi chamada pelo grupo, que saía do espaço de reza. O senhor que antes falava lá dentro direcionou o grupo a uma árvore centenária, que vivia ali na aldeia. Contou a história da árvore com o pessoal da aldeia e convidou as pessoas a abraçarem e falarem com a árvore. Lina olhou para as outras pessoas, todas com seus óculos, paradas, olhando para a árvore, como estátuas, estranhando o convite. Ela ficou um pouco envergonhada, mas se aproximou e abraçou. Foi quando ela sentiu a textura da árvore, sua temperatura, e sentia seu próprio corpo de formas que não sabia explicar. Ela chegou a duvidar do que sentia, se aquilo era real, percebeu uma vibração da natureza, que acelerava seus batimentos cardíacos. Sentiu-se viva, como nunca havia sentido. Demorou-se ali por alguns minutos, inicialmente observada pelos profissionais que compunham o grupo. Até que se afastou da árvore, para alcançar as pessoas em direção ao transporte de retorno.

No caminho de volta, as pessoas faziam silêncio. Lina sentia uma paz diferente. Por fora, o silêncio, por dentro uma vibração. Parece que aqueles óculos, tão bons, tão tecnológicos, tão estudados, não vinham sendo úteis para conhecer e se relacionar com aquelas pessoas e aquele lugar. Quando Lina tirou os óculos do rosto, ela sentiu, ouviu, percebeu com o corpo inteiro.

— *Será que meus óculos estão com defeito?* — pensava Lina, segurando-os e olhando para eles, mais tarde. Mas eles continuaram funcionando normalmente no hospital, na universidade... E, mesmo sem entender, Lina seguiu estudando, estagiando, dando o melhor de si e se formou.



Foi somente anos mais tarde que, em uma conversa com uma familiar, chamada Xiuxi, que convivia com algumas pessoas indígenas e que dialogava com estas outras culturas, fazia uso de suas medicinas e adotava alguns outros costumes e indumentária, que ela conseguiu compreender.

— Esses seus óculos não servem aqui — dizia Xiuxi — não tem configuração para você fazer com eles, você precisa retirá-los mesmo. Aqui se percebe e se sente com o corpo inteiro. As explicações e configurações que você aprendeu não dialogam com as coisas daqui, com os encantados, os óculos não dão conta, nunca deram. A não ser de formas embaçadas, distorcidas. Você precisa tirar os óculos para sentir o mundo e conhecer cosmopercepções indígenas, precisa se deslocar desse lugar que você está, para não ver as coisas de um jeito deformado. Chamamos de anamorfose colonial, esse olhar deformado⁴⁶.

— Cosmologias, você quer dizer? — perguntava Lina, tentando entender do que se tratava aquela conversa.

— Não. Cosmopercepção mesmo. Cosmologia diz de olhar racional. Por que você acha que nós recebemos óculos? Por que você acha que você recebeu óculos novos para sua formação? — questionava Xiuxi.

— Nunca pensei nisso. Por quê?

— A visão é o sentido mais valorizado no Ocidente, na apreensão da realidade. Com isso aprendemos a privilegiar o mundo físico sobre o metafísico. Valorizamos muito mais o que podemos ver, em detrimento daquilo que não é aparente aos olhos⁴⁷. E isso formata nossa forma de existir e se relacionar com tudo, com a terra, com as pessoas, animais, rios, e nós nem percebemos isso! — Xiuxi fez silêncio, hesitou, então perguntou: — Sabe qual é o problema disso?

— Tô tentando pensar — respondeu Lina, lembrando das aulas sobre positivismo e sobre a valorização dos “fenômenos publicamente observáveis”.

— Há quem diga que a visão é o sentido mais nobre, mas ela é direcionada sempre para o que está à frente, ela não faz curva, como faz o som, por exemplo. É a percepção de uma superfície, a partir de um ângulo particular.

⁴⁶ ABDALA-COSTA, Marcelo Pimentel; FAUSTINO, Deivison Mendes. O indígena na casa de cura dos brancos: contexto hospitalar, descompassos interpretativos e anamorfose colonial. In: LOPES, Fernanda Gomes. **Tópicos em psicologia hospitalar**. Londrina, PR : Lucto, 2023, p. 319-337

⁴⁷ OYĒWŪMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021,

— Por isso falam de conhecimento como iluminação, luz, verdade? Como no iluminismo? — perguntou Lina, tentando fazer suas conexões.

— Isso! — respondeu Xiuxi — a visão se tornou modelo de conhecimento adequado. Em outras culturas, como as africanas, e podemos pensar nas indígenas também, considerando a oralidade, o pessoal valoriza outros sentidos, não faz essa hierarquização entre o mundo físico e o metafísico, nem mesmo essa separação tão demarcada. Temos tantos sentidos, não é mesmo? Por que supervalorizar um só? Aqui o pessoal sente necessidade de uma contextualização mais ampla para dar sentido ao mundo, as coisas estão todas interligadas. Então, Cosmopercepção diz de percepção de mundo, não é exclusivamente racional. A ciência, a cultura ocidental faz isso com as pessoas. Faz elas buscarem explicações, ignorar aquilo que não conseguem explicar, se acharem melhores e superiores aos animais e a natureza. As cosmopercepções indígenas estão em outro lugar. Somos parte da terra, assim como todos os seres visíveis e não visíveis a nós⁴⁸. Se, no capitalismo, a relação com a terra é de objetificação, posse, domínio, uma relação utilitária, que trata a terra como um recurso a ser explorado, nas cosmopercepções indígenas, a relação com a terra é relacional, de pertencimento. Busca-se viver a terra, não a tornar produtiva. Vender uma parte da terra, seria como vender um familiar...

— Nossa, Eu nunca tinha pensado nisso.. – dizia Lina, surpresa, com sensações de estranhamento e curiosidade.

— Sim, menina, tem muito a se aprender, se você quiser. Nas cosmopercepções indígenas, tudo tem espírito, vida, não exclusivamente seres humanos. Vem, quero te apresentar uma pessoa.

3 horas depois

— No meu território, ouvir vozes é sinal de saúde, não de doença, ouvir as vozes dos rios, dos encantados⁴⁹. Na Psicologia da Florestas, os movimentos dos pássaros nos ensinam, as aranhas nos ensinam, com suas teias, a sabedoria da floresta guia meu povo. Ao redor do fogo lembramos do nosso território-umbilical, onde tudo está conectado: corpo, mente, território e espiritualidade. A floresta é nosso corpo, nosso corpo é

⁴⁸ SANTOS, Carlos José Ferreira dos. (ANGATÚ, Casé) “Ser essa terra: São Paulo cidade Indígena”: exposição no memorial da resistência trata da (re)existência dos povos originários na capital paulista. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 118-137, jan./jul. 2020.

⁴⁹ KANHGÁG Rejane Paféj. **Aula 3: Território, cuidados e saúde indígena**. Aula ministrada online, via zoom para Especialização em Psicologia da Descolonização. Instituto Parentes. 13 de dezembro de 2025. Notas de aula

território⁵⁰ e precisamos romper com a colonialidade do saber acadêmico — dizia Jani, mulher indígena e psicóloga, enquanto Lina brilhava os olhos ouvindo.

Lina, Xiuxi e Jani conversam noite adentro, confraternizam juntas, cantaram rezos e Lina saiu de lá extasiada. Sentia uma expansão de consciência e de vida que jamais poderia imaginar, não fosse aquela visita e esse aprendizado todo.

Ao retornar à sua rotina, Lina ficava se perguntando o que fazer com aqueles óculos, que usava para absolutamente tudo e que, agora, pareciam não ter mais a mesma utilidade de antes. *Não posso mais olhar para o mundo, para as pessoas com esses óculos, pelo menos não só com eles. Se não tivesse os tirado, jamais teria vivido tudo que vivi. Eles me limitam, limitam minhas experiências, meu sentir e meu encontro com o mundo, com o outro. E esse outro também sou eu.* Pensava repetidamente.

Desde então, os óculos de Lina ganharam nova morada, a bolsa. Estavam disponíveis para quando ela sentisse que deveria vesti-los, mas não moravam mais em seu rosto, num movimento de abertura a outros sentidos para experimentar a realidade, seja nas suas relações interpessoais, seja nas suas atuações profissionais. O encontro passou a ser sua nova morada. Encontrar com pessoas, pássaros, árvores, com o sopro do vento, a carícia dos sons, os olhares do sol, os beijos da chuva..

Lina sabe que a pessoa que ela vem se tornando foi construída pelas afetações dos óculos que usou ao longo de sua vida. Eles foram úteis. Mas ela sabe, também, que utilizá-los indiscriminadamente, é, certamente, cegar-se para a vida que existe antes e além deles. Conhecer as pessoas e seus lugares existenciais, sem os óculos, reposicionou Lina diante da vida e da profissão. E, além de pensar, ela passou a sentir e viver.

Referências

ABDALA-COSTA, Marcelo Pimentel; FAUSTINO, Deivison Mendes. O indígena na casa de cura dos brancos: contexto hospitalar, descompassos interpretativos e anamorfose colonial. *In*: LOPES, Fernanda Gomes. **Tópicos em psicologia hospitalar**. Londrina, PR : Lucto, 2023, p. 319-337.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

⁵⁰ KANHGÁG, Rejane Paféj. **Psicologia das florestas: saúde mental na perspectiva Kanhgág**. Coleção cadernos educativos. Goiânia, GO: Cegraf UFG, 2025. – trecho presente na página 10

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. 24. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020.

KANHGÁG Rejane Paféj. **Aula 3: Território, cuidados e saúde indígena**. Aula ministrada online, via zoom para Especialização em Psicologia da Descolonização. Instituto Parentes. 13 de dezembro de 2025. Notas de aula.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. Epistemologias dos Odus e Decolonialidade Afro-Brasileira. **Revista Estudos Libertários**, v. 4, n. 11, p. 1-20, 2022. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/53236>>. Acesso em: 24 fev. 2025.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLASCO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

SANTOS, Carlos José Ferreira dos. (ANGATÚ, Casé) “Ser essa terra: São Paulo cidade Indígena”: exposição no memorial da resistência trata da (re)existência dos povos originários na capital paulista. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 118-137, jan./jul. 2020.

SAWAIA B. **As artimanhas da exclusão**. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

SIQUEIRA, Gabriel Castro; GONÇALVES, Bruno Simões; OLIVEIRA DOS SANTOS, Alessandro de. Entre utopias desejáveis e realidades possíveis: noções de bemviver na atualidade. **Estudo avançados**, v. 37, n. 109, p. 125-144, 2023. DOI: 10.1590/s0103- 4014.2023.37109.009.

Poéticas do corpo - território negro que remelexe ao som do forró na cidade de São Paulo

Juliana Chagas dos Reis

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21137076>

Começo

Peço licença à minha ancestralidade, aos territórios que meus pés hoje pisam e às mestras e mestres do forró. Este trabalho nasce do suor de uma pista de forró e do fôlego de uma mulher negra que insiste em ser território de alegria. Ao elaborar este Ebó de Conclusão de Curso, assumo o compromisso de construir outra rota em relação ao que me foi dado na graduação de psicologia, partindo para uma lógica decolonial e assumindo o que um corpo-território⁵¹ negro causa quando dança – um corpo insubordinado é um corpo livre.

Conduzir este trabalho na perspectiva de Bispo (2024) de “começo, meio e começo” como escolha metodológica, tem a ver com construir uma narrativa em que a vida se dá numa circularidade e que contrapõe a linearidade e afunilamento do pensamento colonial. Ele explica como o conhecimento caminha de geração a geração: o começo sendo a avó, o meio a mãe e o começo, novamente, com a neta, onde tudo se renova.

Portanto, falar, escrever e poetizar sobre as poéticas do corpo - território negro que remelexe ao som do forró na cidade de São Paulo a partir da perspectiva de Nego Bispo tem a preta-intenção⁵² de circularizar essa experiência, que tem algo de subjetivo por ser situado em um corpo, mas que encontra o comum nesse encontro com o forró.

Outra referência importante para esse trabalho é Patrícia Hill Collins (2019), que em epistemologias feministas negras, elabora como a experiência vivida de mulheres negras são fundamentos de saber e como, a partir do encontro desses saberes se constrói

⁵¹ Miranda ao elaborar sobre corpo-território diz que este propicia ao indivíduo entender o que está ao seu redor a partir do seu próprio corpo, de si mesmo, sua posse sobre o seu corpo, assim como uma territorialidade em constante movimento que para onde se desloca carrega consigo toda a bagagem cultural construída ao longo das suas trajetórias.

⁵² Preta-intenção: Nego Bispo na entrevista feita para o Itaú Cultural diz que não é modesto, que é pretencioso, que é a preta-intenção em pessoa.

conhecimento. Segundo a autora, o sistema colonial tentou fixar corpos negros em imagens de controle, reduzindo-o a força de trabalho ou objeto de fetiche. Aqui, o forró entra como o movimento que rompe essa lógica: ao dançar, meu corpo torna-se território de si mesmo.

O que se apresenta nestas páginas é uma oferta teórica e artística. Através da fotografia e da poesia, buscando realizar uma “gira decolonial” na psicologia, entendendo que a saúde mental de pessoas negras passa pela retomada da sua capacidade de sentir, criar e se movimentar. O jogo de palavras entre “giro” e “gira” é para fazer um deslocamento, em que não apenas se faça um movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade, como sugerido por Torres (2007 *apud* Ballestrin, 2013), mas que tal movimento se corporifique em um território-corpo, um território-chão, um território-dança, um território-memória, um território-afeto que tem seu modo circular ou espiralar de acontecer, tal como na gira de Umbanda ou em um Xirê de Candomblé.

Sentir, pensar e rimar meu corpo-território negro pela experiência do forró perpassa pelo lugar da memória, do resgate ancestral, da desconstrução de um corpo rígido, de fortalecimento da autoestima e da saúde mental, chegando até a elaboração de sentidos de vida. Nessa construção também me faço pesquisadora, uma categoria que foi difícil assumir diante experiências doloridas na academia.

Enquanto a ciência moderna valoriza a produção de conhecimento a partir do positivismo, na qual o sujeito que pesquisa estabelece uma relação distanciada e objetificada com o que pretende conhecer, Collins (2019) traz a aproximação como elemento metodológico fundamental. Ela evidencia o limite universalizante dessa ciência, e que o lugar situado do pesquisador permite compreender as bordas e construir conhecimento a partir do encontro das diferenças, particularidades e semelhanças. Portanto, o objetivo deste trabalho é convidar quem constrói a psicologia para percepções mais amplas do que constitui uma pessoa e do que promove autonomia e saúde, de modo que o conteúdo compartilhado aqui possa ser um lugar de encontros, reencontros, consciência e reconhecimento do lugar que o forró ocupa neste corpo-território.

Meio

O Reencontro

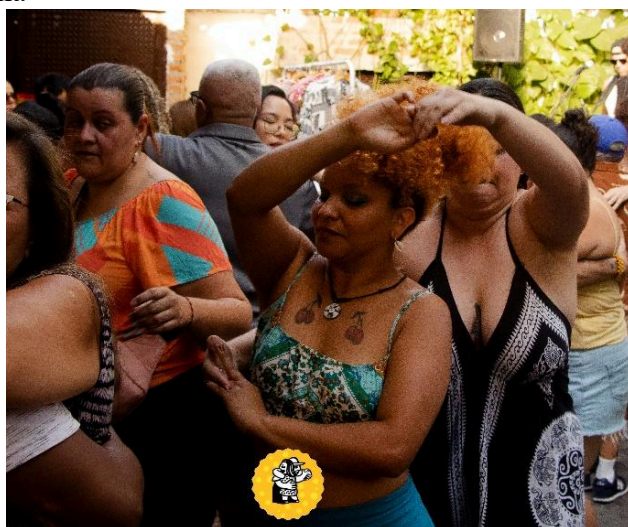


Um acaso
 Nossos risos se encontraram no metrô
 Desse encontro chamegado onde tudo começou
 Os seus convites me levaram em direção a esse forró
 Joguei, meu corpo enferrujado nas corpas dançarinas
 Aquele rosto no rosto produzindo
 ocitocina
 Reencontrei o meu amor e não quero
 mais perder,
 de vista
 Esse forró, me trouxe de volta o que
 ficou lá atrás no tempo
 Risos, brincadeiras e certo
 contentamento
 Hoje sou feliz, me reencontrei nesse
 forró



O desabrochar

O forró me abriu como uma flor de açucena
 Minha alma tinha saído da secura do sertão
 E a chuva logo veio molhá minha pequena
 Esse grande território chamado
 coração
 Me envolvia, conduzia sem prender
 Tudo bailava, sem perder a direção
 Mesmo quando errava
 O riso vinha se fazer
 Não há peso a se carregar
 Quero flutuar pelo salão
 Mesmo quando errava
 Estava ali para aprender
 E a doçura de quem me levava
 Me flutuava pelo salão



Amor de Forró

Teu olhar posou no meu
 Nossas mãos se encontraram
 No ardeio do teu abraço
 Meu corpo encontrou conforto
 E quando isso acontece,
 Rapaz é tão gostoso.
 Meu rosto no teu rosto
 Nossos corpos se enroscaram
 Ao som de Carolina
 Num tempo sincopado
 Meu coração dança com o teu
 Entre o baião e o xaxado
 Mas foi naquele xote
 Que meu corpo apaixonado
 Repetiu mais uma dança



Retomada

Meu pai
 Seu corpo território que veio lá do sertão
 Andou-se pelo Norte e conheceu a minha mãe
 Amor de carnaval que me trouxe para cá
 Na terra da garoa, o amor se fez morada
 E fui crescendo nessa confluência
 Ibotirama e Belém sendo minhas referências
 Brega, carimbó e forró me fez dançar
 A vida foi mudando
 Quando me deparei com outros ritmos se
 achegando
 O forró de outro tempo foi se distanciando
 Já não dançava, mal escutava





Um pássaro sem cantar
Mas foi num acaso, num encontro, num abraço
Que reencontrei essa alegria
Ouvir e dançar forró sempre foi parte da minha vida
Hoje atravesso a cidade para poder me jogar
E mesmo passado tanto tempo
O corpo guardou a memória daqueles movimentos
Conduzir tem sido novo
ser conduzida é flutuar
Felicidade tem sido descobrir
Que melhor coisa não há

Começo

Nego Bispo (2024) afirma que está faltando poesia, aquela poesia declamada. As poesias apresentadas nesse trabalho, antes de serem escritas, eram o próprio corpo em confluência e movimento. Isso vai ao encontro de outra fala sua: a de que o ocidental escreve para poder falar, enquanto eles — quilombolas, contracoloniais — falam para depois escrever. A palavra é viva, possui circularidade e se transforma.

As poesias, assim como as fotografias, são formas de construir um corpo simbólico no qual as palavras e as imagens são vivas, pois dizem da experiência vivida do corpo na dança. O ponto de partida é o corpo, e territorializá-lo é dizer das dimensões diversas e complexas que o constituem na relação consigo mesmo e com o mundo.

Nesse sentido, ao localizar de onde esse corpo fala, Miranda (2020, p. 25) afirma que o corpo-território é um “texto vivo” — um texto-corpo que narra as histórias e as experiências que o atravessam, questionando o lugar biologizante da ciência moderna sobre a corporeidade. Adiciono à concepção de corpo-território de Miranda o corpo-dança, corpo-movimento, que se emociona, que é atravessado afetivamente pelo encontro dos corpos, cruzamento de olhares, de rostos colados, pelos passos errados e, também, pelos desencontros.

As poesias evocam elementos importantes que são experienciados antes, durante e depois da dança: o deslocamento de um lugar ao outro para chegar às festas; o deslocamento do corpo na própria dança com as coreografias; os deslocamentos

simbólicos — de um corpo enrijecido para um corpo malemolente, de uma postura mais fechada para uma postura mais aberta para se relacionar com os outros, de um humor deprimido para a ativação de uma energia vital; o apaixonamento; o acesso a uma memória ancestral na relação do forró com a própria história e o movimento de migração do Norte e Nordeste ao Sudeste, comum a muitas pessoas.

Quanto às fotografias, as três primeiras foram feitas numa festa chamada “Forró do Provolone” e a última na competição “Raízes do Forró”. A junção delas às poesias tem como objetivo dar corpo e evocar outras sensações e afetos às palavras e a experiência de dançar forró. Ao observá-las, trago a noção de **corpo-tela** de Martins (2021, p. 80), que compreende a corporeidade negra como uma episteme viva. Nesse sentido, o corpo não apenas carrega imagens, mas as expande através de subsídios teóricos, performáticos, vivências e percepções que realizam operações de memória e desejo, revelando que essa presença é, simultaneamente, pensamento e afeto.

A palavra remelexe foi preta-intencionalmente escolhida. Essa palavra está intimamente ligada a cultura nordestina, expressando o gingado ritmado dos quadris. Escolhê-la é marcar a presença nordestina, não só na cultura do forró, como na linguagem que se enraizou no Sudeste com os movimentos migratórios entre as décadas de 30 e 40 (Marinelli, 2007).

Meu pai, de Ibotirama – BA, e minha mãe, de Belém – PA, conheceram-se em Belém. Minha mãe, grávida de mim, veio a São Paulo; é costureira e, na época, trabalhava como sacoleira (comprava roupa mais barata em São Paulo para revender em Belém), mas, no dia em que ela chegou em Barueri, na região Metropolitana de SP, eu nasci. Eles então se estabeleceram nesse território e construíram uma vida. Como menciono em uma das poesias, cresci entre expressões culturais fortes – o Brega, o Carimbó e o Forró, além do samba, MPB, rap e reggae, expressões musicais muito presentes em casa. A dança também foi presente, principalmente em encontros familiares.

Na adolescência, me distanciei dessas referências e me aproximei do rock n’ roll. Nesse novo universo, perpasssei por diversas nuances, o movimento gótico, o punk, o grunge, etc. Me identificando, a princípio, com um lugar mais melancólico e indo para um lugar de revolta pelas injustiças e desigualdades sociais. Com o tempo e amadurecendo, fui desenrijecendo minha relação com as outras musicalidades que fizeram parte da minha vida desde a infância, e elas foram retomando seus lugares em meus ouvidos e na minha memória corporal.

Essa relação de desenrijecimento foi concomitante ao meu tornar-se negra (Souza, 2021). Não que eu desconhecesse a cor da minha pele e o que isso implicava nas relações, mas sedimentou-se a construção de uma identidade negra crítica ao que me foi ensinado, a partir de outras referências e no reconhecimento de que todas essas expressões musicais partiram de encontros entre pessoas negras, que a relação com minha corporeidade através da dança diz de uma ancestralidade afro-indígena.

Retomando o primeiro parágrafo deste trabalho, questiono: que lugar a psicologia toma nessa discussão? Gonçalves (2019) denuncia o processo de embranquecimento e invisibilização da produção de conhecimento do povo brasileiro e de outros povos da América Latina dentro da psicologia. Segundo o autor, ignora-se que a multiplicidade histórico-cultural latino-americana é matéria viva de nossa subjetividade.

Tal postura é efeito da colonização de nossa ciência e prática profissional, o que resulta em um conhecimento produzido pela psicologia brasileira que é, muitas vezes, apartado da realidade da população brasileira e latino-americana. Nesse sentido, o autor defende que, para a psicologia de fato expressar a realidade social, ela precisa formular seus saberes a partir da memória histórica, do cotidiano de reprodução social e da resistência popular.

Dessa forma, a retomada da memória através de expressões artísticas pode ter o lugar de instrumento nas práticas da psicologia. E tal retomada permite alumiar o lugar que o forró tem enquanto expressão cultural que amalgama diversos conhecimentos, como musicalidade, linguagem, territorialidade, corporeidade, estética, modo de vida, ancestralidade etc.

Assim como afirma Miranda (2020), experienciar outros sentidos é permitir que o corpo-território possa viver e existir a partir da própria experiência, de modo a não se reduzir pela linguagem e experimento do outro. Reconstruir a própria narrativa, resgatando memórias compreendendo os atravessamentos que a territorialidade, os saberes da(o)s nossa(o)s mais velha(o)s, os movimentos culturais têm sobre nossas corpos⁵³ nos permite o processo de descolonização e o reflorestamento da nossa existência (Núñez, 2021, p. 5).

Referências

⁵³ Corpos: subverter a palavra corpo para corpos tem como objetivo deslocar a ideia do corpo enquanto objeto biológico e neutro para uma dimensão política e territorializada.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília**, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Acesso em: 20 abr. 2026.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

GONÇALVES, Bruno Simões. **Nos caminhos da dupla consciência**: América Latina, psicologia e descolonização. São Paulo: Sempre-viva, 2019.

MARINELLI, Edson Bastos. A saga do migrante nordestino em São Paulo. **Revista Educação**, Guarulhos, v. 2, n. 1, p. 3-17, 2007. Disponível em: <https://revistas.ung.br/index.php/educacao/article/view/49>. Acesso em: 20 abr. 2026.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **Corpo-território & educação decolonial**: proposições afro-brasileiras na invenção da docência. Salvador: EDUFBA, 2020.

NÚÑEZ, Geni. Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. **Revista ClimaCom**: Diante dos negacionismos, Campinas, ano 8, n. 21, p. 1-8, nov. 2021. Disponível em: mudancasclimaticas.net.br. Acesso em: [21 abril 2026].

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Nego Bispo** – Trajetórias. YouTube, 20 fev. 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Tqt9BnrolFg>. Acesso em: 19 abr. 2026.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

O que se cala: sobre nomes e sobrenomes

Jolie Gregório Caetano

Orientação: Rayanne Jarcem de Oliveira

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21137134>

*Mil nações moldaram minha cara
Minha voz uso pra dizer o que se cala
Ser feliz no vão, no triz, é força que me embala
O meu país é meu lugar de fala
(Elza Soares, O que se cala)*

Esse texto já estava sendo escrito antes de mim, através das corp(oralidades) de mulheres que não se calavam. E dedico essas cartas à elas.

Para a minha voz

Oi pequena Jô, vou te chamar assim pois sei como você sempre amou esse apelido porque era o mais neutro que seu primeiro nome (escolhido pela sua mãe) conseguiria chegar. Eu sei o quanto você se sente estranha/diferente/menos por ser mais do que os olhos colonizados podem ver e isso te leva a lugares de solidão e isolamento. Também sei o quanto você acredita que está “inventando” essas violências constantes que tem sofrido, porque “ele nunca faria isso com você”, mas infelizmente é real e um dia você vai conseguir escapar disso, vai ser muito caro, você vai perder muito, mas para se dar um passo pra frente, as vezes é preciso deixar algumas coisas para trás.

Eu sei, que você sonha que seu pai te pegue no colo e te trate como a filha princesa que ele sempre sonhou. O que ele vê como “esquisito, pecado, péssimo”, sua avó vai chamar de “especial” e ao invés de “princesinha do papai” você vai ser a anjinha da sua avó.

Tudo que eu estou escrevendo aqui eu sei que dói muito ler, mas o processo de curar uma ferida profunda envolve também muita dor. E fique tranquila, você não vai estar sozinha, além da sua avó e da sua mãe que te ensinam sobre a existência do amor, suas amigas vão te ensinar sobre como ser amada e como amar. A sua demanda de amor

é grande, é profunda, é intensa mas ela será acolhida por suas irmãs de outros úteros que vão te entregar aquilo que sempre sonhou, tanto que não vai nem passar na sua cabeça aquela pergunta que tanto nos persegue: “será que eu acredito que essa pessoa me ama?”.

Essa carência por amor, cuidado, acolhimento e escuta vai te levar também a relações amorosas (sim, nós já tivemos 3 namorados até agora quando escrevo essa carta) e você vai aprender com essas experiências que ser útil é diferente de ser amada. Eu sei que é difícil para nós notar quando isso está acontecendo porque você já tem visto que só recebe atenção e carinho quando corresponde ao desejo dos seus pais. Eu entendo também o quanto você vai aprender que você é muito tolerante a dor, que você é forte e que nada te abala, mas na verdade, não somos não. Todos os machucados, as violências a que somos submetidas doem muito, e está tudo bem doer, saiba que você pode sentir dor e acima disso você não precisa se calar.

Não é que você é tímida, ou não tem voz, é que suas palavras estão enterradas diante de tantos gritos que ecoam aí dentro da sua cabeça. Pode pedir socorro, por mais que por muito tempo ninguém veio te ajudar naqueles dias ou noites de tanta agonia que a única coisa que você pedia era que acabasse logo, agora temos irmãs a quem podemos confiar. Eu entendo que muitas memórias estão soterradas aí e eu agradeço por você ter feito isso pela gente, eu sei que esse seu esforço de esquecer tudo que aconteceu, foi para que possamos ter um pouquinho mais de paz, mas um dia, vamos nos tornar escavadoras de nós mesmas (como uma paleontóloga que você sonha em ser) e aí teremos que desenterrar tudo. Infelizmente, não olhar pro medo não vai diminuir a dor.

E por mais que, uma grande parte da sua família já dada vai te abandonar, desmentir, invalidar, etc tenho uma ótima notícia, você pode escolher uma nova família. Sim, essas pessoas as quais você sonha em ter como irmãs na verdade já são, elas que vão te acompanhar nessas duras escavações que vamos fazer. Infelizmente, a sua avó Dalila, sua segunda mãe, vai te deixar em um momento da sua jornada para te acompanhar a partir de outros lugares desconhecidos da existência, mas os ensinamentos que ela te deixou são muito preciosos. Nunca se esqueça que ela, de um modo muito pombagiresco te aconselhava: “nunca ame mais que o outro” e também “quem se mata, morto fica”. Pode não fazer muito sentido agora essas falas, mas elas vão te acompanhar durante toda a sua existência, até porque em um momento esses desenterrares vão te soterrar e isso vai te sufocar, mas estenda a mão, não se mortifique, tem alguém para puxá-la logo ali.

Uma curiosidade muito legal, é que essas mulheres que você tanto admira e se espelha também vão se ver no seu reflexo, você vai inspirá-las um dia. Sua avó vai abrir um novo caminho para você, mas sua mãe também vai estar contigo durante sua jornada de se tornar a mulher que sempre quis ser. Inclusive, ela quem vai escolher seu segundo nome, JoLie, uma junção do seu apelido afetuoso (Jô) com o apelido dela (Li). E mais uma curiosidade, esse nome significa bonita e, por mais que você não se veja assim e que tenha aprendido a odiar sua aparência, é justamente quando você parar de olhar pro espelho do Narciso e começar olhar para o de Oxum, que você vai finalmente entender o quanto você é linda e que “tem uma luz inexplicável” (palavras da sua querida avó).

Sim, tem muitos tempos difíceis à frente, mas carregue esse mantra no seu corpo: “Não precisamos pertencer a todo lugar do qual a colonialidade/sociedade nos expulsa” (Andreone Medrado, 2024). Isso vai tornar as coisas muito mais fáceis de lidar, é claro que você vai precisar reivindicar muitos desses lugares e lutar para permanecer ali, mas lembre-se que nas brincadeiras você sempre era a Xena (a princesa guerreira) e na vida adulta não muda muita coisa. Porém, guerrear cansa né? Infelizmente ainda me pergunto se teremos algum lugar para descansar... mas tenho uma pista desse não lugar, e essa pista está na Mãe.

Eu sei que você nunca achou possível que existiria alguma chance de você ser mãe, mas talvez você tenha contado essa narrativa de não querer ser mãe, justamente pelo medo de nunca poder ser. Mas, fique tranquila, você pode e você vai. Não daquele jeito convencional e normativo, mas vai chegar uma criança no seu caminho que vai te chamar de tia-mãe e de jacaré (porque você não é homem, nem mulher), ele vai alegrar quase todos os seus dias e vai te mostrar que existe sim um lugar afetivo de descanso e de repouso onde você vai conseguir ser você mesma sem se preocupar. Seu filhobrinho vai te mostrar um outro amor que nunca te foi apresentado e é isso que vai te transformar.

Por muito tempo você vai acreditar que amar é se armar, e realmente é, mas não é somente isso. Amar é também saber quando podemos deixar um pouco as armas de lado porque sabemos que estamos seguras nesse campo de batalha vivencial e aí, sim, você vai poder TRANSbordar o amor que há muito tempo não encontrou destino ou lugar. Às vezes é preciso se armar de novo para continuar amando, mas tem batalhas que valem a pena. Você também vai entender que amar é às vezes soterrar, mas também desenterrar no tempo oportuno ou às vezes, enterrar, deixar lá, regar de vez em quando e ver o que se torna.

De alguém que acredita em você, pequena Jô.

Para minha vó

Oi vó, eu queria te contar um pouco sobre o quanto o seu conhecimento importa, não só para mim, mas para todas nós mulheres negras insubordinadas que procuram formas de falar diante do silenciamento (colonial). Eu gostaria muito de te apresentar uma mulher que se chama Dra. Conceição Evaristo, ela tem alguns livros como *Insubmissas Lágrimas de Mulheres* (2024), *Olhos D'água* (2016), *Ponciá Vicêncio* (2017) e a tese de mestrado “(A) escrevivência e seus subtextos, 2020” em que ela apresenta sobre *Escrevivências*. Tenho certeza que a sra iria amar essa ideia. Ela fala, basicamente, sobre uma forma de escrita que preza pelas histórias coletivas de mulheres negras e, em sua maioria periféricas, e em como essas vivências que vocês contavam para nós eram/são formas muito potentes de produzir saberes e ressignificar sofrimentos através da potencialidade do coletivo.

Inclusive, uma frase do livro *Olhos D'água* que me faz lembrar de ti e que faz meus olhos encherem d'água é a seguinte: “Minha mãe sempre costurou a vida com fios de ferro” (Evaristo, 2016, p.68), e você, minha segunda mãe, como costumava te chamar, me ensinou a como suturar a vida que corta, que machuca, com fios de ferro, de modo que aquela ferida não seria mais “futricada”. Inclusive, tem um livro sobre isso que se chama *Veias Abertas da América Latina* (1987) de Eduardo Galeano que fala sobre essas feridas que o Colonialismo produziu em nosso povo (ps: colonialismo é um sistema que surge junto com aquela época próxima da Escravidão em que alguns países se acharam melhores que outros e quiseram colonizar os “inferiores”). Na linguagem acadêmica, o que a sra chamava de “Crueldade de Branco” é justamente essa forma que a nossa sociedade funciona, toda pensada de Brancos para os Brancos e que, portanto, todo mundo que foge desse estereótipo de ser, é considerado “menos humano” e logo, passível de ser violentado por diversas frentes.

Uma dessas violências que, inclusive a sra sofreu muito, é ter o seu conhecimento de raízes e ervas invalidado diversas vezes pela medicina tradicional, justamente porque é um saber/fazer que não vem da lógica do Colonizador/medicina ocidental. Nós chamamos essa prática de Epistemicídio, como a autora Sueli Carneiro (2023) traz, onde os saberes são colocados em posição de mais ou menos

válido/verdadeiro conforme uma norma construída por um povo específico, em um momento histórico específico, em que eles contam e produzem histórias da forma que melhor os agrada.

Por isso, o que eu contei sobre a Dra Conceição é tão importante, justamente porque ela escancara e deixa gritar essas vozes que foram tão caladas pelo sistema e, ao fazer isso, ela produz algumas rachaduras nesse muro colonial e permite que façamos nossas cercas de si de um modo que seja mais condizente com nossos terrenos vivenciais.

A famosa Ciência, que também te calou, não é um conhecimento universal, puro. Hoje em dia, através do movimento descolonial, podemos tirar essas vestes de verdade absoluta e olhar para os manequins que costuraram essas roupagens e ver que a maioria são homens brancos de uma determinada localidade geográfica e tempo histórico, e que tem a audácia de dizer o que podemos ou não fazer, saber, ser, poder.

Vó, hoje posso falar sobre tudo isso porque a Sra não se calou. Obrigada pela desobediência.

De alguém que sempre tenta coser a vida com fios de ferro, sua neta, Jolie.

Para minha vó(z) e outras vozes

Queria começar destacando que o sobrenome da minha família materna, que parou na minha geração, é Calado. É, no mínimo, simbólico essa demarcação de nome parar em mim, mas será que não sou calada? Não tanto quanto elas, evidentemente, mas acima de perguntar se sou calada, ecoa em mim o questionamento: será que posso falar?

Sou bisneta de Júlia Calado e neta de Dalila Calado, mulheres indígenas nascidas no interior da Bahia (em Caculé). Minha bisavó casou-se com Joaquim, homem preto e vindo de um contexto de escravização, portanto seu sobrenome e essa parte da família ficam apagados. Porém suas rezas, feitiços e feições permanecem como uma herança que teima em se mostrar e que se entrelaça nas nossas inscrições e feitura de mundo. Dessa forma, mesmo que houvesse a violência do silêncio, ainda assim, há nas fissuras da tradição, possibilidades de escutar falas, gritos e sussurros rezados que permaneceram.

Além disso, minha bisavó em sua perspectiva de coletividade e comunidade, que muito provavelmente foi repassada a ela em suas vivências como mulher indígena,

marcam toda a história posterior da minha família. Da mesma forma, minha avó, matriarca da família, unia todos nós em seu entorno sendo que permanecemos vizinhos por longos anos, não só todas as crianças da família foram criadas juntas, como também o processo da maternidade era compartilhado. Por conseguinte, eu fui “criada” (uso essa palavra de propósito guardando toda a sua potência) pela minha mãe em conjuntura com minha avó e com pitadas das minhas tias. Logo, o que se cala mas grita na minha família, é também o ensinamento ancestral do cuidado coletivo.

Dona Dalila Calado era silenciosa mas precisa nas suas falas, lembro dos seus ensinamentos de folhas e ervas, mas acima disso de uma frase que ela sempre dizia: “Nunca confie nos brancos”. Provavelmente, ela mantinha dentro de si toda raiva e vontade de vingança de alguém que foi violada pelo marido (“pega a laço”), pela sociedade (por ser negra e indígena) e talvez, a única possibilidade de sublimação era na sua insubordinação em relação ao marido que foi sendo construída aos poucos. Ouvi histórias de que uma vez ele ameaçou agredi-la, ao passo que ela respondeu, “não esquece que você dorme a noite” e depois disso, nunca mais houveram ameaças. Porém, essa postura arredia não a eximiu do sofrimento de viver um casamento arranjado durante toda a sua vida e que, indiretamente, causou sua morte.

Outrossim, seu nome (Dalila) simbolicamente também representou uma personagem bíblica que, em um ato de traição, cortou os cabelos do marido que lhe davam força. E talvez, assim também ela fez da sua própria forma, ao incentivar que seus filhos buscassem por algo para além do que foi oferecido para ela e que o marido se opunha. Infelizmente, ela não teve êxito com alguns deles, que viam a realidade da mãe como a única possibilidade de ser e estar no mundo, mas com outros filhos ela fomentou a vontade de sonhar.

Aprisionada e calada por várias frentes, em muitos momentos isso foi tudo que ela pode passar para as gerações posteriores, mas em vários outros ela deixava escapar lampejos da mulher que habitava ali dentro. Como diria Elza Soares, “a mulher dentro de cada um não quer mais silêncio” e assim fazia ela, nos seus ensinamentos de cautela com o “povo branco” ou quando ela, em sua sensibilidade, me perguntou: “você é mulher?”, quando eu tinha 14 anos. Essa simples pergunta, fez “a mulher de dentro de mim” sair do meu texto para finalmente afirmar, assim como Elza: -“a mulher sou eu”.

Portanto, vejo através de minha avó ensinamentos ancestrais que insistiram em persistir na nossa família mesmo diante do apagamento/silenciamento. Minha mãe, Eliane, também continua esse legado com muito afinho. A primeira pessoa da família a

se formar, tornou-se professora e saiu de casa muito nova, claro que manteve-se nos entornos da casa da mãe, como era a tradição, porém nutriu e sonhou com raízes que iam para além do terreno do familiar. Professora de matemática e uma artesã da costura (assim como a mãe), ela sim, a cada dia se recusa a se calar. Ela já não carrega mais o sobrenome Calado e, por conseguinte, faz jus a toda luta protagonizada pelas que vieram antes dela para que as mulheres de sua geração já não ficassem mais em silêncio.

Minha mãe, já teve sua maternidade negada no primeiro filho graças às mãos violentas da branquitude que, na figura de um estagiário de medicina, insistiu em realizar o exame de dilatação utilizando uma tesoura (equipamento médico) e rompeu a bolsa amniótica no 6º mês de gestação. Dessa forma, o projeto de genocídio citado pela professora Tinuawé Efunsetan, nos permitiu nomear essa violência que por muitos anos se manteve inominável na minha família. Quando apresento a fala da professora para minha mãe, ela chora e se vê nos diversos relatos apresentados na aula sobre a necropolítica que já começa antes mesmo do parto, especialmente para mulheres pretas.

Dessa maneira, esse grito também é por ela, que me ensinou a não me calar. Que me ensina diariamente, da mesma forma, a ter cuidado com a branquitude que através dos seus diversos mecanismos perversos busca nos matar. Mas, sobrevivemos e acima disso, resistimos porque a re(existência) nos é familiar, como nos ensinou Dalila e Júlia, antes dela. Hoje minha mãe cita Grada Kilomba, Frantz Fanon e Bell Hooks como seus amigos, numa brincadeira dengosa de quem já se familiarizou com esses autores e, que também graças a essas leituras, consegue nomear e fabular futuros outros de quem já não mais se cala.

Por fim, me apresento novamente. Jolie é a junção do meu apelido de sempre (Jô) com o apelido de minha mãe (Lie). Num ato de renomeação e resistência, penso esse nome para me reinscrever no mundo enquanto mulher, mulher Elza, cuja face foi moldada por mil nações e que usa a sua voz para dizer o que se cala. Buscando sempre ser feliz no vão, no triz e cuja travestilidade é força que me embala.

Redes de afeto, possibilidades de nomeação, Sublimação, Raiva, Coletividade, são alguns ensinamentos familiares que nos possibilitaram continuar e seguir firmes fabulando e gritando outras possibilidades de existir. Não somos mais Caladas.

Obrigada por não se calarem,
Com amor,
Jolie Gregório Caetano.

Referências

ANDREONE MEDRADO. A desistência enquanto ação anticolonial. Instagram, 15 mar. 2024. Disponível em: https://www.instagram.com/p/C4iUWoWrQEM/?img_index=6

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

EVARISTO, Conceição. **Olhos D'água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.

_____. **Ponciá Vicêncio**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

_____. A escrevivência e seus subtextos. **Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, v. 1, p. 26-46, 2020.

_____. **Insubmissas Lágrimas de Mulheres**. Rio de Janeiro: Malê, 2024.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

SOARES, Elza. Dentro de cada um. *In*: **Deus é Mulher**. Rio de Janeiro: Deckdisc, 2018. 1 faixa de áudio.

Ebó epistêmico: ArtÉrica — onde o corpo faz passagem

Érica Matos dos Santos

Orientação: Tatiana Deola

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21137250>

Introdução

Este *ebó* nasce do encontro entre o corpo, a palavra e o caminho. É uma oferenda de linguagem que se faz não para explicar o mundo, mas para **destrinchar seus fios**, reconhecer seus nós e devolver ao sensível aquilo que foi silenciado pelo hábito, pela pressa, pela dureza das coisas cotidianas.

Ebó é gesto que limpa, afasta, reordena e acende. É também memória viva dos povos que, diante da violência, reinventaram modos de existir, de proteger-se e de se curar. Ao chamar este conjunto de poemas de *ebó*, afirmo que cada palavra aqui é um elemento — erva, água, sopro, barro, vento, ritmo — capazes de abrir passagem para outro modo de sentir o real.

E ao chamá-lo de **epistêmico**^{54 55}, reconheço que o saber não está apenas nos livros nem nos discursos oficiais, mas pulsa no corpo, no terreiro, na respiração contida, na dança que gira, no encontro que atravessa, na mulher que busca sentido e na ancestralidade que responde.

Que esse caminho não ensine, **atravesse**.
Não explique, **movimente**.
Não conclua, **continue**.

Que seja um chamado, um descanso e uma fresta.
Que quem entrar encontre algo que cure, mesmo que de modo imperceptível.

Abertura

Antes do passo, o sopro.
Antes do corpo, a memória.
Toda travessia começa com um chamado.
Toda cura acende uma fresta na pele.
Este é um ebó feito de chão, erva, lágrima, giro e retorno.

⁵⁴ MIGNOLO, Walter D. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008.

⁵⁵ LEAL, Abigail Campos. Me curo y me armo, estudando: a dimensão terapêutica y bélica do saber prete e trans. Cadernos de Subjetividade. v. 1, n. 21, 2020, p. 65-69.

Aqui o corpo é trilha, rito e testemunha — é quem carrega e quem é carregado.
Que ao abrir este caminho, algo em você também se abra.

Contexto e processo metodológico

O presente trabalho, intitulado *EBÓ EPISTÊMICO: ArtÉrica — Onde o corpo faz passagem*, nasce do entrecruzamento entre escrita poética, memória corporal, experiência clínica, ancestralidade e pensamento descolonial^{56 57 58 59}. As poesias que compõem este ebó não foram produzidas a partir de uma lógica literária tradicional ou de um exercício estético desvinculado da vida, mas emergiram como atravessamentos sensíveis de experiências vividas, escutadas e corporificadas ao longo da trajetória acadêmica, profissional e existencial da autora.

A construção deste trabalho parte da compreensão de que o corpo é território de memória, linguagem e produção de saber. Nesse sentido, a escrita poética foi utilizada como ferramenta metodológica capaz de acessar dimensões subjetivas, afetivas e ancestrais frequentemente excluídas dos modelos acadêmicos hegemônicos. Ao escolher a poesia como linguagem central, este trabalho reivindica outras formas de conhecimento, legitimando saberes produzidos pela experiência, pelo sensível, pela oralidade, pela espiritualidade e pelos processos de cura inscritos no corpo.

O termo “ebó” não aparece apenas como metáfora estética, mas como fundamento epistemológico e político. Nas tradições afro-diaspóricas, o ebó é movimento de limpeza, reorganização, proteção e abertura de caminhos. Assim, cada poema foi concebido como elemento ritualístico: palavra-corpo capaz de deslocar silenciamentos, tensionar violências coloniais e produzir passagem para novos modos de sentir, existir e perceber o mundo. O conceito de “epistêmico”, por sua vez, demarca o compromisso desta produção com a valorização de epistemologias outras, especialmente aquelas historicamente marginalizadas pela colonialidade do saber.

⁵⁶ KIFFER, Ana. Limites da escrita ou como fazer da escrita uma plástica poética? ALEA, VOLUME, 10, Nº 2, 2008.

⁵⁷ PEREIRA, José Arnaldo. (2021). Arte expandida decolonial: tensões entre a arte-vida, o corpo, a dramaturgia e as possibilidades de performar a si mesmo. Dissertação (Mestrado em Performances Culturais) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 143 f.

⁵⁸ MATTOS, Daniela. (2013). Performance como texto, escrita como pele. Tese apresenta a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, para obtenção do título de doutora em Psicologia Clínica, sob orientação Dra, Suely Belinha Rolnik.

⁵⁹ BRASILEIRO, Castiel Vitorino. (2021). Tornar-se Imensurável: o mito Negro Brasileiro e as estéticas macumbeiras na Clínica da Efemeridade. Dissertação apresenta a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, para obtenção do título de mestra em Psicologia Clínica, sob orientação Dra, Suely Belinha Rolnik.

Metodologicamente, este trabalho tanto aproxima-se das perspectivas performativas quanto é autobiográfico. A autora recorreu ao recurso de ficção e da fabulação para construir poesias a partir de fragmentos de memória, sensações corporais, imagens simbólicas, vivências afetivas e referências ancestrais que me atravessaram durante o percurso formativo em Psicologia Descolonial⁶⁰.

A organização da obra em “giros”⁶¹ também possui intencionalidade metodológica e simbólica. O giro, presente em diferentes tradições afro-brasileiras e cosmologias ancestrais, representa movimento, transformação e continuidade. Cada seção do trabalho corresponde a uma travessia emocional e existencial: o chamado do corpo, a limpeza da terra, o retorno da respiração, o encontro com as ervas, a busca de si, a força do feminino, o corpo que dança e o amor como permanência. Não se trata de uma estrutura linear, mas circular, respeitando a lógica dos processos subjetivos e dos saberes ancestrais que compreendem o tempo como espiral.

Além disso, o processo de escrita ocorreu de forma intuitiva e experiencial, muitas vezes atravessado por estados de forte mobilização emocional e corporal. As palavras surgiram não apenas como elaboração racional, mas como escuta sensível do próprio corpo e das experiências compartilhadas nos encontros clínicos, acadêmicos e comunitários. Dessa forma, a autora compreende a escrita como prática de elaboração, cuidado, resistência e reconstrução subjetiva.

Por fim, este trabalho não pretende oferecer respostas fechadas ou conclusões definitivas. Sua intenção é produzir frestas, deslocamentos e possibilidades de encontro. Mais do que explicar, busca atravessar. Mais do que afirmar verdades, deseja convocar sensações, memórias e movimentos internos. Trata-se de uma escrita que compreende conhecimento não como acúmulo de conceitos, mas como experiência viva capaz de transformar corpos, afetos e modos de existir.

Giro 1 — o chamado do corpo

1. Chamamento

Venha. Se chegue. Não demore.

A vida acontece, menina.

Abre o peito, abre o tempo.

Vem sonhar, encantar com jeito
e deleito.

⁶⁰ HASEMAN, Brad. Manifesto pela pesquisa performativa. In: Resumos do Seminário de Pesquisas em Andamento -PPGAC/USP, v. 3.1, 2015.

⁶¹ CARRASCOSA, Denise. Corpo de vento: Exu da Teoria: travessias crítico-performativas pelas artes negras. Salvador: Edufba, 2024.

Giro 2 — a terra que limpa**2. Cheiro de Terreiro**

Coração arrastado no chão.
O medo acelera,
a alma não aquieta.
Um punhado de ervas na lama,
na cama, em trama.
Faz isso em mim.
Um trago,
um cigarro,
um amasso.
Chocalho!
Reza sem pressa.
Argila por cima,
barato por baixo.
Encaixei.

Giro 3 — o ar que foge e volta**3. Respiração Encurralada**

O ar está preso.
Desce e sobe encurralado.
Busca saídas — não acha.
Desespero.
Desesperança.
De repente, uma lágrima.
Depois outra.
O ar, em pequena porção, escapa.
Desvia para o coração.
Vira pontada, emoção, respiração.
Sai pela boca num sopro corrido, sentido, fugido.
Quer voltar, circular,
existir.
Liberdade é o que ele quer.
Como será?

Giro 4 — as ervas do caminho**4. Amargor e Doçura**

Aqui em casa, vamos tomar amargo:
boldo, babosa, baba.
Os últimos anos têm sido assim — azedos.
Pi pó co
pi, pó, ca...
Doce, Salgada
Sou grata a vocês,
meus internos, externos.



No encontro verdadeiro, algo se conta.
 Hoje é Gruta,
 Lapa Doce,
 Colo de Oxum, Yansã, Oxumarê.
 Desci, subi, é lar.
 Nasci. Renasci.
 Senhor das cobras
 mora em mim,
 Prazer largo.

Giro 5 — a mulher que se procura

5. Falta

Ela olha no espelho.
 Arruma os cabelos, ajeita os lábios, maquia os olhos.
 Falta algo.
 Não sabe o quê.
 Que agonia.
 O passado é imperfeito.
 Futuro: incerteza.
 A vida impõe um presente
 que é rotina ao contrário —
 massacra a mente.
 Como achar sentido
 na falta que sente?

Giro 6 — a força que dança

6. Maré Cheia

Tempera a vida, menina.
 Usa doses de amorosidade:
 palavras, gestos —
 safados, discretos, sinceros.
 Escorrega onde andar,
 circular, reinar sem se apertar.
 Dança.
 Se solta na certeza da busca.
 Urra.
 Se livra — a vida empurra.
 Sossega:
 você tem ajuda.
 Pulula.
 Se jogue.
 Abre os braços.
 O céu está em seu enlaço.
 Você é maré cheia.
 Não perece.
 Não fenece.
 Menina, voa.
 Voa, menina.



Giro 7 — o corpo que roda o mundo

7. Maria em Ventânia

Ela tem uma saia que é constelação.
Barras em cetim brilhante.
Roda, roda, roda.
Balança enfeites em ouro, tem harmonia.
A saia não anda só: ela tem um bustiê elegante
de umbigo à mostra —
furinho sedento, sempre em vigília.
Se vestir, ela quer rodar, em samba:
terreiro, chão grudado,
arrasto, requebro.
Suadeira, pingueira —
água de dentro pra fora.
Maria venta, percorre, circula.
Não arreia.
Apeia.
Sorri.
Rebate.
Lança, relança.
O que ela quer?
Saber. Ser. Entorpecer.
Subir, descer, crescer.
Encantar. Arquitetar com o olhar.
Ventar e rodopiar.
Nunca mais acabar.

Giro 8 — o amor como caminho

8. Despedida Impossível

Como me despedir de você
sem te deixar morrer?
Seus olhos escuros me cercam —
reconhecem, não esquecem.
Te aprumo no meu rumo.
Sou tua, inteira.
Na beira da via que espicha,
você me habita.
Eu enlouqueço:
suas curvas me percorrem.
Subo, desço.
Sua presença assusta,
emuda,
reina.
Se você for,
deixe uma ponta:
a gente se encontra.

Giro 9 — a veia do que sobra**9. Espelho Vivo**

Minhas veias são córregos de espelhamento, quanta dor.
Navega por desconhecidos.
Entrega à pele
o que o corpo guarda
em tremor.

Giro 10 — despedida**10. Espelhos Desenterrados**

Do olhar que olho, a água jorra.
Uma lembrança me corta inteira.
É saudade de um tempo amanhã.
Vou soltar os fluidos como aprendiz de sábia a abrir caminhos no tempo que é agora.

Ponto de fecho

Aqui termina a travessia, mas o corpo continua andando.
Que se abram caminhos,
limpe o que pesa,
acorde o que dorme,
e faça rodar o que precisa ventar.
Que quem ler, receba —
não a resposta,
mas a passagem, Sempre a ventar!

Referências

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. Tornar-se Imensurável: o mito Negro Brasileiro e as estéticas macumbeiras na Clínica da Efemeridade. Dissertação apresenta a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, para obtenção do título de mestra em Psicologia Clínica, sob orientação da Dra. Suely Belinha Rolnik. 2021.

CARRASCOSA, Denise. Corpo de vento: Exu da Teoria: travessias crítico-performativas pelas artes negras. Salvador: Edufba, 2024.

HASEMAN, Brad. Manifesto pela pesquisa performativa. In: Resumos do Seminário de Pesquisas em Andamento - PPGAC/USP, v. 3.1, 2015.

KIFFER, Ana. Limites da escrita ou como fazer da escrita uma plástica poética? ALEA, VOLUME, 10, Nº 2, 2008.

LEAL, Abigail Campos. Me curo y me armo, estudando: a dimensão terapêutica y bélica do saber prete e trans. Cadernos de Subjetividade. v. 1, n. 21, 2020, p. 65-69.

MATTOS, Daniela. (2013). Performance como texto, escrita como pele. Tese apresenta a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, para obtenção do título de doutora em Psicologia Clínica, sob orientação Dra, Suelly Belinha Rolnik.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008.

PEREIRA, José Arnaldo. (2021). Arte expandida decolonial: tensões entre a arte-vida, o corpo, a dramaturgia e as possibilidades de performar a si mesmo. Dissertação (Mestrado em Performances Culturais) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 143 f.

Entre olhos d'água e colecionadora de asas: travessias de um feminismo descolonial

Maria de Jesus Santana Álvares

Orientadora: Ma. Alana Braga Alencar

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21137298>

Apresentação

Sou Maria de Jesus, mulher negra, Psicóloga que atua em comunidades há aproximadamente 19 anos, em especial com mulheres. Moro no Litoral Pernambucano e venho de uma ancestralidade de disparidades: minha mãe, mulher preta, vinda da zona rural canavieira, sentiu o gosto amargo para vencer na vida, mas meu avô, trabalhador do corte da cana, quis que seus filhos estudassem para ter um futuro diferente do que vivia, realizando assim o êxodo rural para a “cidade prometida” Ipojuca, nome indígena (Iapoiuque) que significa rio negro. Meu pai, homem gay, branco, foi bancário e veio de uma família muito patriarcal, com posses em relação a latifúndios, sendo considerado de elite do município de Vitória de Santo Antão. Ambos foram professores.

Dois contrastes e uma única ligação: com a terra, com o campo. Convivi com essa disparidade e encontro ao longo da minha história, incluindo violências, sendo atravessada por questões coloniais (Quijano, 2005), mas é na questão da colonialidade de gênero (Lugones, 2014) que quero tocar nesse escrito, pois sua imposição

atravessa questões sobre ecologia, governo, relacionar-se ao mundo espiritual e ao conhecimento, bem como cruza práticas cotidianas que tanto nos habituam a cuidar do mundo ou a destruí-lo” (Lugones, 2014, p. 93).

Este Ebó é fruto do que venho experimentando no grupo de mulheres chamado Fio Vermelho, conduzido por Alana Alencar, que são encontros mensais na busca de cuidar umas às outras na resignificação por um feminismo descolonial (Lugones, 2014) nos nossos corpos através de leituras de livros.

Utilizo a cartografia (Battistelli, 2017) como método, pois acredito em uma escrita implicada, atravessada e situada historicamente, criando vínculos, proximidade com quem lê. Escrever cartas para mim vai além de uma simples estética; é

dialogicidade (Buber, 2001; Freire, 1987) e compromisso com as histórias que me atravessam. Nesse sentido, você irá se deparar com três cartas: uma para Dona Conceição Evaristo, inspirada na leitura de Olhos d'água, primeiro livro lido e vivido no grupo Fio Vermelho, e o que essa leitura reverberou em mim de memórias em minha constituição como mulher negra e os atravessamentos para todo o povo negro. Outra carta para minha sobrinha, Maria Helena, como um “testamento”, o que deixo para ela como desejo, inspirada no livro Colecionadora de Asas; um livro fala de coragem cotidiana e do ponto de vista feminista para uma criança de 06 anos. E finalizo com uma carta dedicada a você, quem está lendo esse escrito, colocando também o que está ficando para mim nessa travessia a respeito do sentido de ser feminista descolonial.

Carta para conceição evaristo

Querida Conceição Evaristo,

Ao receber esta carta, espero que esteja bem! Confesso que passei um bom tempo sem saber por onde começar e o que escrever. Battistelli (2017) fala que escrever dói o corpo, a alma e a mão onde uma folha em branco insiste em encarar. Mas também é hábito, exercício, fluxo e como você mesma demonstra em suas escrevivências, é um ato necessário, político, de memória e de afirmação identitária. Uma escrita que nasce da vida e das experiências compartilhadas, dando voz ao que tentam silenciar.

Escrevo-lhe movida pela inquietação e pela sensibilidade despertadas durante a leitura de sua obra Olhos d'água. Esta carta nasce como um gesto de diálogo com sua escrita e, ao mesmo tempo, como tentativa de atravessar o rio de significados que sua obra apresenta, compreendendo as camadas de memória, dor e resistência que atravessam seus contos. Confesso que tive dificuldade de começar a ler. Chorei, resisti, senti os ouvidos tampados; algo queria me impedir de ir adiante. Choros, dor de cabeça. Medo da dor. O que eu não queria ler? O que eu não queria escutar? O que eu não queria ver? Parece-me que saber, ao ver, revela. Revela a estrutura; o que a colonização fez e a colonialidade (Quijano, 2005) faz com a gente, com o nosso povo, com os nossos corpos-territórios negros (Miranda, 2020; Bayón, Manuel *et al.*, 2017), africanos em diáspora. E a cada conto lido, era uma revelação diferente. Vale ressaltar, que iniciei a leitura em meio às chuvas.

Ao ler Olhos d'água, senti que cada conto era como um espelho líquido onde muitas histórias se refletem: histórias de mulheres, de fome, de ausência, de luta e de esperança que insistem em sobreviver.

Ao percorrer as águas profundas desta obra, sua escrita me atravessou como memória que insiste em permanecer; veio a memória ancestral de um relato que minha mãe e meus tios fizeram em uma reunião festiva de família; eles diziam que chegaram a comer peixe com farinha... para encher a barriga. Uma vivência de insegurança alimentar vivida pela minha mãe e meus tios. Fez-me lembrar em meio ao choro a razão de que quando estava sozinha em casa e comia demais no almoço, cozinhava em excesso apenas para mim (medo da fome, da escassez).

Essa memória aconteceu no primeiro conto; um conto muito marcante para mim. Logo nas primeiras páginas, fui tomada pela pergunta que ecoa na narrativa: “De que cor eram os olhos de minha mãe?”. Essa pergunta, aparentemente simples, carrega uma dimensão profunda de memória e pertencimento. Ao longo do conto, percebi que recordar não é apenas um exercício de lembrança, mas também um gesto de reencontro e ressignificação com a própria história.

Em determinado momento, a senhora escreve: “Nesses momentos os olhos de minha mãe se confundiam com os olhos da natureza. Chovia, chorava! Chorava, chovia!” (Evaristo, 2016, p. 17-18). Aqui, também chorava e chovia tanto dentro de mim como fora; vale ressaltar que, no momento em que li este conto, estava chovendo. Chovendo muito que parecia cinza. A chuva estava chorando comigo; foi um encontro de águas. Águas não só de memória, foi de dor do que sei e ainda não sei, mas também foi de banho como uma das imagens mais marcantes desse conto: “a cor dos olhos de minha mãe era cor de olhos d'água. Águas de Mamãe Oxum!” (Evaristo, 2016, p.18-19). Nesse momento, também compreendo que as lágrimas da (minha) mãe não representam apenas sofrimento; elas simbolizam também a ancestralidade, a espiritualidade e a força que atravessa gerações. Comigo também foi assim. Um banho de beleza.

Essa dimensão ancestral também aparece quando você reconhece a herança das mulheres que vieram antes: “Eu entoava cantos de louvor a todas nossas ancestrais, que desde a África vinham arando a terra da vida com suas próprias mãos, palavras e sangue” (Evaristo, 2016, p. 18). Ao ler esse trecho, percebi como sua escrita resgata uma memória coletiva que durante muito tempo foi silenciada.



Ler, olhar cada conto desta sua obra, revela-me que as histórias das mulheres negras não são apenas tratadas como algo individual, mas também coletiva marcada pela resistência. Nesse sentido, sua literatura dialoga com o pensamento de bell hooks (2013), que entende a escrita como um espaço de reconstrução da subjetividade negra e de enfrentamento das estruturas de opressão. Além disso, seus contos também evidenciam as desigualdades sociais que atravessam a experiência de muitas famílias brasileiras, como insegurança alimentar, escravidão moderna, condições de habitações precárias, abuso e exploração sexual, genocídios/morte dos corpos negros, aborto, ruptura dos direitos reprodutivos, hiperssexualização e fetiches com o corpo negro, maternidade, relacionamento abusivo, violência contra a mulher, sexualidade do corpo negro, TPM= tensão entre o patriarcado e a mulher⁶² preta...). Em um dos momentos mais dolorosos da leitura para mim foi a fome que aparece de forma quase palpável: “(...) da panela não subia cheiro algum... fervia apenas o nosso desesperado desejo de alimento” (Evaristo, 2016, p. 16). Essa imagem revela não só a minha memória ancestral como falei no início, mas também de como a pobreza e a privação fazem parte da realidade de tantas crianças que crescem em contextos de vulnerabilidade, inclusive quando atendi em espaços da Política de Assistência Social.

Ainda assim, sua escrita não se limita a denunciar a dor. Ela também revela a potência da esperança e da reinvenção da vida. Em suas palavras, percebemos que “(...) qualquer vida era um risco, e o risco maior era o de não tentar viver” (Evaristo, 2016, p. 26). Isso mostra que, mesmo diante das adversidades, suas personagens continuam buscando caminhos para existir com dignidade.

Na história de Ayohwa (p.111.) senti-me parida, me vi saindo no ventre de minha mãe. Nascendo. Quem sabe (Re)nascendo? Renascendo como esperança! Eu, você, somos a esperança! Esperança de nossos ancestrais. As futuras gerações... Ressignificar o caminho, a minha/nossa história. Que convite!

Ao terminar a leitura, que foi em um dia ensolarado, percebi que sua literatura permanece reverberando dentro de mim e de quem lê. Suas histórias nos convidam a olhar para o mundo com mais sensibilidade e responsabilidade. Elas nos lembram que cada memória narrada é também uma forma de resistência contra o esquecimento. E

⁶² Tensão entre o patriarcado e a mulher (TPM) é um termo utilizado pela Xibitóloga (estudiosa do xibiu) e Educadora Popular olindense Maysa Toledo que realiza momentos de cuidado com as mulheres através da ginecologia natural e política, que nos ajuda a fazermos uma reflexão psicossomática para este fenômeno (Tensão pré-menstrual) que ocorre nas pessoas com útero. Maiores informações, encontram-se na rede social da escola Territórios Afetivos, escola de saúde feminista que a mesma coordena: @escola_territorios_afetivos.

nessa direção, você dialoga com Grada Kilomba quando ela escreve o prefácio da obra de Frantz Fanon (2020) *Pele Negra, máscaras brancas*, convidando-me a refletir o meu papel enquanto Psicóloga Decolonial que é “desobedecer à ausência e para viver na existência” (Kilomba In Fanon, 2020, p.16).

Agradeço-lhe por sua escrita sensível e potente, pela coragem de transformar vida em palavra. Em suas palavras, encontramos não apenas literatura, mas também memória, denúncia e esperança. Elas nos ensinam que narrar experiências é também um gesto de cuidado coletivo e abre caminhos para que outras vozes também se reconheçam e se levantem.

Com admiração, respeito e escuta,

Maria de Jesus

Carta para maria helen

Querida sobrinha,

Hoje quero te escrever uma carta cheia de carinho, inspirada em uma história muito bonita que te contei várias vezes, lembra? Sobre uma menina que gostava de colecionar asas? Pois é... esse livro me faz lembrar de você, porque fala de coragem, de sonhos e de meninas que descobrem que podem voar bem alto, mesmo quando o mundo diz que não.

As asas que a gente coleciona não são só de verdade, como as dos passarinhos ou das borboletas. Existem asas invisíveis, que aparecem quando a gente sonha, quando a gente imagina, quando a gente brinca e quando a gente acredita que o mundo pode ser mais bonito. Cada vez que você sorri, ajuda alguém, faz uma pergunta curiosa ou inventa uma história, é como se ganhasse mais uma asa para guardar.

Sabe, minha pequena, existem pessoas que acham que meninas devem ser quietinhas, obedientes, que não podem subir em árvores, falar alto, escolher seus próprios caminhos ou sonhar coisas muito grandes. Mas eu quero que você saiba, desde já, que isso não é verdade. Você nasceu com asas. Asas invisíveis, mas muito fortes. Asas de coragem, de inteligência, de alegria, de expressão e de liberdade. Ser menina é uma coisa poderosa. Antes de você, muitas mulheres lutavam para que hoje as meninas pudessem estudar, brincar, escolher profissões, dizer o que pensam e decidir o que querem ser. E mulheres negras então, nem se fala! Mulheres e meninas negras são meninas da cor da sua avó e da tua tia, sabia? Essas mulheres e meninas lutaram muito e

ainda lutam. Nunca se esqueça de que, cada vez que você aprende algo novo, faz uma pergunta, defende uma amiga e também um amigo, diz o que sente ou acredita em si mesma, você está fazendo suas asas crescerem e criarem cores!

Talvez, em alguns momentos, alguém diga que você não consegue, que é difícil, ou que não é coisa de menina. Quando isso acontecer, lembre daquela bailarina que colecionava asas de vários jeitos e cores. Ela não guardava asas para ficar parada. Ela guardava asas para voar mais longe. E você também pode voar. Pode voar nos livros, nos sonhos, nas ideias, nas brincadeiras e nas escolhas que fizer para sua vida.

Nunca tenha vergonha de ser quem você é. Nunca tenha medo de ser forte e de assumir seus limites. Nunca deixe ninguém cortar suas asas.

Que você cresça sabendo que pode ser o que quiser: cientista, professora, artista, jogadora, médica, escritora, agricultora, astronauta, secretária... ou tudo isso junto. O mundo precisa de meninas que voam, porque quando uma menina voa, ela abre caminho para muitas outras voarem também. Mais bonito ainda, é quando a gente voa juntas!

O meu desejo é que você nunca deixe de colecionar suas asas. Colecione asas de coragem para tentar coisas novas. Colecione asas de alegria para rir bem alto. Colecione asas de bondade para cuidar das pessoas, dos bichinhos e da natureza, de construir um mundo melhor assim como a menina Cacau⁶³ sonhou e fez, lembra? Colecione asas de imaginação para voar bem longe, mesmo sem sair do lugar. Colecione asas da potência do nosso feminino, mesmo que o mundo tente te calar. Colecione as asas da espontaneidade.

Quando você crescer, talvez não se lembre de todas as brincadeiras, mas as asas que você juntar dentro do coração vão ficar para sempre com você. Elas vão te ajudar quando sentir medo, quando ficar triste e também quando quiser voar em direção aos seus sonhos. E sempre que precisar, lembre que aqui existe alguém que torce por você, que acredita em você e que também guarda asas de acolhimento, ninho e lembrando, sempre que for preciso, que suas asas são suas e ninguém pode tirá-las.

Coragem, minha sobrinha querida! Que suas asas sejam o seu recurso ancestral!

Com muito carinho, de quem acredita no seu voo,

Sua Tia.

⁶³ FORMOSO, Renata. Cacau e o espetáculo musical / Renata Formoso; Ilustrado por Ana Paula Azevedo, Diagramação por Wilian Yamamoto - São Paulo: Editora Catavento Books, 2023.

Carta de encerramento: a quem lê, a quem sente, a quem continua

A você que chega até aqui, que percorreu comigo as linhas que não são apenas linhas, mas marcas e travessias, escrevo esta carta para dizer que as cartas que vocês leram não se encerram como um ponto final. Elas respiram como continuidade. Elas insistem; são rastro e semente.

Escrever em forma de cartografia foi recusar o distanciamento frio da escrita que se observa de longe e que nos foi ensinado e posto por muito tempo; escolhi envolvimento, o corpo implicado, a palavra que sangra e também floresce, ressignifica e resgata nosso poder pessoal (Rogers, 1977) e nossa fala autêntica (Amatuzzi, 1989). Escrever para Conceição foi um momento de muita responsabilidade para mim, mas autorizo-me a escrever com ela naquilo que sua escrevivência nos ensina: que narrar não é apenas ficção; é um modo de existir no mundo.

Ao mesmo tempo, escrevi para minha sobrinha, pequena e potente colecionadora de asas, porque falar de feminismo decolonial sem olhar para o futuro seria trair o próprio sentido da luta. É por ela, e por tantas outras meninas, que escrevemos, resistimos e reinventamos caminhos.

Nesse percurso, fui compreendendo que ser feminista decolonial não é um lugar pronto, mas sim um movimento. É um deslocamento profundo e sincero da nossa história, da nossa forma de escutar enquanto Psicóloga, da nossa presença no mundo, da nossa forma de ser feminista. É aprender a escutar vozes silenciadas, inclusive a nossa própria voz, tantas vezes interrompida pela colonialidade de gênero (Lugones, 2014). É desconfiar das verdades únicas, das histórias oficiais, dos saberes que se pretendem universais, mas que carregam marcas profundas de exclusão. É também um exercício de memória: lembrar de onde viemos, reconhecer nossas ancestrais, honrar as mulheres que vieram antes de nós, mesmo aquelas cujos nomes não foram registrados para seguir construindo a nossa história. Ser feminista decolonial é, portanto, um gesto de reexistência. É reconectar com os nossos povos, com o nosso corpo-território (Miranda, 2020; Bayón *et al.*, 2017) com mais consciência. É um reencontro de fato com as nossas referências. Mas não romantizo, pois é um caminho atravessado por tensões. Há contradições, há dúvidas, há cansaço, há choros. Há momentos em que o mundo parece pesado demais para sustentar asas; e ainda assim, seguimos. Porque ser feminista decolonial também é isso: continuar mesmo quando não há garantias. É reinventar

modos de cuidado, de luta, de afeto. É compreender que a libertação não é individual, mas coletiva.

Quanto a mim, continuo a travessia do grupo Fio Vermelho, mas deixo a você, leitora ou leitor, não uma conclusão fechada, mas um convite: que estas cartas não sejam apenas lidas, mas sentidas; que elas provoquem perguntas mais do que respostas; que elas te atravessem e, quem sabe, te desacomodem, e, sobretudo, te lembrem que há muitas formas de escrever o mundo e há muitas formas de transformá-lo.

À minha sobrinha, sigo dizendo: coleciono asas, mas saiba também reconhecer o chão que te sustenta. A Conceição, sigo agradecendo e escrevendo: suas palavras ecoam em mim, e através de mim. E a você, que me lê agora, que possamos continuar essa cartografia juntas, juntos, junte.

Referências

ALMEIDA, Ana Paula. **A colecionadora de asas.** / Ana Paula Almeida; Ilustrações Susan Chou. Belo Horizonte: Acolá, 2024. 46p.

AMATUZZI, Mauro Martins. **O resgate da fala autêntica:** filosofia da psicoterapia e da educação. Campinas, SP: Papirus, 1989.

BATTISTELLI, B.M. **Carta-grafias:** entre cuidado, pesquisa e acolhimento. 2017. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional) - Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

BUBER, Martin. **Eu e Tu.** Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

DOYLE, Glennon. **Indomável.** / Glennon Doyle; tradução Giu Alonso. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Harper Collins, 2020. 320p.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água.** - 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016. 116p.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** 17ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 107p.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In:* LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas, Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p.117-142, 2005.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Bell Hooks: tradução de Marcelo Brandão. Cipolla. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

KILLOMBA, Grada. Fanon, Existência, Ausência. In: FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020. p.11-16.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. / organização e apresentação Heloísa Buarque de Hollanda; autoras Adriana Varejão... *et al.* - 1 ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 59-92.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **Corpo-território & educação decolonial**: proposições afro-brasileiras na invenção da docência / Eduardo Oliveira Miranda. - Salvador : EDUFBA, 2020. 207 p.

ROGERS, Carl. **Sobre o Poder Pessoal**. Tradução de Wilma Millan Alves Penteado. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

BAYÓN, Manuel; CRUZ, Delmy Tania; GARCIA-TORRES, Miriam; RUALES, Gabriela; VÁZQUEZ, Eva. **Mapeando el cuerpo-territorio**. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios. Quito, Ecuador: Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017.

Fios, ervas e memórias: uma crônica da sociopoética do cotidiano

Raquel Alves de Sene

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21137407>

Tecendo o caminho

Esta crônica foi tecida como ebó no percurso da Pós-Graduação em Psicologia da Descolonização, no eixo “Territórios do comum, cotidiano e os modos de bem-viver-bem”. Aqui, ebó aparece como gesto de reconhecimento, circulação, troca e responsabilidade com os saberes, encontros e presenças que sustentaram esta caminhada. O que entrego em forma de escrita retorna à roda como gratidão, mas também como responsabilidade diante dos fios, ervas, memórias e saberes que recebi.

Escolher a crônica não é escolha de forma apenas. É uma escolha de chão. É a decisão sobre como o conhecimento nasce e por onde ele caminha. A crônica permite que a vida fale com sua respiração: o que a academia costuma chamar de pequeno, o cotidiano costuma chamar de necessário. Ela acolhe a experiência vivida, reconhece que saber não mora só na ideia, mas também no corpo, no afeto, no território. E, como a sociopoética, desloca fronteiras rígidas: entre arte e ciência, entre o popular e o acadêmico, entre o objetivo e o íntimo.

Nada começa do zero. Tudo começa de antes. Começa no passo de quem veio antes, na repetição que ensinou o corpo a resistir, na memória que insiste em ficar. Este ebó nasce assim: do caminho já pisado e do que foi guardado sem arquivo formal. Sou uma mulher preta, periférica, com 52 anos, e escrevo porque sigo caminhando. Escrevo porque, para nós, caminhar quase sempre foi atravessar: uma cidade, um sistema, um silêncio, uma ausência.

Este ebó não nasce da distância. Nasce da presença. Não nasce da pressa. Nasce do tempo que se respeita. Ele brota das periferias como lugar de vida, criação e sustentação, onde o comum se refaz em rede quando tudo tenta nos deixar sós. Brota das rodas que se formam sem comando, das mãos que fazem enquanto conversam, das falas que circulam sem disputar.

A ancestralidade aqui não é retorno: é companhia. É seguir em frente com quem veio antes, encostado no ombro. Ela aparece no chá que perfuma a casa, no ponto do

crochê aprendido com as mais velhas, no sentar-se em círculo, no silêncio que também diz. Ela aparece quando o corpo desacelera e cabe inteiro no encontro. E quando cuidar deixa de ser tarefa individual e vira decisão coletiva.

Bruno Simões Gonçalves nos ajuda a compreender como práticas do cotidiano podem configurar alternativas ao modelo de desenvolvimento ocidental, produzindo o que povos originários nomeiam como bem-viver: uma forma de existir baseada na reciprocidade, na harmonia e no cuidado coletivo, em contraposição ao bem-estar individual sustentado pela lógica do consumo e da acumulação.

É nessa direção que esta crônica se move: uma narrativa sobre um encontro semanal na periferia paulistana, onde o comum vira território de resistência à colonialidade, espaço de produção de conhecimentos e exercício do bem-viver-bem. Com Nego Bispo, compreendo esse movimento como contracolonial: dar continuidade ao que já existia, fortalecer mundos, saberes e práticas que a colonização não conseguiu destruir. Com Quijano, reconheço que a colonialidade não atua somente nas instituições; ela também organiza hierarquias de saber, valor e existência. Por isso, sustentar o comum, a oralidade, o cuidado e a autonomia também é disputar os sentidos do conhecimento.

Porque há revoluções que não anunciam. Elas fervem água, puxam cadeira, fazem roda. E sustentam o mundo ponto por ponto.

Fios, ervas e memórias: uma crônica da sociopoética do cotidiano

Era sexta-feira quando descobri que uma revolução pode caber numa xícara de chá. Não foi nos livros de história que aprendi isso, nem nas aulas sobre movimentos sociais. Foi numa sala simples, onde o aroma de capim-cidreira dançava no ar e o som suave das agulhas de crochê compunha uma sinfonia quase imperceptível. Ali, entre fios coloridos e conversas entrelaçadas, testemunhei essa forma de criar conhecimento que nasce do encontro, do afeto e da arte.

Hoje, quando a memória dessas tardes me visita, ela não chega sozinha: vem acompanhada de uma saudade funda, dessas que pousam devagar no peito e acendem, por dentro, o que parecia adormecido. Sinto falta do círculo se formando, do chá repartido, das mãos em movimento, das vozes que iam abrindo passagem umas para as outras. E sinto, sobretudo, a presença do que ali fui. Naquelas rodas, não apenas aprendi: também ensinei, troquei, ofereci de mim, deixei palavra, escuta e cuidado.

Entre fios, ervas e conversas, fui também preparando caminhos para as que viriam, como quem alarga a roda para que outras cheguem e encontrem lugar. Talvez seja por isso que a lembrança desses encontros ainda arda tão viva: porque neles não só estive, mas me teci com elas.

A chaleira cantava sua melodia ancestral quando cheguei. As mulheres já estavam dispostas em círculo, cada uma com sua cestinha de linhas e agulhas, como se fossem guerreiras de diferentes gerações preparando suas armas para uma batalha silenciosa contra o esquecimento e a solidão. Mas que armas eram essas? Fios de algodão, agulhas de metal, xícaras de porcelana e, principalmente, histórias guardadas no peito como tesouros preciosos.

“Primeiro o chá”, disse dona Maria, a mais velha do grupo, com a autoridade de quem conhece os segredos da vida. E ali começou o ritual. Não era apenas água quente com ervas - era um portal que se abria para outro tempo, um tempo que não se mede em produtividade ou lucro, mas em goles pausados e respirações profundas. Enquanto o vapor subia das xícaras, eu pensava em como aquele gesto era, na verdade, um ato de rebeldia. Em um mundo que nos empurra para a aceleração constante, que transforma cada minuto em mercadoria, aquelas mulheres escolhiam a lentidão. Escolhiam parar. Escolhiam ser.

O chá era mais que bebida — era resistência. Resistência à lógica capitalista que nos rouba o tempo de estar conosco e com os outros. Era o encontro de tempos diferentes, o ancestral e o presente, o individual e o coletivo, o sagrado e o cotidiano. “Hoje trouxe folhas de amora”, anunciou dona Cida, tirando um saquinho da bolsa. “Para quem está naquela fase, sabe como é...” E todas sabiam. A menopausa era assunto sempre em pauta naquelas rodas, e dona Cida, com sua sabedoria de parteira aposentada, sempre tinha um chá, um conselho, uma receita para amenizar os calores e as mudanças do corpo feminino. “Minha avó já fazia assim”, explicava, enquanto despejava as folhas secas na água quente. “Três xícaras por dia e os fogachos vão embora.”

As cadeiras formavam um círculo perfeito. Não por acaso, não por descuido. O círculo é uma escolha política, uma geometria do afeto que nega hierarquias e convida à partilha. Ali, não havia professora e alunas, não havia quem sabia mais ou menos. Havia apenas mulheres que se olhavam nos olhos e dividiam não só o espaço, mas a vida. “Aprendi esse ponto com minha avó”, contava dona Rosa, enquanto suas mãos dançavam com as agulhas. “Ela dizia que cada ponto era uma oração, cada fileira uma

bênção.” E assim, entre pontos e orações, entre fileiras e bênções, o conhecimento circulava. Não o conhecimento dos livros, mas o conhecimento da vida, esse que se aprende com o corpo inteiro, com as mãos que fazem, com o coração que sente, com a memória que guarda.

Era sociopoética em estado puro. O saber nascendo do encontro, da troca, da criação coletiva. Cada uma ensinava e aprendia ao mesmo tempo, numa dança de saberes que desafiava a lógica colonial da educação, onde uns detêm o conhecimento e outros apenas recebem. As peças de crochê que nasciam ali não eram apenas artesanato. Eram escritas de si, narrativas tecidas em fios coloridos. Cada ponto carregava uma história, cada cor uma emoção, cada peça uma pequena autobiografia. Dona Antônia fazia tapetes com desenhos geométricos que lembravam as cerâmicas de sua terra natal. Dona Conceição preferia as toalhinhas delicadas, “como as que minha mãe fazia para enxoval de noiva”. Cada uma imprimia no crochê sua marca, sua identidade, sua resistência.

Mas havia algo mais. As peças vendidas garantiam renda, autonomia financeira conquistada com as próprias mãos. “Não preciso pedir dinheiro para ninguém”, dizia dona Lúcia, com orgulho na voz. “Minhas mãos me sustentam.” E foi dona Cleide quem ampliou essa conversa sobre autonomia: “Vocês sabem que eu faço torta de amora para vender, né? Aproveito as amoras do quintal e vendo na feira. Uma torta dessa dá para comprar linha para um mês inteiro de crochê.” Vivenciamos como os saberes se entrelaçam - o chá medicinal de dona Cida inspirava a torta comercial de dona Cleide, numa rede de conhecimentos que se alimentavam mutuamente.

O fazer manual, tantas vezes desvalorizado numa sociedade que privilegia o trabalho intelectual, pode ser fonte de poder e independência. O crochê se tornava, assim, uma prática contracolonial. Não porque recuperasse algo perdido, mas porque mantinha vivo aquilo que nunca deixou de existir. Contra a colonização que nos faz acreditar que só o trabalho formal tem valor. Contra a colonização que invisibiliza o trabalho das mulheres. Contra a colonialidade que hierarquiza os saberes e descarta os conhecimentos ancestrais em nome da modernidade.

Enquanto as mãos teciam o visível, a conversa tecia o invisível. Era ela que transformava um grupo de pessoas em comunidade, que criava os laços que sustentavam aquele encontro semanal. As histórias fluíam como água de rio: lembranças da infância, receitas de família, desafios do presente, sonhos para o futuro. “Minha neta não quer aprender crochê”, suspirava dona Helena. “Diz que é coisa de

velha.” E ali se abria uma ferida comum: o abismo entre gerações, a desvalorização dos saberes ancestrais, a corrida desenfreada para o novo que nos faz esquecer do que somos.

Mas nem tudo estava perdido. Ali mesmo, no canto da roda, Anita, de apenas 13 anos, acompanhava sua avó, dona Carmen, com olhos atentos e curiosos. Suas mãos ainda lutavam com as agulhas, os pontos saíam tortos, as fileiras desiguais, mas ela persistia. “Ela vem comigo toda sexta”, contava dona Carmen com orgulho. “No começo só ficava no celular, mas agora presta atenção em tudo. Absorve que nem esponja.” Anita sorria tímida quando as senhoras a elogiavam, e mesmo com dificuldade, continuava tentando. Era a prova de que os fios da tradição, quando tecidos com paciência e amor, ainda podiam alcançar as novas gerações.

Mas a conversa também era cura. Era no círculo que as dores eram partilhadas e aliviadas, que as alegrias eram multiplicadas, que a solidão era vencida. “Aqui eu me sinto viva”, confessava dona Tereza. “Aqui eu existo.” A oralidade, essa forma ancestral de conhecimento, ganhava novo fôlego naquele espaço. As receitas passadas de mãe para filha, os remédios caseiros aprendidos com as avós, as histórias que não estão em livro nenhum — tudo isso circulava livremente, criando uma biblioteca viva, um arquivo afetivo da memória coletiva.

Observando aquele encontro, compreendi o que se chama de “territórios do comum”. Não se tratava apenas de um espaço físico - aquela sala emprestada do centro comunitário. Era um território simbólico, construído coletivamente, onde outros valores circulavam: a partilha em vez da competição, o cuidado em vez da exploração, a lentidão em vez da pressa. Ali, as hierarquias coloniais do saber perdiam força diante da experiência viva: o conhecimento deixava de ser posse individual e voltava a ser circulação, presença e partilha.

Era um exemplo vivo de como as miudezas do cotidiano podem ser potentes ferramentas de transformação. Não precisavam de grandes manifestações ou movimentos organizados. Bastava se reunir, tomar chá, conversar e fazer crochê para criar fissuras no sistema, para mostrar que outros mundos são possíveis.

Quando o encontro chegou ao fim e as últimas xícaras foram lavadas, eu sabia que havia presenciado algo especial. Uma revolução, não dessas que mudam governos e fazem história nas manchetes, mas dessas que mudam vidas e fazem diferença no dia a dia. As senhoras guardaram suas peças com cuidado, como quem guarda tesouros. E eram tesouros mesmo: não apenas pelo valor monetário que poderiam ter, mas pelo

valor simbólico que carregavam. Cada peça era um pedaço de alma, um fragmento de história, uma semente de resistência.

Saí dali com uma certeza: as crocheteiras, conhecidas como Formiguinhas do Amor, com seus fios, ervas e memórias, me ensinaram que tecer um futuro mais digno e poético não é tarefa para super-heróis. É trabalho paciente e amoroso que se faz no dia a dia, ponto por ponto, conversa por conversa, chá por chá. E assim, numa sexta-feira qualquer, descobri que uma revolução pode, sim, caber numa xícara de chá. Basta saber como prepará-la, com quem compartilhá-la e que histórias contar enquanto a bebemos. Basta compreender que o conhecimento nasce do encontro, do afeto e da arte. Basta perceber que a contracolônização acontece também no circular do cotidiano, nos gestos de cuidado e partilha.

Começo, meio e começo

Começo, meio e começo. Nomeio assim esta travessia porque aprendi a desconfiar do fim como encerramento e da linha reta como única forma de existência. Há saberes que caminham por confluência, não por ruptura; por continuidade, não por corte; por retorno vivo. Este ebó não fecha uma porta. Ele abre uma roda. E roda aberta é convite: para seguir, para refazer, para recomeçar. Nada termina aqui. O que chamamos de conclusão é apenas outro começo.

Aprendi, no encontro, que a potência não mora só no grande acontecimento. Ela mora no gesto miúdo que se repete e, de tanto repetir, vira mundo. A potência mora em puxar cadeira, em preparar o chá, em esperar a outra chegar, em olhar nos olhos, em perguntar “como você está?” E realmente caber a resposta. Mora em sentar-se em círculo, onde ninguém fica acima, onde ninguém fica atrás. No encontro, o tempo muda de dono: deixa de ser relógio e vira presença. E presença, quando é coletiva, é cura em movimento.

O encontro é uma tecnologia ancestral. Ele cria território onde antes havia dispersão. Ele costura o que a colonialidade tenta rasgar: a confiança, a memória, o comum. E quando o encontro acontece na periferia, ele não é apenas convivência; ele é também invenção de vida. Porque aqui, muitas vezes, sobreviver foi o primeiro verbo. Mas no encontro a gente aprende outro: florescer. E florescer não é negar a dor - é não permitir que ela seja a única narrativa.

Por isso eu chamo de movimento confluyente e libertador. Confluência porque junta águas: saberes, gerações, histórias, corpos e tempos que o sistema insiste em separar. E libertador porque, quando essas águas se encontram, elas não pedem licença para existir; elas abrem caminho. A roda é esse lugar onde o conhecimento deixa de ser posse e vira circulação. Onde a fala não é disputa, é partilha. Onde a vida não é currículo, é travessia. Onde a memória não é museu, é alimento.

O bem-viver-bem, aqui, não aparece como conceito distante. Ele aparece como prática. Aparece no cuidado que se oferece sem humilhar. Na reciprocidade que não vira cobrança. Na alegria que não é distração, mas resistência. Aparece quando as mãos fazem e as bocas contam, e a experiência vira saber com cheiro de erva e textura de fio. Aparece quando uma mulher diz “aqui eu existo” e o grupo responde sem palavras, sustentando com presença. Isso também é política. Talvez a mais profunda: a política de não deixar ninguém cair sozinho.

E eu, que escrevo, não escrevo para encerrar. Escrevo para manter vivo. Escrevo para que o que acontece no cotidiano não seja tratado como resto, mas como fundamento. Escrevo porque o comum precisa ser defendido como quem defende água. Escrevo porque contracolonizar não é um evento; é um modo de caminhar. É escolher, todos os dias, não reproduzir o mundo que nos adoece. É praticar, no corpo e na linguagem, um outro jeito de estar junto.

Se este ebó ensinou algo, foi isto: nada começa do zero, mas tudo pode recomeçar. O começo é a memória. O meio é encontro. E o começo de novo é escolha. Escolha de voltar para a roda, de voltar para o comum, de voltar para o que sustenta. Porque onde há encontro verdadeiro, há futuro em germinação.

Assim, o que fica não é um ponto final. É uma roda girando. É um chá servido. É uma cadeira puxada. É um fio que continua. É começo, meio e começo.

Tessitura de saberes

Reaproximar a referência da vida é também um gesto de cuidado com o conhecimento. Recuso a ideia de referência como aquilo que se limita ao nome escrito, à autoria consagrada ou à citação organizada ao fim da página. O que aqui sustenta a escrita é vivência. É ebó preparado entre chá, ervas e memórias, onde o saber não vem apenas dos livros, mas também do encontro, da escuta, do corpo presente e das marcas que a experiência deixa.



Paulo Freire me atravessou com sua pedagogia do oprimido, convocando em mim a escuta dos silenciados, a leitura crítica do mundo e a aposta radical de que ninguém caminha sozinho na invenção de outros futuros. Nego Bispo deu corpo a essa confluência, ensinando-me que os saberes não se organizam apenas por linha reta, mas por encontro, circulação, permanência e chão. Com Bruno Simões, professor que acompanhou esta travessia na pós-graduação, fui aprofundando a compreensão do território como campo vivo de relações, partilhas, resistências e produção de sentido, mas também como lugar onde o bem-viver se anuncia nas práticas do comum, no cuidado partilhado e nas formas coletivas de sustentar a vida.

Aníbal Quijano contribui para compreender que a colonialidade do poder também organiza modos de classificar pessoas, territórios e saberes. Por isso, quando as mulheres das Formiguinhas do Amor fazem circular conhecimentos por meio das mãos, da oralidade, do cuidado e da memória, elas também deslocam hierarquias que insistem em separar saber acadêmico e saber popular, teoria e experiência, corpo e pensamento. Rita Segato entra como leitura parceira para ampliar a escuta sobre gênero, corpo e colonialidade nas relações cotidianas.

E, junto a eles, caminham também as mulheres participantes da roda, que com seus fios, ervas, memórias e modos de estar juntas me ensinaram, na experiência viva, aquilo que nenhuma teoria sozinha alcançaria.

Por isso, o que apresento aqui não é uma seção de referências, no sentido colonial e rígido da palavra, mas uma tessitura de saberes vivos. Eu mesma estou implicada nessa trama, não como observadora de fora, mas como mulher participante, atravessada e ensinada por essa experiência. Esta escrita nasce justamente dessa escolha: devolver a referência à vida, ao território, ao comum e às presenças que sustentam o pensamento. Assim, este trabalho se oferece como ebó: gesto de reconhecimento, gratidão, circulação e compromisso com todas as vozes, ervas, chás, fios e memórias que me trouxeram até aqui.

Referências

BISPO DOS SANTOS, Antônio. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora; PISEAGRAMA, 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Colonização, quilombos: modos e significações. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.

GAUTHIER, Jacques. A sociopoética como prática de pesquisa integral. Revista Enfermagem UERJ, Rio de Janeiro, v. 22, n. 6, p. 848-852, 2014.

GONÇALVES, Bruno Simões. Nos caminhos da dupla consciência: América Latina, psicologia e descolonização. São Paulo: Edição do Autor, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

SABERES ORAIS E MEMÓRIAS COLETIVAS. Experiências vividas nas rodas das Formiguinhas do Amor: fios, ervas, crochê, oralidade e práticas comunitárias. São Paulo, 2026.

SEGATO, Rita Laura. La guerra contra las mujeres. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

Ebó para uma psicologia dos pés no chão: entre avó(s), território(s) e encantamento(s)

Leonardo Brandão Delvalle Regis

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21137475>

*"Eu não posso mudar o mundo
Mas eu balanço
Mas eu balanço o mundo".
(Juliana Linhares - "Balanceiro")*

Tempo de escrever e dizer. Percepções vão se abrindo. Trazem ao presente vivências outras, encantamentos que acendem forças, territórios que eram práticas de cuidado e de saúde. A psicologia latino-americana qual anuncio, nasce na beira do rio, nas fronteiras e rincões desse continente diverso e abençoado.

Fizeram-nos crer que não temos memória, conceitos próprios de bem viver. Fizeram-nos crer que nossos conhecimentos em cuidar de nossa saúde mental deveriam ser importados do Norte, da medicina, da assepsia, somente. Como alerta Édouard Glissant, "o que o Ocidente exportou para o mundo, e impôs ao mundo, não foram suas heresias, mas seus sistemas de pensamento, seu pensamento sistêmico" (Glissant, 2021, p. 79). Assim, impõe-se a ideia limitante de que "nós não-euro-anglo-americanas devamos viver por e à altura dessas teorias" (Anzaldúa, 2021, p. 132-133).

Tentaram, mas, não conseguiram, cobrir nossas percepções (raízes) de embasamentos teóricos convincentes, mas distratores das diferenças, do nosso chão de cada dia. Afinal, como aponta Silvia Rivera Cusicanqui, "no colonialismo, há uma função muito peculiar para as palavras: elas não designam, mas encobrem" (Cusicanqui, 2020, p. 29).

Este trabalho visa ser um ebó de reconfiguração, de dismantelamento de uma psicologia que, agora, vai se permitindo ser mais encruzilhada do que ponto de chegada, embora a teimosia colonial evoque a todo instante o sentido da falta em nossos corpos. Como se estivéssemos a todo tempo "devendo algo", devendo alguma explicação, para assim, de fato, sermos e fazermos ciência.

A metodologia deste trabalho, portanto, consiste em permitir que as memórias e narrativas ancestrais possam ganhar espaço como construção de conhecimentos sobre o

bem viver, sobre uma psicologia do cotidiano, analisando-as criticamente em contraponto às teorias psicológicas coloniais.

É por meio de uma respiração profunda e de uma gargalhada que evoco *Esú* em mim, a possibilidade epistêmica e existencial para abrir caminhos frente ao afeto colonial que aparece aqui, para ser contradição, movimento, mais do que ser evidência estática, ser conhecimento em construção contínua. "O ato de escrever é um ato de fazer alma, uma alquimia" (Anzaldúa, 2021, p. 52).

Faço deste escrito uma feitiçaria, pois exige "escrever, ler, traduzir, performar, criar, falar, pensar em voz alta contra a constante expectativa de falha e erro, contra toda a lógica social que institui a brancura e a cisgeneridade, bem como sua presunção de subjetividade autoestabelecida" (Mombaça, 2021, p. 50).

Afeto triste, impositivo, arbitrário que, inclusive, fez essa escrita demorar a acontecer. A colonialidade que, aqui também, perturba e que estrutura rumos lineares. Estar mais atento aos efeitos coloniais é convite, no que produz e no que pode produzir em outros corpos. Não há garantia de vencê-la, mas o desejo de ser mais que essas forças já mobiliza e convida movimentos e questionamentos que rompem, mesmo que progressivamente, lentamente, cotidianamente o que foi deveras colocado para dentro como um corpo não convidado- invasor.

Violência epistêmica colonial, que violenta corpos, desde a primeira infância, quando não antes, trazendo ao processo educativo a ideia da falta. Como se fosse ela que nos mobilizasse. E o desejo? Quem era minha avó em seu oratório no fundo de sua casa? Quem eram as forças que ali habitavam? Será que era só a falta que ali estava presente? Ou desejo, o encanto, o reconhecimento frente às demandas da vida? O que fazia ela, minha avó, acordar todos os dias e acender as velas, tomar banho de ervas e usar branco às sextas-feiras? Era só a falta?

Ali, habitava também o desejo, desejo que hoje traduzo, dentre outros, de manter a saúde mental, não de forma individual, mas de uma comunidade-família. Compreendendo que "o desejo é a própria essência do homem" (Spinoza, 2007, p. 168) e que "ninguém, portanto, a não ser que seja dominado por causas exteriores e contrárias à sua natureza, descuida-se de desejar o que lhe é útil, ou seja, de conservar o seu ser" (Spinoza, 2007, p. 170).

A saúde mental foi e é cuidada/promovida prioritariamente por mulheres no Brasil. Penso que, em nossas origens, podem-se apontar tecnologias ancestrais, míticas, que tratam do bem viver, do *sentirpensar*, de um corpo vivente e conectado, muito antes

disso ser pensado academicamente. A universidade, a academia, o saber científico “concretou” os chãos de nossas avós, “sufocou” raízes que, mesmo assim, insistem em renascer, quebrando o concreto pelo pulsar da vida, mesmo sendo chamadas de ervas daninhas. Fazer-se planta que rompe o concreto é um chamado. E uma *ori-entação*.

Assim, começo a trazer elementos para compor o caminho ou a encruzilhada desse texto. Psicologia feita pelos pés no chão. Reconheço com isso que "aqueles que se encontram aqui vêm sempre de um 'lá', da vastidão do mundo, e eis que estão decididos a trazer a este aqui o frágil saber que arrastaram consigo. Um saber frágil não é ciência imperiosa. Intuímos que estamos a perseguir um mero rastro" (Glissant, 2021, p. 16). Essa é a psicologia brasileira que quero ver e vejo brotar.

Uma psicologia que vem daqui, do cheiro de terra molhada que acalanta, do cheiro de café coado pela manhã, do sinal da cruz que se faz para se pedir licença e proteção para um novo dia. "Sabemos que o rastro é o que nos coloca a todos, de onde quer que venhamos, em Relação" (Glissant, 2021, p. 16). Psicologia que é vívida. E mora em atos de viver sendo.

Um esperar que se alegra com o desenvolvimento alheio, que de alheio só o nome, quando alguém de minha comunidade vence, sou eu vencendo. Esse Brasil existe. Mesmo que a psicologia tenha por tanto tempo se dado conta de um Brasil que precisava se desenvolver de outras formas. E como Bispo fala, aí nasce a falta de envolvimento, no des-envolvimento (Santos, 2023) E quanto nos ocupamos disso, ao sermos fiéis demais ao desenvolvimento e pouco ao envolvimento. Para envolver, um elemento é essencial: o território. Temos em outras linhas já falado dele.

Local, terra que fertiliza, nutre e dá condições de viver. São territórios que compõem nosso psiquismo. Psique não como um atributo apenas do cérebro, mas como uma força de vida, que acontece na corporalidade, no encontro, na relação. Com isso, passo a instigar você, leitor(a), para sentir essas palavras: que territórios formam seu fazer na psicologia? Pensando que sua subjetividade compreende saberes, muitas vezes adormecidos, sobre o bem viver, sobre a produção de saúde, em seu caminho, o que foi cuidado para você? E qual a tecnologia envolvida e envolvente que lhe permitiu sentir-se cuidada(o)?

Presentifica agora em seu corpo e deixe que ele lhe traga pistas, rastros... que história de sua vida, de sua memória, de sua imaginação seu corpo acessa agora quando pensa em produção de cuidado? Como é trazer a atenção a isso agora? O que isso produz em você? Que sons, que cheiros, que gostos, sentidos, se apresentam? Que

lugares você territorializa agora dentro de você? Assim, vamos pisando no chão juntos, compreendendo que por onde pisamos também é lugar e caminho epistemológico e ontológico de construções e desconstruções de práticas psicológicas.

Historicamente, estamos num amontoado de vivências, de lembranças e traumas coloniais que vão criando fronteiras por meio de inúmeras violências, onde podemos começar pela premissa que o racismo é quem funda o Brasil. Pela invasão, pela *outrificação* dos povos originários e escravizados, o colonizador passa a decidir quem tinha “alma” e quem não tinha. E, para eles, só quem tinha alma podia ser humano, onde tudo o que não tem “alma” era coisa. A catequização tem o papel colonizador e perverso de “dar alma” aos desalmados. Desde o início da invasão, do que se diz Brasil.

Catequizar é o ato de trazer um conhecimento dado como certo, único, salvador para aquilo que há de mais subjetivo, a alma. Trata-se de uma imposição sob a "racionalidade cristã" (Glissant, 2021, p. 78). Psique. A branquitude vai então definindo apenas a brancura como humana. Como pontua Frantz Fanon sobre essa sanha de domínio: "O branco nunca compreendeu esta substituição mágica. O branco quer o mundo; ele o quer para si. (...) estabelece-se entre ele e o mundo uma relação de apropriação" (Fanon, 2008, p. 117).

Assim em 1500, e, assim, a cada abordagem nova sobre a psique que engolimos com modos de produção de subjetividades catequizadores e que vão formando a psicologia, vai se tornando concreto o embranquecimento do viver, do sentir e do pensar como algo a ser desejado, até hoje.

Por essa premissa começamos a perceber que a psicologia dos pés onde se pisa vai nascendo não só pelos livros, mas por saberes que serão transmitidos a partir de onde se vive. Por mais que hajam violências e apagamentos, feitas por meio de afetos tristes, destrutivos das diferenças e sanguinários, o encanto se perpetua se a ele, prestamos atenção novamente.

E uma das formas dessa perpetuação está presente na oralidade das avós. Avós que possuem a noção de comunidade, de perpetuação não só da espécie, como do viver. Viver que está ligado ao movimento, a uma ritualística de viver bem por meio do cuidado com as forças que nos movem, em *relação com*.

Avó que nos lembra de que corpo é território, que território necessita de cuidado para ofertar o mesmo. Isso porque "o ritual consagra a aliança. Partilhar o pão juntas, e outras atividades grupais que são físicas e psicologicamente representam ideais, objetivos e atitudes, promovem um aprofundamento, um espessamento entre nós"

(Anzaldúa, 2021, p. 121). Se a figura avó não traduzir nada a você, busca a sua figura, isso a ajudará nesse trajeto.

Me situo. Casa de avó, Bela Vista, Mato Grosso do Sul, a 150 metros do rio Apa, que faz divisa com o Paraguai. Casa de tábuas, fogão a lenha, varanda com rede e cadeiras de fios. Plantas decorativas e medicinais fazem parte desse local. Ao lado e ao fundo, casas de uma vila popular que minha avó cuida. Portão divide a casa da rua, só se tranca na hora que anoitece. Casa de portões abertos. No alvorecer, acende-se o fogão a lenha, esquentando a água do mate e do café. Faz-se exercícios matinais para ativar o corpo.

Vai ao oratório com imagens católicas e da umbanda, velas acesas. Reza-se. Depois, tomar mate na varanda, dando os primeiros bons dias aos passantes, chama-se e chega quem quiser vir pro mate. Café da manhã, preparo do almoço, resolver as questões do dia. Tereré com quem chegar pelo tempo final das manhãs. O almoço, a sesta pós-almoço, acordar, mais vida e afazeres, tereré e conversas pela tarde. Cuidar das pessoas, das plantas, benzer quem chega querendo uma “bença”. Recolhe-se cedo, janta-se cedo, dorme-se cedo. E desperta.

Quando está triste ouve-se Clara Nunes na vitrola. Às quartas vai à missa, às sextas usa-se branco para Oxalá. Se a visita fala guarani, fala-se guarani, se fala espanhol fala-se espanhol, se fala portunhol o mesmo, português, também. Tem dias que se desenvolve as fórmulas de cuidado transmitidas por ancestrais ou encantados. O álcool com seivo é a fórmula da Vó Aurélia, boa para feridas e coceiras; os chás, o mel, a gemada, o cuidado que se materializa.

Outros tempos é a sábia avó indígena que vem benzer a benzedeira, as mulheres se cuidam. Trocas acontecem. Reza-se em atos. O tempo corre em outra velocidade. Cheiro de café, de bolo, de sopa paraguaia, de chipa, são bênçãos e tecnologias de cuidado.

À noite, antes de dormir, conversa-se, contam-se histórias, abre-se o coração pela saudade, contam-se piadas, beijo na testa, podemos dormir. O mosquito para dormir melhor, o barulho dos sapos como música ambiente para relaxar. A ética do cuidado que não impede que o mundo acelere, que a dor de não ter ou das dívidas atrapalhe/acabe com tudo.

Afetos alegres que são cotidianamente vivenciados e nutridos com zelo por uma rotina que mobiliza, mas não enrijece. Entendendo que "um afeto é uma ideia pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menos que antes, do seu corpo" (Spinoza,

2007, p. 166). Nesses rituais de afeto do cotidiano, "quando a mente é tomada de algum afeto, o corpo é, simultaneamente, afetado de uma afecção por meio da qual sua potência de agir é aumentada ou diminuída" (Spinoza, 2007, p. 162).

E, nessa casa, a potência se multiplicava. Nutrir as fronteiras como potenciais de encontros ao contrário da lógica colonial que cria fronteira a partir das violências. Fronteira assim como possibilidade, encruza, movimento. Sabe-se o que virá ao mesmo passo que não se sabe plenamente. Paradoxos que se dobravam e desdobravam com saúde, fazem desse território lugar para se voltar existencialmente para rever a psicologia que se pode produzir no cotidiano, além dos protocolos, diagnósticos, olhar a vida que circula e responder a ela com mais vida. Algo a se provocar.

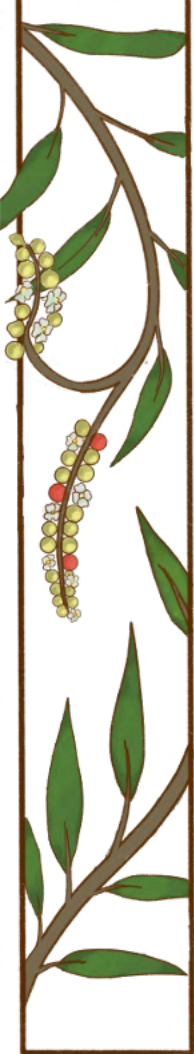
Penso que trazer o território casa de avó aqui é pensar e sentir a propositura de território como algo fluido, de chegada, saída e produções de vida. É o território o lugar que, quando considerado em sua profundidade, produz incorporações. Encantamentos do viver. Mesmo frente a todo projeto contrário. Incorporar a vida. A vida que acontece no corpo.

Corpo que se encanta a partir de sua consciência de corpo, de território. Um território onde a violência comanda é local onde o desenvolvimento se compromete. Onde o viver torna-se sobreviver. Trabalho grande de nossas avós a nos manterem mais que sobreviventes.

Com isso, quero pensar: como é o território acadêmico? Vivemos, encantando-nos ou a vida acadêmica nos torna apenas sobreviventes? O que estes questionamentos lhe causam? Evoco vivências para que você pense nas suas.

O saber científico sempre foi prezado para mim. Na escola, durante a adolescência, tive muitas dificuldades no processo de aprendizado, não conseguia me concentrar, tinha medo e vergonha; meu refúgio eram amigos, que como eu, também sentiam o mesmo, e muita imaginação, lembro de imaginar histórias e desenhar muito durante as aulas. Sofri violências psicológicas na escola por ser um corpo periférico, gay, negro (pardo), dentro de uma escola privada e de prevalência de uma elite branca agropecuária.

Nessas instituições, experienciei a dor que Fanon descreve: "Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que eu me confinasse, que encolhesse" (Fanon, 2008, p. 107). Torna-se evidente que "é fetiche epistemicida omitirmos clivagens racistas, sexistas e cisheteronormativas estruturadas pelo Ocidente cristão" (Akotirene, 2019, p. 28).



E, diante desse adoecimento, a alma daquele menino já gritava: "Já chega de sermos válvula de escape dos teus medos projetados. Cansamos de ser tua ovelha sacrificial e teu bode expiatório" (Anzaldúa, 2021, p. 48). Foi nesse mesmo tempo que minhas férias na casa de minha avó se tornaram refúgio e prática de outros viveres. Contudo, eu não vivi a escolha profissional de forma tranquila, fiz uma outra graduação que nada tinha a ver com meus desejos.

Penso hoje que aprendi a encobrir meus desejos, que foram se revelando após longos anos, onde começo a cursar Psicologia aos 27 anos. O desejo voltava a me mobilizar, tanto na escolha profissional como na vida pessoal. Com isso, vivi um processo educacional com entusiasmo, sendo um aluno participativo.

Psicologia experimental, psicanálise, psicologia do desenvolvimento e, depois, a psicologia sócio-histórica foram disciplinas marcantes, que me trouxeram a certeza de estar trilhando um caminho científico. Não foi automático, mas percebo hoje que foi nesse mesmo tempo que fui perdendo o contato com meus pés no chão da casa de vó.

Foi nesse tempo que o inconsciente de Freud, os conceitos de psicologia soviética, o livro de desenvolvimento humano norte-americano parecia, com respaldo, serem mais apropriados para falar sobre as formas de se pensar e viver do que o que até então eu tinha.

Aprendi a abandonar meu chão e pisar nos pisos frios e refinados da universidade. Logo, precisei me calçar, calçar de certezas, de pompa, de domínio do saber. Esse era o caminho, e foi. Me transformou, ao mesmo tempo que só hoje percebo que me afastou. A espiritualidade, os hábitos, as maneiras e formas de ser e viver foram revisitadas.

Não se podia mais acreditar “em qualquer coisa” ou agir “de qualquer maneira”. Mas "quando me pedem que eu deixe partes de mim de fora(...), essas pessoas não estão recebendo uma pessoa inteira (...) e, cada uma de nós precisa de todos os diferentes aspectos e partes de nós mesmas para estarmos presentes e totalmente engajadas" (Anzaldúa, 2021, p. 118).

O vigiar e punir por meio da seriedade científica, que dizia quem teria bolsa, quem teria vaga no mestrado; quem teria, quem teria, quem teria... a razão. Quem domina mais a razão, o saber? Sempre alguma abordagem teórica poderia responder melhor às questões humanas, e para essa disputa, por ora velada, por ora nem tanto, os conceitos na ponta da língua. Finalmente eu falava a língua deles...

Um choro vem ao me recordar disso. Sinto. E percebo que, apesar disso, nunca

deixei de sentir e isso me traz aqui. Mesmo que o colonialismo científico tenha efetivado suas artimanhas patriarcais e eurocêtricas para mostrar-se promissor, algo a mim e em mim escapava. Embora ainda de forma cindida. Eu tinha que ser um enquanto cientista, acadêmico, psicólogo, e outro fora desses contextos, que podia experimentar a vida.

E nessas investidas fora dos muros da universidade, algumas aproximações me sustentaram, sustentaram minhas raízes que estavam buscando coerência com meu existir. A umbanda, terapias complementares e, por muito tempo, a biodanza. Que foi um sustentáculo de movimentos e questionamentos.

Algo fazia falta na academia. Movimento coerente com o chão. A academia não serpenteava. Não era sinônimo de alegria, de encontro, de entusiasmo, mas sim de competição, falta, peito espremido e busca de um contentamento que quase chega, mas nunca vem. Foi no mestrado em educação, não em psicologia, que começo a integrar minhas partes.

A interseccionalidade e estudos decoloniais faziam parte do programa. Pude começar um movimento tímido, mas que foi ganhando espaço. Nesse tempo de mestrado, minha vó se encanta. E ao se encantar, ela passou a viver em mim. Hoje percebo. Os mistérios são epistemologias do viver.

Meu corpo-território foi gradativamente repensando as lógicas depositárias da educação que recebi. O convite não é excluir o que recebi e o que me serve à produção científica, mas de sempre criar brechas, respiros, fugas e rupturas àquilo que prontamente vem querer ser a razão sufocante de sentires. Meus pés e cabeças podem caminhar juntos. Minha história, meus afetos, minhas mandingas, minhas danças também escrevem a ciência.

A ciência feita num país plural, no qual produzo apenas um microextrato dando consciência da pequenez, mas revolucionária por não mais aceitar encobrir-se por verdades outras que não consideram nossas riquezas. De um Brasil que necessita se reconhecer produtor. E de micro em micro histórias que compõem a psicologia enquanto ciência, podemos ler e movimentar mais a subjetividade de onde habitamos e agimos.

Encantamento, seria uma possibilidade que a psicologia brasileira exerce? Que possamos ouvir mais nossas avós. Elas querem contar histórias. Elas querem movimentar certezas. Uma psicologia mais feminina, dita por mulheres, dita por diversidades, pluralidades, por artimanhas do existir, do contorcer as certezas de quem

as tem demais. Na gíngua, no afeto que desconcerta.

Não faz muito sentido para nós a psicologia frustradora. A psicologia corretiva, a psicologia arbitrária. A psicologia solitária, a psicologia de quatro paredes. Está na hora de abrímos as janelas, deixarmos as portas entreabertas para a rua. Que o medo fique no seu lugar defensivo e não repreensivo.

Luiz Simas fala que tem morto mais vivo que pessoas vivas (Simas, 2019). Essa é a necropolítica. Tudo o que o sistema operativo sobre nossos corpos quer é que não pensemos sentimos. O pensamento que mais somos treinados a ter nesse sistema capitalista patriarcal cristão é de obedecer para não ser punido, para não sentir culpa. Culpa e medo caminham juntos nessa lógica. Fazem-nos acreditar que nosso sincretismo, nossas encruzilhadas, misturas, encontros, mestiçagens, pontes não são lógicas pela falta de “pureza”; a ciência reproduz isso o tempo todo, quando não se questiona. Fazem-nos acreditar loucos, ilógicos, emocionados.

Como se, ao sermos viscerais, dos pés à cabeça, fôssemos menos. Aqui, "custa-nos dizer o que pensamos e nos conscientizarmos desse pano de fundo pulsional, de conflitos e vergonhas inconscientes" (Cusicanqui, 2020, p. 30). Quem tem medo do quê? Somos nós?

O encanto, portanto, é uma lógica. Uma lógica que se sente no arrepio, no deixar-se ser afetado, no contentamento, no gozo de estar vivo, no transe. A emocionalidade contém lógica, razão e, a razão contém a emoção, o sentir. Quem separa isso é a ciência moderna. Como meio de controle sobre os corpos. Sobre quem governa quem. Corpos, comunidades que se autogovernam são perigosas de serem controladas...

A serviço do que e de quem o saber da psicologia está?

A fronteira entre razão e emoção, entre dentro e fora, científico e não científico, entre saber e não saber, se sustenta pela violência. O saber colonial cria mitos, mitos vivem longe da realidade, vivem em ideais. O pensamento e a produção de desejo do colonizador e de toda epistemologia colonizadora pressupõe a criação objetiva e subjetivamente de mitos heroicos.

De onde surgirá o cuidado perfeito, o diagnóstico preciso, a cura para o sintoma, o acerto no protocolo, o efeito esperado, a salvação. O acerto, a perfeição, a vida sem vestígios, a elevação. Não seguir essa lógica causa medo, medo de ser “o outro”, o monstro. O contrário.

A sociedade colonial produz desejos nos colonizadores e em nós, os sujeitos a supostamente serem colonizados. Um desses efeitos é a produção do inimigo de si

mesmo aos colonizados. Uma articulação do auto ódio frente a uma vida onde deve-se.

O capitalismo produz a desigualdade de gênero, raça, sexualidade, classe social e neurodiversas dizendo quais são as subjetividades do centro e quais são as subjetividades periféricas, geralmente as que serão olhadas pela psicologia como a serem corrigidas. O capitalismo busca reproduzir subjetividades em série, pois assim, é mais fácil de se ter o controle sobre os corpos. Para eles a norma, para nós, o horror a ser anunciado.

Toda produtividade colonial é uma descoletivização. Não podemos mudar o mundo, mas podemos balançar ele; balançar o mundo é chacoalhar as certezas, ou melhor, as produções de verdades. Afinal, "não pode haver um discurso da descolonização, uma teoria da descolonização, sem uma prática descolonizadora" (Cusicanqui, 2020, p. 101).

Encantamento é espaço de sentirpensar que nada me falta, que os excessos são bem-vindos. Que a multiplicidade que tanto assusta a norma é potência de vida. Que nem tudo precisa e será lido pela razão, pela intelectualidade cega ao sentir. E isso é garantia de que não nos conseguiram calar e nem calarão.

A vida ginga e encontra meios, mesmo quando não se era esperado. Aqui está. Desejar pelo excesso. Pelas forças que movem, pela intuição, pelo saber ancestral que traz alívio; desejar pelos abraços, cheiros, sabores; desejar pelo que escapa entre nossas diferenças, desejar as diferenças; desejar pelo escuro, pelo que é opaco, pelo que move sem se saber, o tempo todo. Entendendo que "a força do desejo que surge da alegria deve ser definida pela potência humana e, ao mesmo tempo, pela potência da causa exterior, enquanto a força do desejo que surge da tristeza deve ser definida exclusivamente pela potência humana" (Spinoza, 2007, p. 168).

Desejar a cor, as cores, os afetos que sempre são mais de um só. Desejar novas estéticas, nossas cadeiras de plástico, nossa falta de acabamento, desejar o descanso mesmo quando se é dito inadequado assumir ele. É preciso assumir a responsabilidade de "contestar (...) a generalização universalizante do tempo judaico-cristão. E é esse o papel dos pensamentos divergentes, dos poetas loucos e dos relativistas heréticos" (Glissant, 2021, p. 87).

Reivindicar afetos gostosos, flexíveis, desejar boas risadas e o contorno das situações aprisionadoras. Dançar quando se estiver triste ou preocupado. Lembrar ao corpo de seu movimento e que seu movimento corpo-território seja lugar de desejos. E, sobretudo, que "é preciso deixar dormirem em nós os nomes que conduzem à

melancolia" (Glissant, 2021, p. 64). Que, apesar de, a vida seja celebração. Concluo que não há respostas fechadas, mas encruzilhadas. O convite é para uma travessia: uma Psicologia que se constrói no encontro e um desses encontros está entre saberes ancestrais e práticas contemporâneas.

Referências

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. Coordenação de Djamila Ribeiro. São Paulo: Pólen, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).

ANZALDÚA, Gloria. *A vulva é uma ferida aberta & outros ensaios*. Rio de Janeiro: A Bolha, 2021.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. São Paulo: n-1 edições, 2020.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

GLISSANT, Édouard. *Tratado do Todo-Mundo*. São Paulo: n-1 edições, 2021.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SIMAS, Luiz Antônio. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

Subjetividades em transe: narrativas de uma iniciação no candomblé

João Bosco Filho

Orientador: Éric Inácio de Medeiros

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21137542>

Entre o chamado e a escrita: caminhos para narrar uma experiência iniciática

Há experiências que chegam à vida não como escolhas plenamente racionais, mas como chamados que atravessam o corpo antes mesmo de encontrarem lugar na linguagem. A aproximação com o candomblé, para muitas pessoas, nasce nesse território impreciso entre intuição, inquietação e reconhecimento. Algo se move antes que possamos compreender exatamente o que está acontecendo. É como se a subjetividade fosse lentamente deslocada de seus lugares habituais e convidada a habitar outra geografia de sentido. Foi nesse território de transição que começou minha travessia.

Narrar um processo de iniciação religiosa não é uma tarefa simples. Trata-se de uma experiência atravessada por dimensões simbólicas, espirituais, comunitárias e corporais que muitas vezes escapam às formas tradicionais de escrita acadêmica. Ainda assim, a tentativa de produzir uma narrativa reflexiva sobre esse percurso constitui, também, um gesto epistemológico, uma vez que apontam as experiências religiosas, especialmente aquelas enraizadas em tradições afrodiaspóricas, como produtoras de saberes sobre o corpo, sobre o sujeito e sobre o mundo. Nesse sentido, este ensaio se inscreve no esforço de pensar o candomblé não apenas como objeto de análise, mas como espaço de produção de conhecimento e de transformação subjetiva.

O processo iniciático no candomblé pode ser compreendido como uma experiência complexa de reorganização da subjetividade. Ao atravessar os rituais, os silêncios, as interdições e os aprendizados que constituem a vida no terreiro, o sujeito é convidado a deslocar suas formas habituais de perceber a si mesmo e de se relacionar com o mundo. O corpo, nesse contexto, deixa de ser apenas um suporte biográfico individual e passa a se constituir também como território de inscrição do sagrado. É nele

que os gestos rituais se aprendem, que os limites se estabelecem e que as forças espirituais se manifestam.

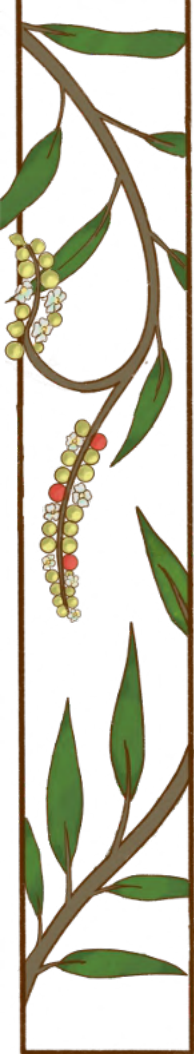
É também nesse ponto que certas experiências começam a se insinuar, ainda de forma pouco definida. Antes de compreendê-las plenamente, elas aparecem como possibilidade, como algo que se aproxima sem ainda se deixar nomear. No meu caso, havia uma ideia difusa de atravessamento do corpo, de uma entrega que me inquietava e, ao mesmo tempo, despertava curiosidade. Mais tarde, reconheceria nessa aproximação inicial aquilo que, no interior da vida no terreiro, se constitui como experiência de transe. Naquele momento, no entanto, tratava-se menos de um conceito e mais de uma sensação sobre algo que eu ainda não compreendia, mas que já começava a me deslocar.

É a partir desse horizonte que este ensaio se organiza. Mais do que oferecer uma descrição etnográfica da iniciação no candomblé, o texto propõe uma narrativa reflexiva que articula experiência pessoal e elaboração teórica. Trata-se de compreender como o encontro com o terreiro, com o orixá e com a comunidade ritual mobiliza transformações profundas no modo como o sujeito se percebe e se constitui no mundo. Nesse movimento, a escrita assume um caráter simultaneamente analítico e narrativo, reconhecendo que certas experiências só podem ser parcialmente compreendidas quando atravessadas pela própria voz de quem as viveu.

Nesse sentido, este ensaio se inscreve em um esforço mais amplo de tensionar as formas hegemônicas de produção do saber. Durante muito tempo, as religiões afro-brasileiras foram interpretadas a partir de categorias externas, que frequentemente reduziram sua complexidade ou as enquadraram em esquemas explicativos que não correspondiam à sua lógica interna. Como apontam Roger Bastide (2001) e Pierre Verger (2005), compreender o candomblé exige deslocar-se das categorias analíticas convencionais e reconhecer a especificidade de suas formas de organização simbólica.

Assim, falar de iniciação é falar de travessia. Travessia entre mundos simbólicos distintos, entre modos de existência, entre formas de compreender o corpo e a espiritualidade. É também reconhecer que, ao atravessar o caminho iniciático, o sujeito não retorna ao mesmo lugar de onde partiu. Algo se transforma, algo se reorganiza. Talvez seja por isso que, no candomblé, a iniciação não marque apenas o início de uma vida religiosa, mas o nascimento de outra maneira de habitar a própria existência.

O chamado ao terreiro: deslocamentos iniciais e abertura da experiência



Toda travessia começa antes do primeiro passo visível. Há sempre um movimento silencioso que antecede o gesto de atravessar uma porta, de entrar em um espaço desconhecido ou de se aproximar de uma tradição religiosa que, até então, parecia distante. No meu caso, a aproximação com o candomblé não aconteceu de forma abrupta. Foi um processo lento, tecido por encontros, inquietações e pequenas rupturas com formas anteriores de compreender o mundo.

Durante muito tempo, o universo do candomblé se apresentava para mim como um território simultaneamente próximo e desconhecido. Próximo porque fazia parte da paisagem cultural brasileira, de suas músicas, de suas narrativas, das minhas atividades acadêmicas e de sua presença silenciosa nas cidades. Desconhecido porque, como ocorre com frequência nas tradições afro-brasileiras, grande parte de seus saberes permanece protegida por camadas de silêncio e de incompreensão social. Aproximar-se desse universo significava, de certo modo, deslocar-se também das narrativas hegemônicas que historicamente produziram estigmas e preconceitos em relação aos terreiros.

O primeiro contato com o terreiro não se deu apenas como curiosidade religiosa, mas como experiência de reconhecimento. Havia algo naquele espaço que produzia uma sensação difícil de nomear, era uma mistura de acolhimento, respeito e mistério. Diferentemente de outros ambientes religiosos marcados por discursos normativos e prescritivos, o terreiro parecia operar a partir de outra lógica. Ali, o conhecimento não era transmitido apenas por palavras, mas por gestos, silêncios e presenças.

Entrar naquele espaço era perceber que o tempo seguia outro ritmo. Os movimentos eram cuidadosos, os corpos pareciam habitar o ambiente com uma atenção particular, e cada objeto carregava um significado que ultrapassava sua materialidade imediata. Aos poucos, tornava-se evidente que o terreiro não era apenas um lugar de culto, mas um território de relações entre pessoas, entre gerações, entre vivos e ancestrais, entre o mundo visível e o invisível.

Essa experiência inicial produziu um deslocamento importante na forma como eu compreendia a espiritualidade. Em vez de se organizar apenas a partir de crenças ou doutrinas, a vida religiosa no candomblé se revelava profundamente encarnada no corpo e na convivência comunitária. Aprendia-se observando, participando, cuidando, permanecendo. O conhecimento não era algo que se adquiria de maneira imediata, ele se construía no tempo, no convívio e na confiança.

Foi nesse processo de aproximação gradual que o chamado começou a se tornar mais nítido. O que inicialmente aparecia como curiosidade ou interesse passou a se configurar como um movimento mais profundo de pertencimento. Algo naquele universo ritual parecia dialogar diretamente com questões que atravessavam minha própria trajetória existencial. A presença do orixá, ainda que inicialmente percebida de forma difusa, começava a se insinuar como uma força que reorganizava percepções e afetos.

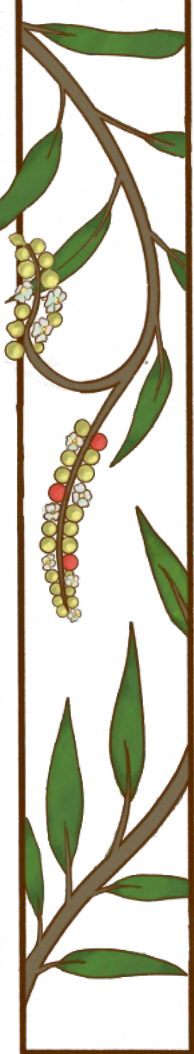
Talvez seja possível dizer que o chamado ao terreiro não acontece apenas no plano da decisão consciente. Ele se constrói na intersecção entre encontros humanos, experiências sensíveis e aquilo que, no universo religioso do candomblé, se compreende como o movimento do próprio orixá na vida de alguém. Nesse sentido, aproximar-se do terreiro não significa simplesmente escolher uma religião, mas responder a uma convocação que se manifesta de diferentes maneiras ao longo do caminho.

Foi nesse contexto que comecei a perceber que o terreiro não funcionava a partir da lógica da explicação, mas da experiência. Como destaca Prandi (2005), a relação com o sagrado no candomblé se constrói no cotidiano, na repetição ritual e na convivência comunitária. O conhecimento não é algo que se transmite de forma imediata, mas algo que se aprende ao longo do tempo.

É nesse ponto que o terreiro se revela como um território epistemológico singular. Nele, conhecimento e espiritualidade não se separam, ambos se constituem mutuamente. O saber não é apenas algo que se possui, mas algo que se vive, que se experimenta e que se cultiva ao longo do tempo. Assim, o terreiro se apresenta como um espaço no qual outras formas de produzir conhecimento se tornam possíveis, questionando as hierarquias epistemológicas herdadas da colonialidade.

Nesse contexto, pensar o terreiro como território epistemológico implica reconhecer que ali se produzem saberes que não se organizam segundo a lógica acadêmica convencional, mas que nem por isso são menos complexos ou rigorosos. Como observa Quijano (2005), a colonialidade do saber instituiu hierarquias que classificaram determinadas formas de conhecimento como superiores, ao mesmo tempo em que marginalizaram outras.

Os saberes do terreiro se inscrevem justamente nesse campo historicamente desvalorizado. No entanto, ao serem vividos, revelam uma sofisticação própria. Aprende-se a partir do corpo, mas também da escuta, da convivência, da repetição.



Aprende-se com os mais velhos, com os rituais, com os silêncios. O conhecimento não se apresenta como algo pronto, mas como algo que se constrói no tempo.

As reflexões de Rufino (2019) ajudam a compreender essa dinâmica ao propor a ideia de encruzilhada como lugar de produção de saber. No terreiro, diferentes dimensões como a espiritual, a corporal e a comunitária se encontram e se articulam sem que seja necessário reduzi-las a uma única lógica explicativa.

Da mesma forma, Simas (2019) enfatiza que os saberes das tradições afro-diaspóricas não devem ser compreendidos como resquícios de um passado, mas como formas ativas de produção cultural e intelectual. O terreiro, nesse sentido, não é apenas espaço de preservação, mas de criação.

Ao reconhecer essa dimensão, torna-se possível compreender que o processo iniciático não se limita à aprendizagem de rituais. Ele envolve a inserção em um sistema de conhecimento que transforma a maneira como o sujeito percebe o mundo. O que está em jogo não é apenas adquirir informações, mas aprender a habitar outra lógica de existência.

Foi assim que a minha travessia começou. Ainda sem compreender completamente o que viria depois, mas já atravessado pela sensação de que aquele caminho, uma vez iniciado, transformaria profundamente minha forma de estar no mundo.

Entre o corpo e o orixá: travessia iniciática, transe e transformação da experiência

Se o chamado ao terreiro inaugura o movimento de aproximação, a iniciação marca o momento em que essa aproximação se transforma em travessia. No candomblé, iniciar-se não significa apenas ingressar formalmente em uma tradição religiosa, significa atravessar um processo profundo de transformação que envolve o corpo, o tempo e a própria forma de compreender a existência. Trata-se de um caminho no qual o sujeito aprende, pouco a pouco, que o conhecimento religioso não se organiza exclusivamente pela palavra, mas também pelo gesto, pela experiência e pela convivência com a comunidade ritual.

A iniciação, nesse sentido, pode ser compreendida como uma pedagogia do corpo. Cada gesto aprendido, cada cuidado ritual, cada orientação recebida no interior do terreiro compõe um processo de formação que ultrapassa o plano intelectual. Aprende-se com o corpo, com o modo de caminhar no espaço ritual, com a forma de

saudar os mais velhos, com o silêncio que acompanha determinados momentos da vida religiosa. Esse aprendizado não acontece de maneira instantânea, ele se constrói lentamente, no ritmo próprio do terreiro.

Esse tempo lento, no entanto, não é neutro. Ele exige do iniciado uma disposição que nem sempre é simples de sustentar. Há, nesse percurso, momentos de dúvida, de insegurança, de estranhamento. Em minha própria experiência, esse processo foi atravessado por inquietações constantes: se eu estava compreendendo corretamente os gestos, se conseguiria sustentar as exigências do caminho, se meu corpo, de fato, aprenderia aquilo que não podia ser plenamente explicado. A iniciação, nesse sentido, não é apenas aprendizagem, é também confronto consigo mesmo.

Nesse processo, o corpo transcende a condição de mero receptáculo biográfico individual para se consolidar como um território de inscrição do sagrado. Os rituais, os cuidados e as interdições que acompanham a iniciação reorganizam a relação do sujeito com seu próprio corpo. Aquilo que antes era vivido apenas como dimensão pessoal passa a ser compreendido também como espaço de relação com o orixá e com a ancestralidade. O corpo torna-se, assim, lugar de passagem entre diferentes dimensões da existência.

Diversos estudos sobre religiões afro-brasileiras apontam para essa centralidade do corpo na experiência ritual. Pesquisadores como Bastide (2001) e Verger (2005) observaram que, no candomblé, a dimensão espiritual não se separa da dimensão corporal, ao contrário, ambas se entrelaçam de maneira profunda. O sagrado se manifesta no ritmo dos tambores, na dança, no movimento e na presença viva do orixá no corpo de seus filhos e filhas.

No entanto, a iniciação não se resume à aprendizagem ritual. Ela envolve também um processo de reorganização subjetiva que pode ser, ao mesmo tempo, intenso e delicado. Ao entrar nesse caminho, o iniciado passa a se inscrever em uma rede de relações que inclui o orixá, a casa de santo, a linhagem espiritual e a comunidade que sustenta a vida do terreiro. A individualidade, tão valorizada na cultura ocidental moderna, começa a ser relativizada diante da experiência de pertencimento a um coletivo que se estrutura a partir de vínculos espirituais e afetivos.

Esse deslocamento pode ser compreendido à luz das reflexões de Deleuze e Guattari (1996) sobre a produção de subjetividade. Para esses autores, o sujeito não é uma entidade fixa, mas um processo em constante transformação, constituído por múltiplas relações e forças. A iniciação religiosa, especialmente em tradições como o

candomblé, evidencia essa dimensão processual da subjetividade ao colocar o indivíduo em contato com formas coletivas e ancestrais de existência.

Nesse contexto, o tempo também assume outra qualidade. Diferentemente da lógica acelerada que organiza grande parte da vida contemporânea, o tempo do terreiro é um tempo paciente. Aprender exige permanecer, observar, repetir, escutar. A iniciação ensina que certos conhecimentos não podem ser adquiridos de maneira imediata, eles precisam amadurecer no interior da experiência vivida.

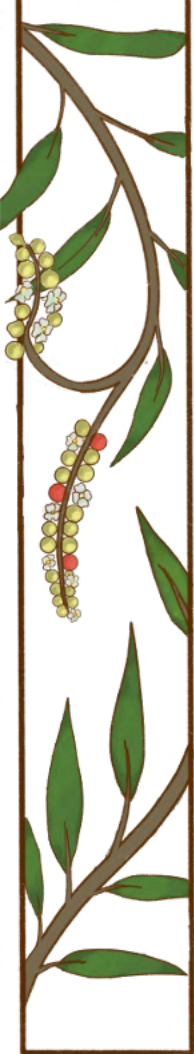
Talvez seja justamente nesse ponto que a travessia iniciática revele sua potência transformadora. Ao desacelerar o tempo, ao recolocar o corpo no centro da experiência espiritual e ao inscrever o sujeito em uma rede comunitária mais ampla, o candomblé produz deslocamentos importantes nas formas habituais de viver e compreender o mundo. O iniciado passa a habitar outra paisagem de sentido, na qual a presença do orixá, da ancestralidade e da comunidade ritual orienta novas maneiras de existir.

É no interior dessa reorganização da experiência em que corpo, tempo e pertencimento passam a operar sob outra lógica que o transe começa a se tornar compreensível. Ele não surge como um fenômeno isolado ou extraordinário, mas como parte de uma dinâmica mais ampla da vida religiosa no terreiro. O corpo que aprende, que se prepara e que se transforma ao longo do processo iniciático torna-se também o corpo capaz de acolher a presença do orixá. O transe, nesse sentido, não aparece como ruptura absoluta, mas como continuidade de um caminho que se constrói lentamente na experiência ritual.

Entre as experiências que atravessam a iniciação, o transe ocupa um lugar particular. No entanto, compreendê-lo exige um cuidado específico. Há limites éticos e simbólicos que precisam ser respeitados, sobretudo quando se trata de uma tradição que preserva aspectos de sua prática no âmbito do segredo.

Ainda assim, é possível afirmar que o transe não pode ser reduzido às interpretações que historicamente o associaram à perda de controle ou à desorganização psíquica. Como demonstram Bastide (2001) e Prandi (2005), trata-se de uma experiência estruturada, que se insere em um sistema ritual complexo.

Essa compreensão, no entanto, não foi imediata para mim. Antes de vivenciar o transe, eu também carregava a ideia, bastante difundida, de que ele implicaria uma perda total da consciência, uma espécie de apagamento de si. Havia medo. Havia dúvida. Havia uma inquietação difícil de nomear: o que aconteceria comigo naquele momento? Eu deixaria de estar presente?



A experiência, no entanto, deslocou radicalmente essa expectativa. Ao receber meu orixá, Oxalá, o que se apresentou não foi ausência, mas uma forma outra de presença. Não se tratou de um desaparecimento de mim, mas de uma reorganização da minha própria percepção. Havia consciência, ainda que distinta. Havia sensação, ainda que atravessada. Havia, sobretudo, uma experiência de serenidade que, posteriormente, passei a reconhecer como profundamente alinhada à ética de Oxalá.

Esse momento não pode ser descrito em termos absolutos, e talvez nem deva. Mas posso afirmar que ele produziu uma ruptura importante com as concepções que eu carregava. O transe deixou de ser pensado como perda para ser compreendido como relação. Relação com o orixá, com o corpo, com algo que me ultrapassa, mas que, ao mesmo tempo, me constitui.

Do ponto de vista da experiência, o que se torna evidente é que o transe produz um deslocamento nas fronteiras da subjetividade. Não se trata de desaparecimento do sujeito, mas de uma reorganização de sua posição. O corpo torna-se lugar de passagem, e a experiência de si deixa de ser compreendida como unidade fechada.

Essa transformação não ocorre de maneira abrupta. Ela se inscreve em um processo que envolve preparação, aprendizado e convivência com a comunidade ritual. O corpo que entra em transe é um corpo que foi preparado ao longo do tempo, que aprendeu a reconhecer sinais, ritmos e formas de relação.

Nesse sentido, o transe pode ser compreendido como expressão de uma ontologia relacional. O sujeito não se define apenas por sua interioridade, mas por sua capacidade de relação com aquilo que o ultrapassa. Essa perspectiva encontra ressonância nas reflexões de Nascimento e Botelho (2020), ao questionar a centralidade das concepções individualistas de sujeito e reforçar a ideia de uma subjetividade relacional, construída na interação com o outro e com o mundo.

A iniciação não se encerra em um momento específico. Seus efeitos se estendem para além dos rituais, atravessando a vida cotidiana. A relação com o orixá, com a comunidade e com a ancestralidade passa a orientar práticas, escolhas e percepções. O tempo se reorganiza. O corpo passa a ser cuidado de outra forma. As relações ganham novos significados.

No meu caso, esse processo também se configurou como um movimento de reaproximação comigo mesmo. A experiência com Oxalá não se limitou ao momento ritual, ela passou a atravessar o cotidiano como uma espécie de orientação ética. A calma, a paciência, o cuidado, valores frequentemente associados a esse orixá, passaram

a se apresentar não apenas como atributos simbólicos, mas como desafios concretos de existência.

Não se trata de afirmar uma transformação idealizada ou completa. Há ainda dúvidas, tensões, aprendizados em curso. Mas há também a sensação de um certo renascimento, não no sentido de ruptura total com o que fui, mas como abertura para outras formas de ser. Essa transformação pode ser compreendida como um processo contínuo. A subjetividade não se estabiliza em um novo estado, mas permanece em movimento. O que a iniciação produz é uma abertura para outras formas de existir.

Escrever como quem atravessa...

Ao chegar ao final deste ensaio, percebo que escrever sobre a iniciação no candomblé não foi apenas um exercício de reflexão teórica, mas parte do próprio processo que busquei compreender. Ao longo do texto, procurei articular minha experiência com a elaboração conceitual não apenas para descrever um percurso religioso, mas para pensar como essa travessia produziu deslocamentos na minha forma de existir e de conhecer.

O terreiro deixou de ser, para mim, apenas um espaço religioso e passou a se afirmar como um território de produção de saber. Nesse contexto, compreendi que o conhecimento não se organiza exclusivamente pela racionalidade abstrata, mas também pelo corpo, pela convivência e pela relação com a ancestralidade. A iniciação, assim, não se limitou à aprendizagem de ritos, mas implicou uma reorganização da forma como me percebo e me relaciono com o mundo.

O transe, por sua vez, deslocou profundamente as ideias que eu carregava antes de entrar no terreiro. Aquilo que eu entendia como perda revelou-se, na experiência, como reorganização da presença. Ao vivenciá-lo, especialmente na relação com meu orixá, Oxalá, não houve desaparecimento de mim, mas um modo outro de estar. Essa experiência me levou a rever não apenas conceitos, mas a própria ideia de sujeito, que passa a ser compreendido em sua dimensão relacional.

Escrever sobre esse processo também evidenciou limites. Há aspectos da experiência que não se deixam traduzir completamente em palavras. Ainda assim, a escrita se apresenta como uma forma possível de aproximação, um exercício de dar contorno ao que permanece em movimento. Nesse sentido, escrever este texto foi também uma forma de continuar sendo iniciado.

Há, portanto, uma potência em produções que articulam experiência e teoria, tensionando formas tradicionais de produção do conhecimento. Mais do que escrever sobre, trata-se de escrever a partir do corpo, da memória, da ancestralidade. Este trabalho não se encerra aqui, ele se configura como um ponto de passagem. A iniciação continua, agora também na forma como escrevo, penso e me coloco no mundo, sustentando a possibilidade de seguir sendo atravessado sem deixar de existir, mas aprendendo continuamente outras maneiras de ser.

Referências

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. v. 3.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do; BOTELHO, Denise. **Ẹ̀kọ̀ láti ọ̀yá**: educação e resistência nos candomblés. **Revista Educação e Cultura Contemporânea**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 48, p. 406-424, 2020. Disponível em: <https://mestradoedoutoradoestacio.periodicoscientificos.com.br/index.php/reeduc/article/view/7157>. Acesso em: 21 abr. 2026.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142. (Colección Sur Sur). Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 21 abr. 2026.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SIMAS, Luiz Antônio. **O corpo encantado das ruas**. 18. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: os deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 2005.

“Organicidade oracular”: baralho pedagógico-terapêutico

Maiara Mendes dos Santos

Orientação: Ma. Ligie Elena Dallagnol Acevedo

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21137649>

Semear palavras

O germinar criativo dessa proposta nasceu do solo fronteiriço ao qual me localizo como corpo-território. Sou do interior, nasci e fui criada nas bordas do Paraná, estado que, mesmo tendo seu nome advindo da língua tupi-guarani, frequentemente insiste em apagar suas origens Guarani, Kaingang e Xetá. Neste mesmo contexto, também são desconsiderados os povos afrodiáspóricos, que aqui construíram o “progresso” da branquitude a custo de muita exploração desses corpos dissidentes, além da devastação e extermínio de etnias, de espécies de animais e plantas, da contaminação de rios, e do apagamento de nossa própria história, que segue em curso.

Fui criada na fronteira, que além de demarcar a divisa do Brasil com a Argentina, também demarcou durante décadas, o acesso à informação e ao conhecimento, dito importante para o desenvolvimento econômico e social daquele lugar. Cresci em Pérola d’Oeste, uma pequena cidade de 5 mil habitantes, que tem em seu centro, a igreja católica, de onde convergem a moral e as decisões políticas sobre os rumos do município, mesmo havendo uma prefeitura - Deus é quem guia. Além disso, também “cresci” em uma família inter-racial, meus avós maternos e minha mãe, de pele escura, sem saber dizer ao certo qual seria sua origem, apenas sabem que são “pretos”, e isso, desde o princípio lhes conferiu um lugar naquela pequena sociedade: o da servidão. Durante boa parte de suas vidas, meus avós trabalharam na roça como boia-fria, vivendo sob a égide dos patrões donos de terra, pouco puderam ter acesso aos estudos e conseqüentemente, serem alfabetizados, mas fizeram o melhor que podiam para que os filhos estudassem e minha mãe, conseguiu concluir o segundo grau depois que eu já era nascida.

Parto deste recorte de minha história, para adentrar o leito do grande rio que é o pensamento quilombola e contracolonial de Antônio Bispo dos Santos (2023). Assim como ele, cresci aprendendo com a minha geração avó, a desde muito pequena, a cuidar

dos bichos, plantar a terra, contemplar e observar o canto dos pássaros, a direção dos ventos, a dança da copa das árvores, a aproveitar ao máximo o que a terra dá e a perceber o que ela quer. Dar de comer pra terra é um gesto de gratidão, quando se tem ela como mãe, como origem, como base e retorno.

Nesse sentido, a proposta de semeadura, partilha e entrega que orienta este trabalho parte de um olhar voltado ao cuidado coletivo e à confluência de saberes e cosmocepções, construídas ao longo do percurso formativo na Especialização em Psicologia da Descolonização do Instituto Parentes, realizada entre setembro de 2024 e abril de 2026. Fundamenta-se, sobretudo, nas perspectivas contracoloniais de Antônio Bispo dos Bispo (2023), conhecido como Nego Bispo, para a construção de uma ferramenta terapêutica e co-criativa voltada a grupos, com base nos conceitos da obra *A terra dá, a terra quer*. A ferramenta, aqui denominada “Organicidade Oracular”, resgata a noção de oráculo como tecnologia ancestral de transmissão de conhecimentos e pertencimento, sendo concebida como instrumento para o cuidado comunitário.

Assim, a pergunta norteadora desta pesquisa decolonial se apresenta: como um baralho pedagógico-terapêutico de conceitos contracoloniais, aplicado em uma oficina co-criativa fundamentada no pensamento de Antônio Bispo dos Santos, pode fomentar processos de descolonização do cuidado, deslocando a saúde mental da esfera individual para uma prática de confluência entre humano, natureza e comunidade?

Dessa forma, este trabalho tem como objetivo principal aplicar e experimentar uma ferramenta de cuidado e envolvimento comunitário, estruturada como um baralho de conceitos denominado “Organicidade Oracular”, concebido como semeador de palavras contracoloniais, por meio de uma oficina co-criativa realizada em um espaço cultural na cidade de Curitiba. Busca-se, ainda, transfluir, a partir de uma criação coletiva baseada em pressupostos da arteterapia, a produção de uma obra de arte que incorpore os conceitos partilhados na roda de conversa e as reflexões ali mobilizadas.

Confluenciar saberes

*Semei as sementes que eram nossas e as que não eram nossas.
Transformei as nossas mentes em roças e joguei uma cuia de
sementes
(Antônio Bispo dos Santos).*

Compartilhar o saber é uma forma de potencializá-lo. A Confluência — conceito germinante da obra-viva de Nego Bispo (2023) — pode ser compreendida como um rio que, ao encontrar outros rios, continua sendo ele mesmo e, ao mesmo tempo, torna-se outros, se fortalecendo-se, expandindo-se e multiplicando seus fluxos. Se a colonialidade é uma estrutura de poder que produz exclusão, exploração, desencanto e esquecimento (Rufino, 2019), o adestramento que se dá a partir da denominação, segundo Bispo (2023), é “uma tentativa de apagamento de uma memória, para que outra possa ser composta” (Bispo, 2023, p.12). Nesse sentido, confluenciar saberes constitui-se como uma forma de enfeitiçar a língua e contrariar as palavras coloniais, de modo a enfraquecê-las (Bispo, 2023).

O conhecimento orgânico segundo Bispo (2023) é o conhecimento vivo, prático e ancestral, transmitido originalmente pela oralidade, pois é pelo brincar de fazer que se aprende e se relaciona com a vida e a comunidade em comunhão. A própria noção de Organicidade nasce da relação com o cosmos, compreendendo o ser humano como “criatura” da natureza e não como o seu criador e dominador — ou seja, uma relação não-sintética, nem extrativista.

Diferentemente das relações de adestramento, submissão e desenvolvimento, ao qual, cotidianamente estamos inseridos nas grandes cidades, isolados e adoecidos em um sistema colonizante que nos fragmenta enquanto origem e coletivo - a Organicidade pressupõe o resgate da ancestralidade por meio da prática, do envolvimento e do compartilhamento.

Nessa perspectiva, a criação de um baralho terapêutico, tem como objetivo principal semear palavras e despertar o questionamento sobre os modos de viver que nos fazem adoecer, que nos distanciam da comunidade e nos fazem normalizar o não-pertencimento à lugar algum, ou até mesmo, à reproduzir a cosmofofia. Para Bispo (2023) a cosmofofia é um medo, uma doença cuja causa reside na necessidade de desenvolver, de desconectar, de afastar-se da realidade, tendo como consequência o sistema cruel ao qual estamos inseridos, onde há desconexão, expropriação, acumulação e extração desnecessárias.

Logo, se o sistema nos condiciona ao adoecimento coletivo, a práxis de uma psicologia contracolonial, pautada no cuidado como forma de re-existência e reencantamento, deve estar comprometida com o resgate de saberes que não operem na lógica colonial de aniquilação do bem-viver. Se estamos nos isolando como indivíduos, resgatamos a roda de conversa como encontro. Se estamos sendo concretados pela vida

sintética, a biointeração nos possibilita o contato com o orgânico e a confluência com outros seres vivos. Conforme nos ensina Krenak (2022), se as narrativas de fim do mundo nos paralisam, a criatividade em coletivo nos motiva a reflorestar imaginários e a construir futuros possíveis em comunhão (Krenak, 2022).

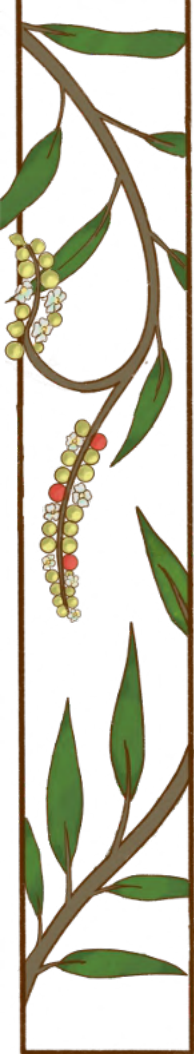
Para Lopes (2014), a ação criativa atua contra a corrente que induz as pessoas a serem uma grande massa facilmente moldável, pois ela acorda os sentidos, e estimula a capacidade de romper com a mecanização do mundo. Por isso, a “arteterapia considera a retomada da qualidade de vida gerada pelo uso dos estímulos criativos, bem como a produção variada de imagens simbólicas que favoreçam a tomada de consciência de certas situações vivenciadas” (Lopes, 2014, p. 24).

Por isso, a metodologia decolonial escolhida para este trabalho, converge com os pressupostos metodológicos da Pesquisa Participante de Paulo Freire (1987), onde os sujeitos participantes da Oficina Co-criativa, ao entrarem em contato com o baralho pedagógico-terapêutico, que foi elaborado a partir das palavras geradoras de Nego Bispo, Eduardo Miranda e Luiz Rufino, atuam como investigadores da realidade. De modo a promover um movimento dialógico, reflexivo e horizontal entre os sujeitos e o contexto em que estão inseridos.

Nesse sentido, a arteterapia em confluência com a Terapia Comunitária Integrativa, oferece como suporte metodológico o trabalho grupal, por meio da criação de um espaço de partilha circular e horizontal, no qual a sabedoria de vida e o saber popular são alicerces para a construção de redes solidárias, ou seja, além de ser uma técnica terapêutica funciona como instrumento de inserção social e de resgate da dignidade humana (Barreto *et al.*, 2020).

É na promoção de um espaço de acolhimento, escuta e expressão, que amplifique as vozes, cosmopercepções e vínculos ali partilhados, que a ferramenta “Organicidade Oracular” se apresenta como um disparador poético-simbólico de narrativas, isto é, como uma tecnologia ancestral de leitura da realidade. “Os oráculos são rituais de lembrança. Rituais de negação dos esquecimentos que nos adoecem” (Nogueira, 2025, Online).

Por isso, ao compreendermos o baralho oracular sob a ótica da contracolonialidade, adentramos a relação de escuta do cosmos e da percepção das relações — não como um fator de adivinhação, mas de reconhecimento das confluências ali já existentes e das tessituras e artesanias possíveis de serem criadas a partir do compartilhamento, da organicidade e da biointeração.



Construção da ferramenta

Para a constituição do baralho pedagógico-terapêutico “Organicidade Oracular” (Fotografia 1), foram selecionados 21 conceitos que em maioria são oriundos do livro *A terra dá, a terra quer* escrito por Bispo (2023), mas que também possuem concepções dos autores Rufino (2019), Miranda (2020) e Krenak (2022). Os conceitos foram utilizados na íntegra, conforme apresentados nas obras de referência.

As 21 cartas que compõem a ferramenta pedagógica-terapêutica — cujos conteúdos completos encontram-se nos anexos - foram organizadas em 3 eixos:

- Diagnóstico: Adoecimento Colonial - feridas da colonialidade e captura do ser. Incluem-se: *Colonialismo, Adestramento, Cosmofobia, Colonialidade, Desenvolvimento, Saber Sintético e Ser Importante*.
- Meio: Reexistência - tecnologias ancestrais de cura e práxis. Incluem-se: *Confluência, Contracolonial, Ser Necessário, Transfluência, Biointeração, Envolvimento, Compartilhamento e Saber Orgânico*.
- Começo: Reflorestar Imaginários e Reencantamento. Incluem-se: *Circularidade, Arte, Organicidade, Corpo-território, Reflorestar Imaginários e Cuidado*.

O conceito de Circularidade, segundo Bispo (2023), é “começo-meio-começo”, indicando que não há um fim, mas uma continuidade ancestral fundamentada na transfluência “onde algo vai e fica ao mesmo tempo, sem se desconectar da origem” (Bispo, 2023).

Para a aplicação do baralho pedagógico-terapêutico “Organicidade Oracular” em uma oficina co-criativa de arteterapia, foi elaborado um roteiro semiestruturado, organizado em três momentos:

- Chegança (começo): Apresentação da proposta e dinâmica inicial, na qual cada participante se apresentou não a partir do próprio nome, mas a partir de uma característica com a qual ele mais se identificava. Nesse momento, cada participante coletou um fio colorido de um emaranhado disposto no centro da roda, simbolizando as contradições, emoções e conflitos do cotidiano.
- Meio: Abertura, escolha e discussão do conteúdo das cartas bem como dos atravessamentos, sentimentos e pensamentos emergentes desse primeiro contato.

- Transfluência (começo): Após a partilha das perspectivas, os participantes foram convidados a construir uma obra coletiva com os fios coletados no início da roda (Fotografia 2).

Reflorestar imaginários

A partir da elaboração do roteiro, a Oficina “Organicidade Oracular” foi realizada em um espaço cultural coletivo da cidade de Curitiba e contou com 14 participantes. Dentre os participantes, estiveram presentes 10 mulheres cis, com idade entre 25 e 82 anos, e 4 homens cis, com idade entre 26 e 48 anos. A ferramenta de registro utilizada foi a plataforma “Sintropia Psi”, onde os diálogos foram registrados em áudio e em seguida, foram transcritos e separados em tópicos, conforme descrito à seguir:

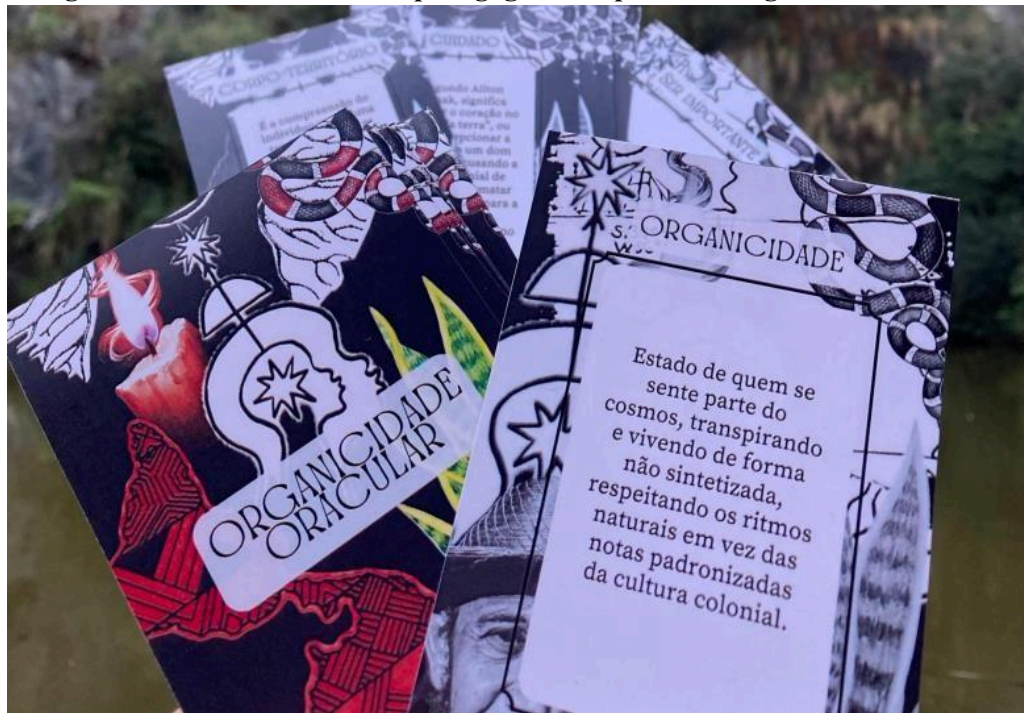
A discussão germinada na oficina co-criativa “Organicidade Oracular” abordou diferenças entre organização coletiva legítima e formas de controle hierárquico que suprimem autenticidade. Surgiram reflexões sobre quem nomeia e com que fins se classificam seres e práticas. Foram observadas contradições/tensões entre demandas do meio, necessidades e possibilidades de ação, tais como:

- Desenvolvimento linear e progresso infinito e os limites dos ciclos naturais.
- Nomeação e classificação e os modos coletivos de organização e pertencimento.
- Tecnologias eficientes, velocidade e a preservação da qualidade e da organicidade.
- Crítica ao capitalismo e à desigualdade frente às narrativas que desmobilizam ações coletivas.

A partir das discussões e reflexões emergentes da oficina co-criativa utilizando o baralho pedagógico-terapêutico “Organicidade Oracular” como dispositivo simbólico-poético de semeadura de conceitos contracoloniais e potencializador de reencantamentos, conclui-se que a confluência de saberes, aliada à prática criativa, ao substituir a lógica do adestramento pelo compartilhamento, reafirma o papel do cuidado coletivo e a necessidade de uma psicologia que saiba ouvir o cosmos. Como nos ensina Krenak (2022), cuidar significa “colocar o coração no ritmo da Terra”, e só nos autorizamos a esse gesto quando reconhecemos a vida como um dom sagrado.

Registro fotográfico da oficina

Fotografia 1: Cartas do baralho pedagógico-terapêutico “Organicidade Oracular”



Fonte: elaborada pela autora (2026).

Fotografia 2: Obra resultante da “Transfluência” desperta pela oficina co-criativa “Organicidade Oracular”



Fonte: elaborada pela autora (2026).

Fotografia 3: Roda de conversa na oficina co-criativa de arteterapia “Organicidade Oracular”



Fonte: elaborada pela autora (2026).

Referências

BARRETO, Adalberto de Paula *et al.* **Terapia comunitária integrativa: cuidando da saúde mental em tempos de crise.** Recife: Fiocruz-PE; ObservaPICS, 2020.

Disponível em:

<https://media.crfrrs.org.br/publicacoes/terapia%20comunit%C3%A1ria%20PICS-Covid-TCI-ObservaPICS.pdf>. Acesso em: 16 maio. 2025.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

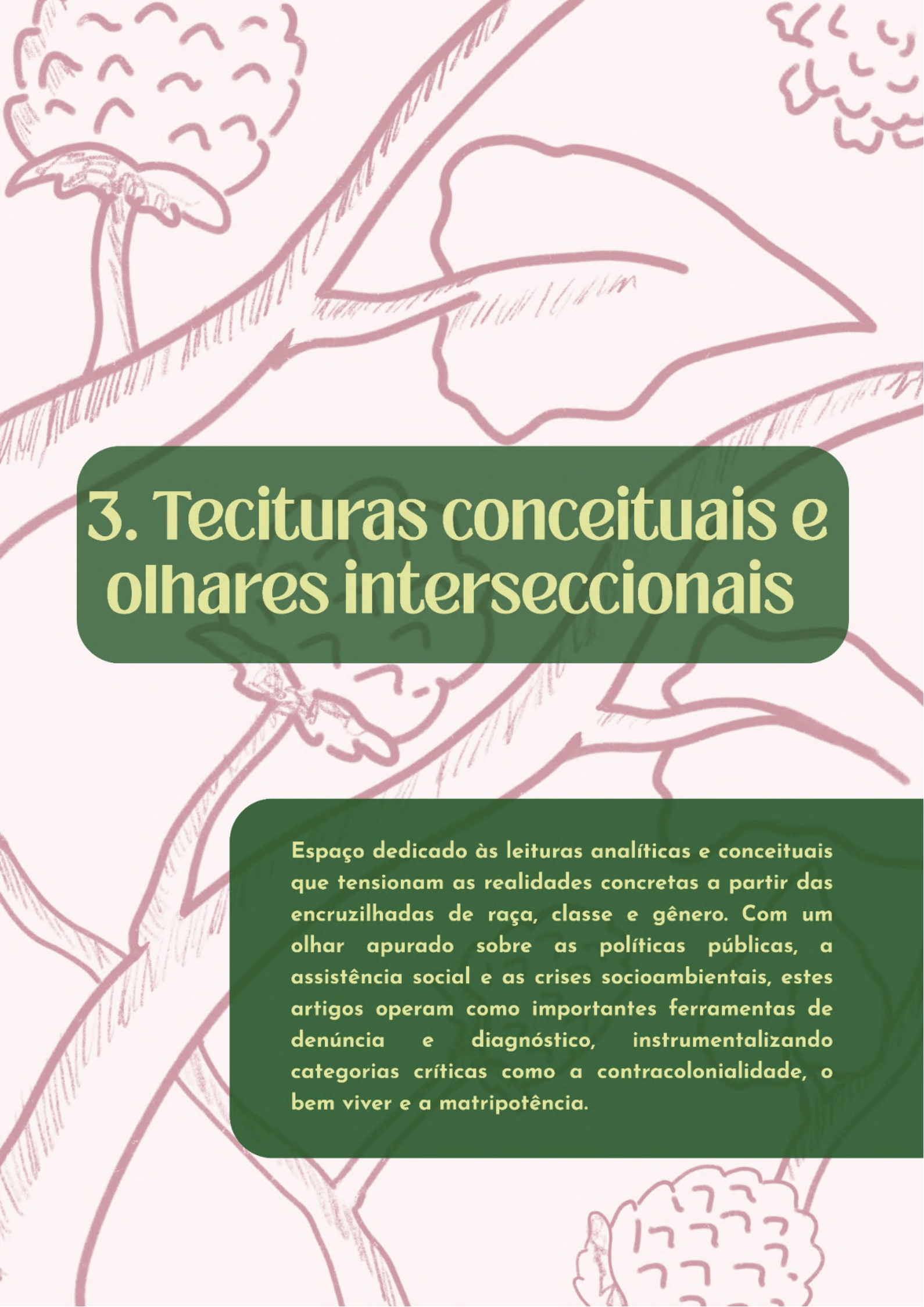
KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral.** São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LOPES, Cristina Pinto. **Práticas criativas de arteterapia como intervenção na depressão: memórias da pele.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MIRANDA, Eduardo. **Corpo-território & educação decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência.** Salvador: Editora Devires, 2020.

NOGUEIRA, Sidnei Barreto. [Publicação no Instagram sobre linguagem, ancestralidade e os oráculos como rituais de lembrança]. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DAOMjr0OGud/>. Acesso em: 10 abr. 2025.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas.** Rio de Janeiro: Mórula, 2019.



3. Tecituras conceituais e olhares interseccionais

Espaço dedicado às leituras analíticas e conceituais que tensionam as realidades concretas a partir das encruzilhadas de raça, classe e gênero. Com um olhar apurado sobre as políticas públicas, a assistência social e as crises socioambientais, estes artigos operam como importantes ferramentas de denúncia e diagnóstico, instrumentalizando categorias críticas como a contracolonialidade, o bem viver e a matipotência.

Importância da raça, classe e gênero na psicologia: um olhar interseccional e decolonial a partir de realidades concretas brasileiras

Janaina Fagundes Perini

Orientador: Prof. Me. Dalmo Radimack da Silva

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21137721>

Introdução

As iniquidades e desigualdades sociais no Brasil estão intimamente atreladas aos marcadores sociais da diferença, como classe, raça e gênero, entendidos aqui como construções histórico-sociais que expressam, sustentam e perpetuam relações de poder em uma sociedade estruturalmente patriarcal e racista. Diante disso, tais marcadores não apenas organizam as posições sociais, mas também estruturam processos de subjetivação, podendo gerar diferentes formas de sofrimento psíquico.

Em setembro de 2025, Alicia Valentina⁶⁴, menina negra de 9 anos, foi espancada por colegas dentro de uma escola pública em Pernambuco e faleceu dias depois em decorrência das agressões. Ainda em 2025, Eduardo Ferreira da Silva⁶⁵, médico residente, negro e gay, formado por meio de políticas de ações afirmativas na Universidade Federal de Pernambuco, morreu por suicídio após denunciar perseguições racistas e homofóbicas no ambiente hospitalar. Em 2024, Pedro Henrique⁶⁶, adolescente negro e gay de 14 anos, bolsista em uma escola privada de elite, também morreu por suicídio após sofrer episódios reiterados de racismo e LGBTfobia.

Esses acontecimentos não constituem casos isolados ou excepcionais, mas expressões de uma estrutura social na qual a distribuição da morte é racializada e socialmente determinada, definindo, a partir dos marcadores de raça, gênero, classe e sexualidade, quais vidas são protegidas, valorizadas e reconhecidas, e quais permanecem mais expostas à precarização, à violência e à morte. Como argumenta Faustino (2018), as mortes nas sociedades marcadas pelo colonialismo e pelo racismo estrutural não ocorrem de forma aleatória, mas seguem padrões históricos que possuem

⁶⁴ G1 Pernambuco

⁶⁵ Brasil de Fato

⁶⁶ Piauí



cor, classe e território, determinando quem morre mais, como morre e em quais circunstâncias. Nesse sentido, as trajetórias interrompidas de Alícia, Pedro Henrique e Eduardo evidenciam como esses marcadores operam de forma articulada na produção de vulnerabilidades e na naturalização de violências dirigidas a determinados corpos, frequentemente sem gerar uma comoção social capaz de promover transformações estruturais.

As desigualdades sociais, explicitamente marcadas por raça, gênero e classe, atravessam todas as esferas da vida social, incluindo educação, trabalho, moradia, saúde e segurança pública. Dados recentes do projeto Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça (IPEA, 2024a) evidenciam disparidades significativas em todos os níveis educacionais e no mercado de trabalho, demonstrando que mulheres negras e homens negros permanecem nas posições mais precarizadas: entre as pessoas que possuem ensino superior completo, as mulheres brancas representam 35%, as mulheres negras 21%, os homens brancos 27%, e os homens negros apenas 15%. O mercado de trabalho e renda são indicadores da intersecção dessas desigualdades estruturais: 74,3% dos homens e 54,1% das mulheres participam do mercado de trabalho, e 62% da população negra encontra-se em situação de informalidade. As pessoas brancas possuem renda 87% superior à das pessoas negras, sendo essa disparidade ainda mais acentuada quando se observam as posições ocupadas por mulheres negras em relação aos homens brancos.

O Relatório Especial do Desenvolvimento Humano no Brasil (PNUD, 2024) indica que mulheres negras constituem parcela significativa da população (28,5%) e concentram condições de maior vulnerabilidade social, apresentando menor acesso à renda, maior sobrecarga de trabalho doméstico e maior exposição à violência. O relatório também revela que 42,8% dos lares no primeiro decil de renda (os 10% mais pobres) são chefiados por mulheres negras e que 60% da população brasileira mais pobre é, em grande parte, dependente das condições de trabalho e vida das mulheres negras.

No campo da violência letal, o Atlas da Violência (IPEA, 2024b) revela que 76,5% das vítimas de homicídio no país são pessoas negras, majoritariamente jovens entre 15 e 29 anos. Entre indígenas, o número é de 21,5 mortes a cada 100 mil, taxa aproximadamente a mesma que a nacional, e o que nos permite dizer que, infelizmente, o genocídio dos povos originários permanece em curso.

Os dados divulgados pelo Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2025), nos ajudam a aprofundar a compreensão dessas iniquidades. A violência letal apresenta forte



correlação com cor e gênero: 63,6% das vítimas de feminicídio são mulheres negras. Entre as vítimas de mortes violentas intencionais, 65% das crianças (0–11 anos) e 85,1% dos adolescentes (12–17 anos) eram negros (pretos e pardos), o que reforça o peso do racismo estrutural na produção da violência e na violação dos direitos das juventudes negras. A violência também se manifesta em crimes de ódio, com aumentos de 41,4% em injúrias raciais e 51,2% em casos de racismo por homofobia ou transfobia em 2024, em comparação a 2023. Além disso, as interrupções do calendário escolar por violência cresceram 245,6% entre 2021 e 2023.

Esses números não são abstrações estatísticas: são Alicias, Pedros e Eduardos — vidas interrompidas por uma estrutura colonial, racista, misógina e patriarcal que se atualiza cotidianamente e naturaliza a violência quando direcionada a corpos racializados, generificados e socialmente precarizados.

O que essas mortes nos convocam a questionar não diz respeito apenas à ampliação do cuidado psicológico destinado a populações historicamente vulnerabilizadas, mas aos próprios fundamentos epistemológicos e políticos a partir dos quais o campo da Psicologia tem compreendido o sofrimento humano e organizado suas práticas. Nesse sentido, os casos apresentados evidenciam a necessidade de uma Psicologia orientada criticamente por perspectivas interseccionais e decoloniais no Brasil, capaz de reconhecer como os marcadores sociais estruturam desigualmente experiências de sofrimento, acesso a direitos e possibilidades de cuidado. Tais questionamentos também exigem problematizar em que medida a Psicologia falhou — e continua falhando — na proteção e no acolhimento de corpos negros, periféricos e LGBTQIAPN+ nos contextos institucionais de educação e saúde, ao mesmo tempo em que pouco tem interrogado os modos de funcionamento da branquitude e das estruturas que sustentam privilégios e reproduzem desigualdades.

Fundamentação teórico-metodológica

O processo de conquista e colonização na América Latina que teve início no século XVI trouxe em seu cerne o etnogenocídio e o epistemicídio, por meio da racialização de indígenas e, posteriormente, de africanos. Primeiramente, os povos indígenas foram genericamente nomeados como “índios”, tendo suas diferenças étnicas, culturais e linguísticas apagadas, além de serem subjugados, escravizados e catequizados, por serem considerados “sem alma” segundo o pensamento teológico





cristão colonial (Grosfoguel, 2016). Em seguida, a mão-de-obra escravizada passou a ser os povos africanos: perseguidos, sequestrados, aprisionados, comercializados, tratados como animais. Nesse contexto, o racismo e o sexismo constituem a lógica moderna-colonial (Grosfoguel, 2016), e o conceito de raça foi utilizado para legitimar a dominação social universal eurocêntrica, com os povos conquistados classificados como inferiores e a imposição da divisão racial do trabalho (Quijano, 2005). O discurso científico biológico racista do século XIX desemboca no discurso psiquiátrico eugenista no Brasil no início do século XX (David, 2023).

O *modus operandi* do capitalismo estrutura-se por meio da produção e reprodução das desigualdades sociais, sendo raça e gênero dispositivos fundamentais na definição de posições de privilégio e subalternização. A raça é compreendida, nesse sentido, como um constructo social e histórico, destituído de fundamento biológico, mas central na organização das relações sociais e da divisão do trabalho, constituindo também elemento fundamental na produção e gestão das diferenças na modernidade (Barros, 2024).

Conforme argumenta Douglas Barros (2019), a raça é “um dispositivo central da forma de dominação do capitalismo”, especialmente em contextos de crise, nos quais as hierarquias sociais tendem a ser intensificadas e reatualizadas.

Nessa perspectiva, o pensamento decolonial permite compreender como a produção dessas hierarquias está enraizada na lógica moderna-colonial. Para Lugones (2020, p. 56) "toda forma de controle do sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho existe em conexão com a colonialidade". O conceito de colonialidade pode ser aqui entendido como "uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais" (Maldonado-Torres, 2023, p. 36).

Por isso, a decolonialidade busca problematizar discursos hegemônicos europeus e estadunidenses que se apresentam como universais, mas que expressam experiências históricas localizadas, impostas como modelo único de humanidade: branco, masculino, hétero, cristão e de elite. Trata-se de uma crítica ao universalismo abstrato da modernidade, que desconsidera as condições materiais e históricas de existência. A atitude decolonial subverte padrões estabelecidos, aguça nossas percepções sobre outros modos de saber, ser e existir, como os ameríndios e afro-diaspóricos, resgatando ancestralidades e ampliando o fazer científico. Ao mesmo tempo, não se trata de negar a possibilidade de universalidade, mas de reformulá-la a partir de um horizonte situado e plural, em que diferentes experiências possam coexistir sem hierarquização. O olhar



decolonial, articulado à sociogênese fanoniana, tal como discutida por Faustino (2022), questiona os fundamentos da modernidade ao evidenciar que a constituição das subjetividades está intrinsecamente ligada às condições históricas e sociais, especialmente às estruturas de colonialidade do ser, do saber e do poder (Maldonado-Torres, 2023).

Nesse contexto, a interseccionalidade, conforme desenvolvida por Collins e Bilge (2021), constitui uma abordagem analítica e se configura como uma teoria social crítica que permite compreender como diferentes sistemas de poder — como racismo, patriarcado e capitalismo — operam de forma simultânea e articulada na produção das desigualdades sociais. Nessa perspectiva, raça, gênero e classe não são categorias isoladas ou aditivas, mas dimensões co-constitutivas das relações sociais e da formação das subjetividades, o que desloca análises fragmentadas e evidencia como determinadas populações são posicionadas em contextos específicos de vulnerabilidade, violência e exclusão.

Para Rachel Gouveia Passos (2023), a interseccionalidade permite perceber que gênero, raça e classe não são apenas recortes ou fragmentos. Estão imbricados e são estruturantes e estruturais das relações sociais e da própria subjetividade, gerando um processo de diferenciação dos acessos da população a direitos e melhores condições de vida, pautado em uma lógica capitalista e neoliberal. Ao tratarmos de saúde mental, é fundamental considerar as bases colonialistas, racistas e patriarcais, interseccionadas à classe social, da formação sócio-histórica brasileira (Passos, 2021; Moraes, 2021).

Convém destacar que a interseccionalidade provém do coração do movimento negro feminino (Akotirene, 2019), como uma necessidade epistemológica, política e metodológica, constituindo-se a partir das experiências históricas de mulheres negras. Trata-se de um conceito que, ao mesmo tempo em que ganha centralidade no campo acadêmico, é frequentemente esvaziado de seu conteúdo crítico e apropriado por perspectivas que desconsideram sua origem e compromisso político. Sua emergência também se dá como resposta crítica ao feminismo das mulheres brancas, que não contemplava as mulheres negras e operava a partir de categorias universalizantes que invisibilizavam a articulação entre raça, classe, gênero e sexualidade (Lugones, 2020).

Acreditamos que o olhar decolonial e interseccional permite analisar e questionar o que aprendemos sobre o que é Psicologia (Gonzaga, 2022), a serviço de quem e a partir de quais invisibilizações e inclusões estão pautados nosso saber e fazer científico, inclusive nos âmbitos clínico e de pesquisa. Sendo assim, acreditamos na

construção de uma psicologia que “preocupa-se em colaborar ativamente nas lutas antirracistas, antilgbtfobias e demais sistemas coloniais promotores de chacinas, massacres, exploração e dominação de seres humanos e não humanos” (Núñez, 2022, p. 55).

Como bem afirma Collins (2023, p. 143): "nenhum acadêmico ou acadêmica está isento de ideias baseadas em culturas específicas, tampouco em sua localização no interior de opressões intersectadas de raça, gênero, classe, sexualidade e nação". O conhecimento não se constitui como neutro ou universal, mas como situado, atravessado por relações de poder e pelas experiências históricas dos sujeitos que o produzem, o que requer incorporar princípios como o diálogo e a ética do cuidado.

Deste modo, esta pesquisa situa-se na perspectiva decolonial e interseccional, além de fundamentar-se no princípio de que a realidade precede a episteme. Tal princípio indica que não são as ideias abstratas que determinam o ser, mas as condições materiais e históricas que estruturam as possibilidades de compreensão da realidade e de ação dos sujeitos (Faustino, 2025). Isso implica partir das experiências concretas em suas particularidades históricas e psicossociais.

Nessa direção, em diálogo com Frantz Fanon, Deivison Faustino (2025) propõe a articulação entre três dimensões fundamentais: a singularidade (ontogênese), a universalidade (filogênese) e a particularidade (sociogênese). Essa formulação compreende a sociogênese como mediação histórico-social constitutiva entre o eu e a humanidade, isto é, entre a experiência individual e o horizonte comum da espécie humana, sendo responsável por conformar as próprias possibilidades de existência e de subjetivação. Tal mediação não é unilateral, mas dialógica, uma vez que sujeito e contexto se influenciam mutuamente. Assim, embora a experiência seja atravessada por determinações como raça, classe e gênero, não se reduz a elas, evitando tanto explicações individualizantes quanto reducionismos sociais que fixam o sujeito a identidades estáticas.

Desse modo, a subjetividade se constitui na articulação entre singularidade e universalidade, mediada por contextos históricos concretos que diferenciam experiências e produzem formas específicas de existir e sofrer. Isso implica reconhecer que fenômenos como o racismo, em suas expressões particulares no contexto brasileiro, não são externos ao sujeito, mas constitutivos de sua experiência, evidenciando a inseparabilidade entre subjetividade e condições materiais de existência.

Análise dos casos

Os casos analisados não são meras ilustrações de determinada teoria, mas uma tentativa de trazer a concretude de realidades brasileiras para dialogar mais de perto com o fazer psicológico e científico, e nos interrogar sobre de que modo ainda estamos reproduzindo lógicas coloniais e corroborando com a manutenção de privilégios. Foram selecionados por representarem diferentes contextos institucionais (escola pública, escola particular, hospital-escola) nos quais a psicologia já atua ou deveria atuar, e por explicitarem como raça, classe, gênero e sexualidade operam interseccionalmente produzindo vulnerabilidades letais.

A perspectiva decolonial não se organiza a partir de um método rígido ou universal, uma vez que o enrijecimento metodológico, típico do paradigma positivista, tende a reproduzir as próprias lógicas que se pretende criticar. Assim, as análises aqui desenvolvidas orientam-se pela articulação entre a dimensão interseccional e os efeitos da colonialidade na constituição das subjetividades.

Pedro Henrique Oliveira dos Santos: bolsista em escola de elite, racismo e LGBTfobia

Pedro Henrique de Oliveira, adolescente negro, gay, morador da periferia da Região Metropolitana de São Paulo, faleceu por suicídio aos 14 anos, em agosto de 2024, no trajeto entre sua casa e o Colégio Bandeirantes, instituição privada de elite onde estudava como aluno bolsista. Sua morte ocorreu após um histórico reiterado de violências simbólicas, ataques homofóbicos e experiências de exclusão no ambiente escolar (DW, 2024; Piauí, 2024a).

Pedro cursava o último ano do ensino fundamental por meio de uma bolsa integral concedida pelo Instituto Social para Motivar, Apoiar e Reconhecer Talentos (Ismart). Morador da Vila dos Remédios, em Osasco, filho de uma faxineira e de um auxiliar de almoxarifado, sua trajetória foi inicialmente compreendida pela família como uma oportunidade concreta de mobilidade educacional e social (DW, 2024).

Apesar do desempenho acadêmico incontestável, desde seu ingresso no colégio, em 2022, Pedro enfrentou dificuldades significativas de integração social, relacionando-se majoritariamente com outros estudantes bolsistas, especialmente meninas (Piauí, 2024a). Sua experiência escolar foi progressivamente marcada por

isolamento, exclusão e sofrimento psíquico, em um contexto no qual as diferenças raciais, de classe e de sexualidade se evidenciavam nas relações cotidianas.

Antes de sua morte, Pedro Henrique deixou registros explícitos desse sofrimento. Em mensagens enviadas à família, relatou episódios recorrentes de humilhação pública e violência associados à sua sexualidade e condição social, afirmando: “Fizeram chacota de mim por eu ser gay” e “Me humilharam na frente da sala inteira. Eu não aguento mais”. Em outro relato, descreveu ter permanecido “trancado no banheiro por 50 minutos, chorando”, após mais uma situação de constrangimento. Um dia antes do óbito, Pedro apresentou um episódio de comportamento suicida, tendo sido impedido pelo irmão (Piauí, 2024a).

A família comunicou os episódios à organização responsável pela bolsa e à escola. O Ismart afirma ter oferecido atendimento psicológico e notificado o Colégio Bandeirantes, que por sua vez, declarou não ter recebido alertas formais, reconhecendo apenas uma “situação pontual”. As violências incluíam agressões verbais reiteradas, humilhações públicas e ataques homofóbicos, inclusive em espaços monitorados (DW, 2024). Após a morte, a escola enviou uma coroa de flores ao velório, sem manter contato posterior com a família (Piauí, 2024a).

Esse cenário insere-se em um contexto mais amplo de denúncias envolvendo estudantes bolsistas em instituições privadas de elite, marcado pela minimização das violências, ausência de letramento racial e priorização da imagem institucional em detrimento do cuidado (Piauí, 2024b). Após sua morte, manifestações de luto e protesto de bolsistas e ex-bolsistas evidenciaram esse quadro, especialmente diante de declarações institucionais que classificaram as reações como excessivamente agressivas e afirmaram que “a escola não é clínica psicológica”, interpretadas como deslocamento da responsabilidade institucional e desconsideração das dinâmicas raciais, sociais e de sexualidade que perpassam a experiência dos estudantes (Geledés, 2024).

Em resposta, uma carta pública de bolsistas e egressos denunciou a presença de racismo estrutural, LGBTfobia e desigualdade social no ambiente escolar, destacando que o sofrimento psíquico desses estudantes decorre da marginalização cotidiana, da cobrança excessiva por desempenho e da ausência de pertencimento institucional, reivindicando suporte psicológico como necessidade fundamental (Geledés, 2024).

No campo jurídico, a morte foi inicialmente registrada como suicídio e posteriormente reclassificada como suspeita de “induzimento ao suicídio”, com ações que buscam responsabilizar múltiplos atores institucionais (Piauí, 2024c). Destaca-se a

recusa em utilizar o termo “*bullying*”, por ser considerado insuficiente para expressar violências relacionadas ao racismo e à homofobia (Mundo Negro, 2024), uma vez que seu uso tende a despolitizar e individualizar práticas estruturadas por relações de poder, invisibilizando os marcadores sociais que atravessaram a experiência do adolescente.

Em uma perspectiva interseccional e decolonial, o caso de Pedro Henrique explicita como raça, classe e sexualidade se articulam na produção de hierarquias que definem pertencimento, legitimidade e reconhecimento no espaço escolar, ainda estruturado por lógicas coloniais de exclusão e normatividade. As experiências de humilhação, isolamento e silenciamento não se reduzem a conflitos interpessoais, mas revelam um regime institucional que naturaliza desigualdades ao mesmo tempo em que preserva sua imagem de excelência. O caso tensiona os limites da responsabilidade escolar e convoca a Psicologia a problematizar criticamente seu lugar na reprodução e no enfrentamento dessas estruturas e sofrimentos.

As violências vivenciadas por Pedro Henrique não operam apenas no nível das interações, mas na constituição de sua experiência de si e de seu lugar no mundo. O racismo e a homofobia produzem efeitos psíquicos que incidem diretamente na constituição da subjetividade, marcada pela deslegitimação e pela interiorização de posições de inferioridade. Como argumenta Collins (2022), as relações de poder que se interseccionam não apenas moldam experiências, mas regulam quem pode falar, quem é ouvido e sob quais condições, o que se evidencia na dificuldade de reconhecimento e legitimação do sofrimento de Pedro no ambiente escolar, onde seu sofrimento não encontrou escuta efetiva.

Alicia Valentina Lima dos Santos Silva: feminicídio infantil e negligência institucional

O caso de Alícia Valentina, menina negra de 11 anos, ocorrido no município de Belém do São Francisco, no Sertão de Pernambuco, evidencia a articulação entre violência de gênero, racismo estrutural e falhas institucionais em espaços que deveriam garantir proteção, como a escola e os serviços de saúde. No dia 3 de setembro de 2025, Alícia foi agredida dentro do banheiro da Escola Municipal Tia Zita, onde estudava. Imagens de câmeras de segurança registraram sua entrada no local e, minutos depois, sua saída já ferida, solicitando ajuda a uma funcionária (G1 Pernambuco, 2025a).

Após a agressão, foi levada ao Hospital Municipal Dr. José Alventino Lima, onde recebeu atendimento e foi liberada no mesmo dia. Ao retornar para casa, Alícia passou a apresentar sangramento pelo ouvido e pelo nariz, sendo levada a um posto de saúde do município, onde novamente recebeu alta. Com o agravamento do quadro, incluindo vômito de sangue, foi encaminhada ao hospital da cidade, sendo posteriormente transferida para o Hospital Regional de Salgueiro, onde foi identificada uma lesão cerebral, e em seguida, encaminhada para o Hospital da Restauração, no Recife (G1 Pernambuco, 2025a; Terra, 2025).

Alícia permaneceu internada por quatro dias e, no dia 7 de setembro de 2025, teve a morte cerebral confirmada. O atestado de óbito registrou “traumatismo cranioencefálico produzido por instrumento contundente”, indicando a gravidade das agressões sofridas (G1 Pernambuco, 2025a). Em entrevista, a mãe afirmou: “Ali não foi só um soco. Ali foi de pé, ou bateu com a cabeça dela na pia, ou na privada” e “Eu peço justiça por isso. Quem fez tem que pagar”. O pai também declarou: “Minha filha não era de briga [...] E vai ficar por isso? Não, eu quero justiça” (G1 Pernambuco, 2025c).

No âmbito policial, o caso foi inicialmente registrado como lesão corporal dolosa, sendo posteriormente reclassificado para lesão corporal seguida de morte. Um adolescente de 12 anos foi apreendido como autor da agressão, que, segundo relatos familiares, teria ocorrido após a recusa de Alícia em “ficar” com o agressor, também estudante da mesma escola (G1 Pernambuco, 2025a). Essa motivação evidencia a presença de dinâmicas de gênero e de violência precoce no cotidiano escolar.

A investigação seguiu sob os parâmetros do Estatuto da Criança e do Adolescente, com encaminhamento ao Ministério Público de Pernambuco e tramitação sob segredo de justiça. Paralelamente, foi instaurado processo administrativo para apurar responsabilidades no âmbito escolar (G1 Pernambuco, 2025b). A família relatou intenso sofrimento emocional e, segundo o advogado Pedro Eurico Barros, o caso também expõe a insuficiência das respostas institucionais diante do agravamento do quadro clínico da criança, incluindo possíveis negligências nos atendimentos (Terra, 2025).

O caso de Alícia Valentina evidencia como as violências de gênero se produzem desde a infância e estão profundamente enraizadas em estruturas sociais patriarcais, articuladas ao racismo estrutural e às desigualdades de classe e território que atravessam o cotidiano escolar e comunitário, conforme discutido por Souza (2025), ao destacar

como meninas negras no semiárido nordestino estão mais expostas a múltiplas formas de violência e vulnerabilização.

Sua condição de menina negra em um contexto de vulnerabilidade social intensifica os efeitos dessas múltiplas opressões, revelando, em uma perspectiva interseccional e decolonial, como tais marcadores produzem assimetrias na distribuição de riscos, proteção e acesso a direitos. A agressão motivada pela recusa a um envolvimento afetivo explicita mecanismos de controle, punição e naturalização da violência sobre corpos femininos, que se reproduzem mesmo em idades precoces, permitindo compreender o caso como expressão de um feminicídio infantil inscrito em uma lógica histórica de dominação. Além disso, o percurso de atendimento após a agressão expõe falhas institucionais da escola e serviços de saúde, indicando não apenas limitações pontuais, mas um funcionamento mais amplo de negligências que, em chave decolonial, revelam a menor proteção social de crianças negras no acesso a direitos fundamentais, cuidado em saúde desigual e a produção psicossocial do sofrimento.

Eduardo Ferreira da Silva: cotista em residência médica, racismo e homofobia

Eduardo Ferreira da Silva, jovem médico negro, gay e egresso do sistema de cotas, formou-se em Medicina pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e ingressou, em 2025, na residência médica no Hospital das Clínicas da mesma instituição, também por meio de ações afirmativas. Nascido e criado no bairro dos Bultrins, na periferia de Olinda (PE), construiu sua trajetória acadêmica a partir de intensos esforços, enfrentando desigualdades sociais e raciais desde a infância. Durante a graduação, destacou-se pelo desempenho acadêmico, apesar das dificuldades materiais, como longos deslocamentos diários, e pelo engajamento coletivo, auxiliando colegas nos estudos (Brasil de Fato, 2025).

A entrada na residência médica, que deveria representar a consolidação de um projeto de vida e de ascensão social, passou a ser marcada por experiências reiteradas de discriminação racial e homofóbica. Um dos primeiros episódios ocorreu em março de 2025, quando o filho de um paciente se recusou a ser atendido por Eduardo, por motivos raciais. Diante da situação, um médico preceptor assumiu o atendimento, sem reprimenda ao ato discriminatório, configurando um mecanismo de naturalização institucional do racismo, o que causou profundo abalo emocional no residente (Brasil de Fato, 2025; A Capa, 2025).

Após esse episódio, Eduardo passou a relatar um tratamento diferenciado no cotidiano da residência médica. Fontes internas do hospital mencionam uma cultura institucional hostil à permanência de residentes cotistas, com manifestações explícitas contrárias às políticas de ações afirmativas, além de cobranças desproporcionais, constrangimentos públicos, ausência de *feedbacks* regulares e reprovações (Brasil de Fato, 2025).

Além do racismo, Eduardo também enfrentou situações de homofobia no ambiente de trabalho. Postagens realizadas em suas redes sociais tornaram-se alvo de comentários pejorativos entre residentes mais antigos, sendo informado de que estaria “queimado” no programa de residência por expor sua vida pessoal. Em vídeo publicado em 1º de novembro de 2025, afirmou: “Eu sempre achei que sofreria racismo no HC – isso é de praxe, a gente sofre em todo lugar e lutamos contra isso de uma forma orgânica. Mas homofobia? Pelos meus pares? Eu estou sendo retaliado por meus colegas por estar postando “coisas gays” demais. (...) Esse sou eu, Eduardo Ferreira da Silva, homem preto, gay e que estou no meu espaço. Qualquer retaliação a mais por ser gay, por ser negro, haverá medidas cabíveis” (Brasil de Fato, 2025).

Esse conjunto de experiências contribuiu para um processo progressivo de sofrimento psíquico. No início de novembro de 2025, foi encontrado intoxicado em sua residência, sendo internado na UTI do Hospital das Clínicas para desintoxicação. Após a alta, retornou à casa da mãe, apresentando instabilidade emocional e episódios de surto, que demandaram novos atendimentos, inclusive em hospital psiquiátrico, diante da ausência de emergência psiquiátrica no próprio hospital onde atuava (Brasil de Fato, 2025).

No dia 20 de novembro de 2025, data da Consciência Negra, Eduardo Ferreira da Silva foi encontrado morto, aos 26 anos. Familiares atribuíram o desfecho trágico à ausência de acolhimento institucional efetivo e à naturalização das violências sofridas. Em notas públicas, o Hospital das Clínicas afirmou possuir canais formais de denúncia e políticas de cotas, alegando não haver registros formalizados, o que desloca a responsabilidade institucional para o indivíduo. A instituição também declarou ter oferecido acolhimento e instaurado sindicância, além de reforçar mecanismos internos de prevenção ao assédio e à discriminação (Brasil de Fato, 2025; A Capa 2025).

O caso de Eduardo evidencia como o racismo, o classismo e a homofobia operam de forma institucionalizada também em espaços de formação e cuidado, como o hospital-escola, que não estão à margem das dinâmicas sociais de poder, mas as



reproduzem sob a aparência de neutralidade e mérito. Em uma perspectiva interseccional e decolonial, sua trajetória explícita como raça, sexualidade e origem social se articulam na produção de desigualdades e opressões no cotidiano institucional, configurando experiências diferenciadas de pertencimento, reconhecimento e violência. A ausência de respostas efetivas às situações de discriminação e a naturalização dessas práticas indicam não apenas falhas pontuais, mas a atuação de estruturas organizacionais que historicamente legitimam determinadas presenças e precarizam outras, regulando quem pode ocupar o lugar de cuidado em saúde e sob quais condições. Como discute Clélia Prestes (2018), os processos de adoecimento estão diretamente relacionados às condições sociopolíticas que produzem vulnerabilidade e exposição à violência. Apesar das tentativas reiteradas de Eduardo de ser ouvido, inclusive por meio das redes sociais, a ausência de acolhimento aponta para um cenário de deslegitimação do sofrimento, no qual a repetição de experiências não reconhecidas, sem mudanças nas relações sociais e institucionais que as sustentam, intensifica a desesperança e agrava o sofrimento psíquico.

Considerações finais

A tendência de tratar os marcadores sociais como objetos isolados de estudo, ou como aspectos alheios a si, revela uma compreensão parcial do sofrimento psíquico, que desconsidera que todos nós nos identificamos em termos de raça, cor, etnia, sexo, gênero, território, classe social e outras determinações sociais. Os casos analisados ao longo deste trabalho evidenciam que essas não são categorias abstratas, mas condições materiais de existência que produzem efeitos concretos na vida e na morte, exigindo da Psicologia respostas teóricas e práticas comprometidas com a realidade social. Nesse sentido, torna-se fundamental "articular dialeticamente as diversas instâncias éticas, políticas, estéticas e subjetivas" (Faustino, 2022, p. 51) e atuar de modo a "desconstruir a brancura como ideal de ego da sociedade" (Carneiro, 2011, p. 81).

A epistemologia feminista negra confere preciosa contribuição à Psicologia para que possamos rever lógicas cartesianas pré-estabelecidas, descortinar olhares mais complexificados sobre os sujeitos, e para que possamos nos imbuir do entendimento de que as diferenças não são justificativas fragmentadas para naturalizar desigualdades, mas potentes articulações comunitárias e políticas (Gonzaga, 2022). Se ainda há dores e experiências inaudíveis para a Psicologia, é porque ainda não nos debruçamos



suficientemente sobre a nossa própria história colonial, permeada de privilégios da branquitude; é porque ainda não fizemos um esforço interdisciplinar e aquilombado para "agir no comum da diferença" (David, 2024, p. 68).

Dessa forma, este trabalho se coloca como um convite a estudantes e profissionais da Psicologia para que ampliem seus referenciais teóricos e ético-políticos, reconhecendo a centralidade dos marcadores sociais na constituição das subjetividades e suas implicações sociais e clínicas. Trata-se de construir uma Psicologia comprometida com transformações psicossociais, menos pautada em adaptações individuais e mais capaz de enfrentar as desigualdades estruturais, contribuindo para que “não mais a diferença tenha sua potência reduzida pelo empobrecimento do binarismo colonial e que possa ser múltipla, diversa, fluida e, sobretudo, sem hierarquias que sustentem as racionalidades da morte” (Núñez, 2022, p. 58).

Referências

ACAPA. **Médico cotista denuncia racismo e homofobia antes de tirar a própria vida**. Acapa, 12 dez. 2025. Disponível em:

<https://acapa.com.br/medico-cotista-denuncia-racismo-homofobia-hospital-recife/>.

Acesso em: 30 jan. 2026.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BARROS, Douglas Rodrigues. **Não tivemos democracia racial, tivemos democracia racista**. Revista Opera, 2019. Disponível em:

<https://revistaopera.operamundi.uol.com.br/2019/09/24/douglas-rodrigues-barros-nao-tivemos-democracia-racial-tivemos-democracia-racista/>. Acesso em: 18 abr. 2026.

BARROS, Douglas Rodrigues. **O que é identitarismo?** São Paulo: Boitempo, 2024.

BRASIL DE FATO. **Médico cotista encontrado morto no Recife alegava sofrer discriminação racial e homofobia no hospital em que trabalhava**. Brasil de Fato, 12 dez. 2025. Disponível em:

<https://www.brasildefato.com.br/2025/12/11/medico-cotista-tem-sonho-interrompido-apos-denunciar-discriminacao-racial-e-homofobia-no-hospital-das-clinicas-no-recife/>.

Acesso em: 30 jan. 2026.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

COLLINS, Patricia Hill. Epistemologia Feminista Negra. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Org.).

Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2023. p. 139-170.

COLLINS, P. H.; BILGE, S. **Interseccionalidade**. São Paulo: Editora Boitempo, 2021.

COLLINS, Patricia Hill. **Bem mais que ideias**: a interseccionalidade como teoria social crítica. São Paulo: Editora Boitempo, 2022.

DAVID, Emiliano de Camargo. **Aquilombamento da Saúde Mental**: cuidado antirracista na atenção psicossocial infantojuvenil. 1 ed. São Paulo: Hucitec, 2023.

DAVID, Emiliano de Camargo. **Saúde Mental e Relações Raciais**: desnorreamento, aquilominação e antimanicolonialidade. 1 ed. São Paulo: Perspectiva, 2024.

DW BRASIL. **Bullying em colégio “top” de SP**: que elite é essa? Deutsche Welle Brasil, 2024. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/bullying-em-col%C3%A9gio-top-de-sp-que-elite-%C3%A9-essa/a-70059041>. Acesso em: 22 jan. 2026.

FAUSTINO, Deivison. **Frantz Fanon e as encruzilhadas**: teoria, política e subjetividade. São Paulo: UBU Editora, 2022.

FAUSTINO, Deivison. **I Simpósio de Psicologia Histórico-Cultural e Relações Raciais**. YouTube, 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/tMEptaeGjV4>. Acesso em: 18 out. 2025.

FAUSTINO, Deivison (Nkosi). Reflexões indigestas sobre a cor da morte: as dimensões de classe e raça da violência contemporânea. In: FEFFERMANN, Marisa; KALCKMANN, Suzana; FAUSTINO, Deivison (Nkosi); OLIVEIRA, Dennis de; CALADO, Maria Glória; BATISTA, Luis Eduardo; CHEREGATTO, Raiani (Org.). **As interfaces do genocídio no Brasil**: raça, gênero e classe. São Paulo: Instituto de Saúde, 2018. p. 141-158.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2025**. São Paulo: FBSP, 2025. 434 p. Disponível em: <https://publicacoes.forumseguranca.org.br/handle/123456789/279>. Acesso em: 21 jan. 2026.

G1 PERNAMBUCO. Cronologia do caso de Alícia Valentina, de 11 anos, que morreu após ser espancada dentro da escola. G1, Pernambuco, 13 set. 2025a. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2025/09/13/veja-cronologia-do-caso-de-alicia-valentina-de-11-anos-que-morreu-apos-ser-espancada-dentro-da-escola.ghtml>. Acesso em: 30 jan. 2026.

G1 PERNAMBUCO. **Caso Alícia Valentina**: Ministério Público recebe da polícia conclusão da investigação da morte de menina espancada em escola. G1, Pernambuco, 26 set. 2025b. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2025/09/26/caso-alicia-valentina-ministerio-publico-recebe-da-policia-conclusao-da-investigacao-da-morte-de-menina-espancada-em-escola.ghtml>. Acesso em: 30 jan. 2026.

G1 PERNAMBUCO. **“Não foi só um soco”, diz mãe de menina que morreu após ser espancada dentro de escola**. G1, Pernambuco, 9 set. 2025c. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2025/09/09/nao-foi-so-um-soco-diz-mae-d>

e-menina-que-morreu-apos-ser-espancada-dentro-de-escola.ghhtml. Acesso em: 30 jan. 2026.

GELEDÉS – INSTITUTO DA MULHER NEGRA. **Bolsistas egressos repudiam fala de assessor do Bandeirantes após morte.** Geledés, 2024. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/bolsistas-egressos-repudiam-fala-de-assessor-do-bandeirantes-apos-morte/>. Acesso em: 22 jan. 2026

GONZAGA, Paula Rita Bacellar. Interseccionalidade: uma contribuição do feminismo negro para a construção de práticas e conhecimentos antirracistas em Psicologia. *In*: CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (Org.). **Psicologia brasileira na luta antirracista**: volume 1. Brasília: CFP, 2022. p. 49-60.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, v. 31, p. 25-49, 2016.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Retrato das desigualdades de gênero e raça 2024.** Brasília: IPEA, 2024a. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/retrato/>. Acesso em: 21 jan. 2026.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Atlas da violência 2024.** Brasília: IPEA, 2024b. Disponível em: <https://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/14031>. Acesso em: 21 jan. 2026.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 50-81.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2023. p. 27-53.

MUNDO NEGRO. **Ação contra pais e Colégio Bandeirantes exclui bullying e cita racismo em caso de suicídio de estudante.** 2024. Disponível em: <https://mundonegro.inf.br/acao-contra-pais-e-colegio-bandeirantes-exclui-bullying-e-cita-a-racismo-em-caso-de-suicidio-de-estudante/>. Acesso em: 22 jan. 2026.

NÚÑEZ, Geni. Efeitos do binarismo colonial na Psicologia: reflexões para uma Psicologia anticolonial. *In*: CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (Org.). **Psicologia brasileira na luta antirracista**: volume 1. Brasília: CFP, 2022. p. 155-182.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO. **Relatório Especial 2023**: 25 anos - Desenvolvimento Humano no Brasil: Construir caminhos, pactuando novos horizontes. Brasília: PNUD, 2024. Disponível em: <https://www.undp.org/pt/brazil/publications/relatorio-especial-2023-25-anos-desenvolvimento-humano-no-brasil>. Acesso em: 21 jan. 2026.

PASSOS, Rachel Gouveia. Saúde mental e Interseccionalidade: o processo formativo em pauta. *In*: ESCOLA DE SAÚDE UFRN. **Ciclo de Debate CPIA/ESUFRN**.

Youtube, 1 jun. 2023. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=hk3ACzs4CSA>. Acesso em: 23 set. 2024.

PASSOS, Rachel Gouveia; MORAES, Andressa da Silva. Entre os sambas, os bambas e a loucura: o discreto protagonismo de D. Ivone Lara na saúde mental. In: DAVID, Emiliano de Camargo *et al.* (Org.). **Racismo, Subjetividade e Saúde Mental: pioneirismo negro**. 1 ed. São Paulo: Hucitec; Porto Alegre: Grupo de Pesquisa Egbé, Projeto Canela Preta, 2021. p. 74-85.

PIAUÍ. **Tragédia antes da aula**: a morte de um aluno bolsista do Colégio Bandeirantes que não estava sofrendo em silêncio. Revista Piauí, São Paulo, 2024a. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/suicidio-aluno-colegio-bandeirantes/>. Acesso em: 22 jan. 2026.

PIAUÍ. **“A saída dele é um fracasso coletivo”**: as motivações de um pai que tirou o filho do Colégio Bandeirantes, de São Paulo, depois de episódios de racismo. Revista Piauí, São Paulo, 2024b. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/a-saida-dele-e-um-fracasso-coletivo/>. Acesso em: 22 jan. 2026.

PIAUÍ. **A busca por respostas e reparações**: os desdobramentos judiciais da morte do aluno de 14 anos do Colégio Bandeirantes, que passou a ser investigada como um caso suspeito de “induzimento ao suicídio”. Revista Piauí, São Paulo, 2024c. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/a-busca-por-respostas-e-reparacoes/>. Acesso em: 22 jan. 2026.

PRESTES, Clélia. Juventudes negras amefricanas: genocídio como regra, saúde como resistência. In: FEFFERMANN, Marisa; KALCKMANN, Suzana; FAUSTINO, Deivison (Nkosi); OLIVEIRA, Dennis de; CALADO, Maria Glória; BATISTA, Luis Eduardo; CHEREGATTO, Raiani (Org.). **As interfaces do genocídio no Brasil**: raça, gênero e classe. São Paulo: Instituto de Saúde, 2018. p. 441-452.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. A Colonialidade do Saber: etnocentrismo e ciências sociais – Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, p. 107-126, 2005.

SOUZA, Karla. **Caso Alícia Valentina**: quando as intersecções que corroem o Brasil atravessam um pequeno corpo negro. Revista Afirmativa, 15 set. 2025. Disponível em: <https://revistaafirmativa.com.br/caso-alicia-valentina-quando-as-interseccoes-que-corroem-o-brasil-atravessam-um-pequeno-corpo-negro/>. Acesso em: 30 jan. 2026.

TERRA. **Família de menina morta ao ser espancada em escola está ‘traumatizada’, diz advogado**. Terra, São Paulo, 03 out. 2025. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/cidades/familia-de-menina-morta-ao-ser-espandada-em-escola-esta-traumatizada-diz-advogado,9e5ef67f1f6fec9238972ce667f6c166rll9chq7.html>. Acesso em: 30 jan. 2026.

Bem viver e contracolonialidade: perspectivas decoloniais frente à crise socioambiental

Francisco Darlildo Souza Lima

Orientadora: Dalva Costa dos Santos

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21137803>

Resumo: A intensificação das crises socioambientais contemporâneas tem evidenciado os limites do modelo civilizatório moderno ocidental, especialmente no que se refere à sua relação com a natureza e à produção de subjetividades. Este artigo, de caráter teórico, tem como objetivo analisar as contribuições das perspectivas contracoloniais e do bem viver como alternativas frente a crise ecológica e civilizatória. A partir de uma abordagem decolonial, fundamentada em autores como Aníbal Quijano, Walter Dignolo e Ailton Krenak, discute-se como a colonialidade estrutura modos de vida, saber e poder que contribuem para o agravamento da crise ambiental. Em contraposição, são analisados os conceitos de contracolonialidade, a partir de Antônio Bispo dos Santos, e de bem viver, presente nas cosmovisões indígenas latino-americanas, como possibilidades de reconfiguração das relações entre humanidade e natureza. Conclui-se que tais perspectivas não constituem soluções universais, mas oferecem referenciais fundamentais para a construção de alternativas ao paradigma hegemônico.

Palavras-chave: Decolonialidade. Bem Viver. Contracolonialidade. Crise Ambiental. Subjetividade.

Introdução

Não é necessário grande especialização para reconhecer que a contemporaneidade é marcada pela intensificação de crises múltiplas ecológicas, sociais e subjetivas cujos efeitos se tornam cada vez mais perceptíveis no cotidiano. No entanto, apesar da crescente visibilidade desses fenômenos, observa-se uma dificuldade significativa em construir respostas efetivas que apontem para transformações estruturais.

Nesse contexto, autores críticos têm destacado que a crise ecológica global atingiu um ponto de inflexão, especialmente no que se refere às mudanças climáticas, configurando um processo acelerado e potencialmente irreversível (Löwy, 2014).

A expansão dessas crises tem produzido impactos não apenas ambientais, mas também subjetivos, evidenciados, por exemplo, no crescimento de quadros associados à

ecoansiedade. Tal fenômeno expressa sentimentos de medo, impotência e incerteza diante do futuro, sendo compreendido como uma resposta psíquica a um cenário de instabilidade socioambiental (Albrecht, 2019). Nesse sentido, a crise não se limita ao plano material, mas atravessa a própria forma como os sujeitos percebem sua inserção no mundo.

A partir de uma perspectiva decolonial, argumenta-se que tais crises não podem ser compreendidas de maneira dissociada da lógica de organização da modernidade/colonialidade. Conforme proposto por Aníbal Quijano (2005), a colonialidade do poder estrutura hierarquias que persistem para além do colonialismo formal, influenciando modos de produção, conhecimento e subjetivação. Nessa mesma direção, Walter Mignolo (2011) aponta que a modernidade ocidental está intrinsecamente vinculada a processos de dominação que produzem exclusões epistêmicas e ontológicas.

Sob essa perspectiva, o sistema capitalista pode ser compreendido como um dos principais vetores de intensificação da crise contemporânea, na medida em que sua lógica expansiva e acumulativa entra em conflito com os limites ecológicos do planeta. Como argumenta Michael Löwy (2014), trata-se de um sistema cuja dinâmica estrutural dificulta a implementação de respostas efetivas à crise ambiental, sobretudo por priorizar a acumulação em detrimento da reprodução da vida.

Além disso, a construção da subjetividade em contextos como o brasileiro é profundamente atravessada por referências eurocêtricas, que se apresentam como universais e desejáveis. Conforme discute Catherine Walsh (2009), a colonialidade opera também no plano do ser e do saber, influenciando processos identitários e contribuindo para o distanciamento em relação a epistemologias locais e ancestrais.

Diante desse cenário, emerge a necessidade de considerar outras matrizes de pensamento que tensionem o paradigma dominante. Nesse sentido, os saberes indígenas e quilombolas têm sido apontados como fundamentais para a construção de alternativas civilizatórias, não como soluções universais, mas como referenciais que ampliam o horizonte de possibilidades.

O conceito de contracolonialidade, desenvolvido por Antônio Bispo dos Santos (2023), propõe uma forma de resistência que se materializa no cotidiano e na relação com o território, enquanto o princípio do bem viver, presente em diferentes cosmovisões indígenas, indica modos de existência baseados na interdependência e no equilíbrio entre os seres (Acosta, 2016).

Nesse contexto, explicita-se o problema de pesquisa: como a colonialidade e o modelo capitalista contribuem para a intensificação da crise socioambiental e para a fragilização da subjetividade contemporânea?

A partir disso, o objetivo geral deste artigo é analisar as contribuições das perspectivas contracoloniais e do bem viver como alternativas teórico-políticas frente à crise socioambiental contemporânea.

Como questão orientadora, busca-se compreender em que medida tais perspectivas podem tensionar as bases epistemológicas e existenciais do modelo hegemônico ocidental.

Metodologia

Este estudo caracteriza-se como um ensaio teórico de abordagem qualitativa, fundamentado em revisão crítica de literatura. A pesquisa articula contribuições de autores do campo decolonial, bem como saberes oriundos de perspectivas indígenas e quilombolas, buscando promover um diálogo entre diferentes matrizes epistemológicas. A escolha por esse tipo de abordagem justifica-se pela natureza do problema investigado, que demanda uma análise conceitual e interpretativa das relações entre colonialidade, crise socioambiental e alternativas civilizatórias.

Colonialidade, capitalismo e crise socioambiental

A crise socioambiental contemporânea pode ser compreendida como expressão de um modelo civilizatório fundado na exploração intensiva da natureza. Nesse sentido, a noção de colonialidade do poder, desenvolvida por Aníbal Quijano (2005), permite compreender como estruturas de dominação persistem para além do colonialismo formal, organizando relações econômicas, sociais e epistemológicas.

A partir da chegada e da instalação dos europeus nas Américas, dá-se início à mundialização do padrão de poder capitalista. Nesse contexto, foi criado o conceito de raça com base em distinções fenotípicas, como a cor da pele, dos cabelos e dos olhos. As populações racializadas passaram a ser vistas como inferiores e atrasadas, em contraposição ao ideal europeu associado à superioridade da raça branca.

Esse processo de racialização, que deu origem a novas relações de poder, foi fundamental para a dominação europeia e para a construção de subjetividades que,

consequentemente, reproduziam o padrão de poder capitalista eurocentrado (Quijano, 2009).

No caso brasileiro, observa-se que o país sofre diferentes formas de violência desde sua constituição a partir da invasão europeia, mantendo ainda hoje atributos coloniais. A colonização implica uma violência contínua, sistemática e estrutural. Nossa história evidencia tentativas de imposição cultural voltadas à internalização dos valores e das formas de compreender o mundo próprias do colonizador. No contexto contemporâneo, marcado pela influência europeia e estadunidense, muitas cidades brasileiras ainda se organizam tomando como referência modelos urbanos europeus (Boff, 2004).

O colonialismo introjetou na sociedade a ideia de separação entre ser humano e natureza, legitimando a compreensão de que a humanidade detém o direito de utilizar os recursos naturais de maneira indiscriminada. Os seres vivos passam a ser organizados hierarquicamente, inferiorizando determinadas espécies e privilegiando outras, o que produz desequilíbrios ecológicos (Milanez, 2020).

É difícil pensar em um futuro biocêntrico em um mundo marcado por dinâmicas de dominação euro-estadunidenses, nas quais as relações sociais se tornam cada vez mais autoritárias e predatórias.

O sofrimento produzido pela colonialidade tende a ser naturalizado pela lógica capitalista, na qual a vida de seres humanos, animais e vegetais é frequentemente sacrificada para manutenção de padrões de consumo restritos (Marladet, 2020).

De acordo com Walter Mignolo (2011), a modernidade está intrinsecamente associada à colonialidade, sendo responsável por produzir hierarquias que deslegitimam outras formas de conhecimento. Nesse contexto, o capitalismo emerge como um sistema que intensifica tais dinâmicas, especialmente por sua lógica expansiva e acumulativa.

O domínio do sistema econômico que estrutura a vida social está profundamente entranhado na sociedade. Ainda que ações locais de resistência sejam importantes, elas permanecem limitadas diante da estrutura macro que organiza as relações sociais.

Desde seu surgimento, o capitalismo mantém seu processo de expansão e domínio, dificultando rupturas profundas com suas formas de poder (Fernandes, 2020).

Nos países latino-americanos ricos em recursos naturais, o capitalismo atua principalmente por meio do extrativismo, retirando desses territórios grandes quantidades de riquezas para atender às demandas do mercado global. Esse processo gera diversos prejuízos socioambientais, reforça a dependência econômica e dificulta o

desenvolvimento das indústrias locais. O poder público, o setor privado e as universidades frequentemente consideram o extrativismo fundamental para a economia. Como consequência, não ocorre uma redução da degradação ambiental; ao contrário, observa-se o enfraquecimento das políticas de preservação ecológica, agravando a crise ambiental (Gudynas, 2020).

Essa dinâmica se mantém independentemente do alinhamento político dos governos latino-americanos, que frequentemente justificam a hiperexploração dos recursos naturais como uma estratégia necessária para o financiamento de políticas públicas voltadas à justiça social. Nesse contexto, caracteriza-se o neoextrativismo. Esse modelo apresentou maior crescimento ao longo do século XXI, especialmente durante governos progressistas da região, nos quais o Estado assumiu um papel relevante na promoção do desenvolvimento de países historicamente inseridos em relações de exploração (Svampa, 2019; Gudynas, 2020).

Embora uma das principais justificativas do neoextrativismo seja o combate à desigualdade social, sua lógica permanece fundamentada em uma ética antropocêntrica, sustentada pelo discurso do progresso econômico e marcada pela continuidade de significativos impactos ambientais.

Segundo Michael Löwy (2014), a crise ecológica atual evidencia os limites desse modelo, uma vez que sua estrutura dificulta a implementação de soluções que priorizem a sustentabilidade da vida.

Contracolonialidade como prática de resistência

O conceito de contracolonialidade, elaborado por Antônio Bispo dos Santos (2023), propõe uma forma de resistência que se materializa no cotidiano e na relação com o território. Trata-se de uma prática que não se limita à crítica ao colonialismo, mas que se afirma como modo de existência alternativo.

A contracolonialidade implica uma recusa ativa aos processos de dominação, ao mesmo tempo em que fortalece modos de vida baseados na coletividade, na oralidade e na relação integrada com a natureza.

Segundo Santos (2023), deixando evidente que, dentro da perspectiva contracolonial (Nego Bispo), apresentava que a colonização deve ser compreendida como um processo etnocêntrico de invasão, expropriação e substituição cultural.

A contracolonialidade aproxima-se da pedagogia libertadora proposta por Paulo Freire (2016), uma vez que ambas convergem na crítica às estruturas de dominação e na busca pela emancipação coletiva.

Os invasores, ao desconsiderarem as expressões e potencialidades de um povo, introjetam na sociedade invadida sua cultura, estabelecendo sua cosmovisão como verdadeira e única possível, fragilizando formas de criação e expansão dos sujeitos submetidos a uma educação propositalmente dominante e alienante.

O processo de dominação ocorre, segundo Santos (2023), em consequência da cosmovisão, entendida como a repulsa a uma espiritualidade holística que concebe a natureza como uma entidade viva e sagrada, reconhecendo diferentes expressões do divino. Para o autor, a cosmovisão não possui cura, mas pode ser combatida por meio do fortalecimento de uma "imunidade" associada ao politeísmo. Diferentemente de outras concepções religiosas, o politeísmo não se difundiu historicamente como instrumento de dominação europeia.

Em qualquer relação em que o diálogo não acontece, a dominação prevalece. A dominação cultural não propõe dialogicidade, pois sua matriz é antidialógica, impossibilitando a reflexão sobre a realidade e a sistematização coletiva de novos saberes.

A oralidade, nesse contexto, constitui-se como encontro de troca mediado pela presença e pelo diálogo. Ela não desaparece; é simultaneamente ancestral e atual, pois constitui corporeidade e sabedoria vivencial. Como afirma Santos (2023), “mesmo que queimem a escritura, não queimaram a oralidade”.

Uma realidade só pode ser transformada a partir do momento em que se reconhece a possibilidade de mudança. Essa transformação ocorre mediada por um saber orgânico, que emerge das relações dos povos com seus territórios.

Bem viver e cosmovisões indígenas

O bem viver é plural e vivencial, não se restringindo aos muros das instituições, aos estudos acadêmicos ou às páginas dos livros. Essa experiência varia em sintonia com a época, com a cultura e com os corpos-territórios que vivem em paz com a vida. As fontes dessas experiências são ancestrais, encontradas em diversos territórios, e se opõem ao atual estilo de vida fortemente desvinculado da natureza, a partir de um olhar biocêntrico voltado para o presente e o futuro.

No contexto brasileiro, autores como Ailton Krenak (2020) e Davi Kopenawa (2015) enfatizam a importância de reconhecer a interdependência entre todos os seres, sugerindo uma reconfiguração ética das relações entre humanidade e natureza. O conceito de bem viver, presente em diferentes povos indígenas da América Latina, como o equatoriano quéchua e boliviano aymara, propõe uma compreensão ampliada da existência, baseada na harmonia entre seres humanos e natureza (Acosta, 2016).

Ainda nesse contexto, Krenak (2020) e Kopenawa (2015) reforçam a importância de reconhecer a interdependência entre todos os seres, propondo uma relação ética com a Terra.

Os povos originários de Abya Yala, antes do processo devastador de colonização, cultivavam de forma consistente o elo com a natureza, respeitando também as relações familiares e comunitárias, além de compartilharem o que era produzido a partir de interesses coletivos.

Os territórios indígenas são compreendidos como espaços de resistência frente a devastação ambiental causada pela exploração capitalista. Essas terras são frequentemente reconhecidas como uma das últimas barreiras que impedem a destruição total do meio ambiente, uma vez que os modos de vida ancestrais contribuem para a preservação das florestas (Pataxó, 2020).

Na concepção de vida dos povos originários, não se observa uma perspectiva economicista da terra, pois cada ser provém do grande ventre da Mãe-Terra. Essa visão diverge profundamente do pensamento neoliberal, que busca transformar em mercado tudo aquilo que possa ser explorado economicamente (Peréz, 2011).

As ideias de bem viver reúnem uma diversidade de questões e práticas como alternativas ao modelo de desenvolvimento convencional (Gudynas, 2016). Não existe apenas uma definição ou prática do bem viver, pois a própria diversidade de conhecimentos rompe com a posição prevalecente no Ocidente, segundo a qual os seres humanos são iguais entre si e superiores à natureza. Nessa perspectiva, a natureza é utilizada como fonte de exploração, enquanto os seres humanos se percebem como a única espécie sujeita a direitos.

A vida só se desenvolve plenamente quando a natureza é respeitada. A perspectiva capitalista de exploração tende a compreender os recursos naturais como matéria-prima para diferentes mercados, promovendo a degradação de ecossistemas na busca por lucro (Hernández, 2011).



A cosmovisão indígena rompe com a dicotomia entre humano e natureza, compreendendo a vida como uma grande teia de relações.

Confluências entre contracolonialidade e bem viver

A articulação entre contracolonialidade e bem viver permite identificar convergências importantes, especialmente no que se refere à valorização da vida, da coletividade e da relação com o território. Ambas as perspectivas desafiam a lógica individualista e acumulativa do capitalismo, propondo formas de existência baseadas na interdependência.

Essas abordagens também contribuem para a construção de subjetividades menos centradas no consumo, abrindo espaço para outras formas de relação com o mundo.

O entendimento de que a terra nos pertence não faz sentido para os povos ameríndios; ao contrário, são os seres humanos que pertencem à terra. Nessa perspectiva, nasce-se dela, vive-se nela e, após a morte, retorna-se a ela, como filhos permanentemente conectados à “grande mãe” e aos demais seres. A relação estabelecida é de respeito e reciprocidade, de modo que não se concebe a terra como mercadoria (Hernández, 2011).

A ancestralidade constitui uma fonte fundamental para as práticas contracoloniais e para o bem viver, não como nostalgia, mas como atualização de saberes para o presente e o futuro.

Segundo Santos (2023), os povos quilombolas, por meio da oralidade e da circularidade, mantêm viva a trajetória dos ancestrais, operando uma lógica do “começo, meio e começo”, que expressa continuidade e renovação dos saberes.

Considerações finais

A análise desenvolvida neste artigo buscou evidenciar como as perspectivas contracoloniais e do bem viver contribuem para a reflexão sobre a crise socioambiental contemporânea. Ao dialogar com autores do campo decolonial e com saberes ancestrais, foi possível identificar limites do modelo civilizatório vigente e apontar alternativas possíveis.

Destaca-se que tais perspectivas não devem ser compreendidas como soluções universais, mas como referenciais fundamentais para a construção de novos horizontes civilizatórios.

É preciso aprofundarmos cada vez mais os diálogos sobre essas temáticas e pessoas, pois estamos presenciando uma crise do capitalismo que afeta o mundo inteiro, especialmente os países do Sul Global.

Nesse contexto, enquanto sul-americanos, é fundamental estudarmos as contribuições de pessoas que contribuem diretamente para a construção do conhecimento a partir das vivências latino-americanas.

Conclui-se que contracolonialidade e bem viver tensionam o paradigma hegemônico ao propor formas de existência baseadas na interdependência, na coletividade e no respeito aos ciclos da vida.

Referências

ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Elefante, 2016.

ALBRECHT, Glenn. *Earth emotions: new words for a new world*. Ithaca: Cornell University Press, 2019.

BOFF, Leonardo. *A voz do arco-íris*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

CANDAU, V. M. *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

COSTA, Suzane Lima; XUCURU-KARIRI, Rafael (org.). *Cartas para o bem viver*. Salvador: Boto-cor-de-rosa Livros Arte e Café; paraLeLo13S, 2020.

FERNANDES, Sabrina. *Se quiser mudar o mundo: um guia político para quem se importa*. São Paulo: Planeta, 2020.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 62. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

GUDYNAS, Eduardo. *Direitos da natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais*. Tradução de Igor Ojeda. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MARLADET, Fabíola (org.). *Tempo fechado: colapso ecológico e capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2020.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora; PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília, DF: INCTI, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SUSIN, Luiz Carlos; SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos (org.). *Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011.

SVAMPA, Maristella. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Guadalajara: CALAS, 2019.

Suas em travessia: colonialidade, cuidado e resistência na construção de práticas decoloniais na política de assistência social

Monaliza Cirino de Oliveira

Orientador: Mailson dos Santos Pereira

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21137880>

Um convite à travessia

A quem chega a esta leitura, deixo desde já um convite: que estas páginas sejam percorridas menos como quem busca respostas prontas e mais como quem se dispõe a caminhar junto. Este trabalho nasce do desejo de partilhar inquietações, aprendizados e perguntas construídas ao longo de uma trajetória profissional e formativa comprometida com a defesa dos direitos, da justiça social e da vida.

Elaborado como parte da Especialização em Psicologia da Descolonização, o texto assume a forma de cartas como uma escolha metodológica, política e ética, buscando aproximar reflexão acadêmica e experiência vivida, teoria e cotidiano. Inspirada em obras como *Psicologia e Comunidade: Cartas de Amor à Vida do Caburái ao Chuí* (Lima; França, 2023) e *Cartas à Assistência Social* (Battistelli; Cruz, 2019), a escrita aposta na carta como linguagem capaz de produzir reflexão crítica sem abrir mão do afeto, da escuta e do compromisso político.

Este texto configura-se como um ensaio teórico-reflexivo de caráter epistolar, atravessado por experiências formativas e profissionais construídas no âmbito da atuação no SUAS. Não se trata de um relato sistemático de experiência, mas de uma reflexão situada, que articula referências da Psicologia da Descolonização com cenas e inquietações produzidas no cotidiano da política pública.

As cartas aqui reunidas dialogam com minha trajetória como psicóloga social e trabalhadora do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), atuando nos espaços de participação e controle social, bem como na gestão estadual, especialmente na área de Gestão do Trabalho e Educação Permanente. Foi nesse percurso que as contribuições da Psicologia da Descolonização passaram a oferecer novas lentes para compreender a



política pública, seus sujeitos e suas práticas. As reflexões de autoras e autores como Aníbal Quijano, Frantz Fanon, María Lugones, Paulo Freire, Nego Bispo e Sueli Carneiro ajudam a compreender como a colonialidade continua atravessando modos de pensar, cuidar e produzir políticas públicas, campo onde a garantia de direitos convive com desigualdades estruturais, racismo, violências e exclusão social.

Este ensaio epistolar tem como objetivo refletir sobre os desafios e as possibilidades de construção de práticas decoloniais no Sistema Único de Assistência Social (SUAS), problematizando de que modo a colonialidade atravessa a proteção social e interrogando quais caminhos podem ser construídos, especialmente a partir da Gestão do Trabalho e da Educação Permanente, para fortalecer práticas comprometidas com a dignidade humana, a democracia e a garantia de direitos. A inquietação que sustenta esta travessia é simples e, ao mesmo tempo, profunda: Como descolonizar nossas formas de cuidar, formar e produzir política pública, colocando a técnica e a responsabilidade ético-política a serviço da dignidade humana, do reconhecimento das diferenças e da garantia de direitos?

Que estas páginas possam provocar reflexões, fortalecer perguntas e ampliar possibilidades de olhar para o trabalho socioassistencial. Afinal, uma das maiores potências da descolonização está justamente na disposição de seguir aprendendo, desaprendendo e reconstruindo caminhos coletivamente. Vamos comigo nessa travessia?

Primeira carta às trabalhadoras e aos trabalhadores do suas: o suas entre a conquista democrática e as disputas da proteção social

Antes de falar sobre os desafios do presente, gostaria de convidá-las a olhar para trás. Não por nostalgia, mas porque compreender a história da Assistência Social brasileira é fundamental para entendermos as disputas que ainda atravessam nosso trabalho e os sentidos da política pública que construímos cotidianamente.

Em meio às demandas e urgências do cotidiano, nem sempre lembramos que o SUAS é uma conquista histórica. Resultado das lutas pela redemocratização do país, ele representa a ruptura com uma tradição assistencialista marcada pela filantropia, pela moralização da pobreza e pela lógica do favor. A partir da Constituição Federal de 1988 e dos marcos normativos que a sucederam, a Assistência Social passou a ser

reconhecida como direito de cidadania e dever do Estado, estruturando-se sob princípios democráticos, universais e participativos.

Por convivemos diariamente com o SUAS, nem sempre percebemos a dimensão dessa conquista. Trata-se de uma das maiores experiências de proteção social já construídas no país, responsável por garantir acesso a direitos, fortalecer vínculos familiares e comunitários, prevenir situações de violência e desproteção e assegurar respostas públicas para milhões de brasileiros e brasileiras historicamente excluídos dos processos de cidadania.

Mas toda conquista democrática permanece em disputa. O SUAS foi construído em uma sociedade profundamente desigual e continua operando em um contexto marcado por tensões políticas, econômicas e ideológicas. Isso significa que os princípios que orientam a política pública nem sempre encontram correspondência nas condições concretas de sua implementação. Embora afirmemos a Assistência Social como direito, convivemos com processos recorrentes de subfinanciamento, fragilização institucional e insuficiência orçamentária que colocam em risco a capacidade do Estado de garantir proteção social de forma continuada e universal.

Essa realidade nos convida a uma reflexão importante. A precarização da Assistência Social não pode ser compreendida apenas como um problema administrativo ou fiscal. Ela também revela os lugares historicamente atribuídos aos sujeitos que constituem seu público prioritário.

Nesse sentido, não parece coincidência que uma política destinada justamente à proteção dessas populações enfrente, de forma recorrente, questionamentos sobre sua legitimidade, sua relevância e sua necessidade. A precarização da política pública muitas vezes dialoga com a precarização social daqueles a quem ela se destina. Quando a pobreza é moralizada, quando as desigualdades são individualizadas e quando os direitos sociais são apresentados como privilégios indevidos, não apenas os usuários da política são criminalizados. A própria Assistência Social passa a ser alvo de discursos que a desqualificam, reduzindo-a a gasto excessivo, dependência ou assistencialismo.

Em uma atividade com gestoras e trabalhadoras do SUAS, uma delas perguntou, quase em tom de desabafo: "Como explicar para a população a importância do SUAS quando tantas pessoas ainda acreditam que assistência é favor?" A pergunta não era apenas técnica. Ela revelava o quanto a defesa cotidiana da política pública também exige disputar narrativas sobre pobreza, cidadania e responsabilidade do Estado.

Naquele instante, tornou-se evidente que sustentar o SUAS é, igualmente, sustentar a ideia de que direitos não dependem de merecimento.

Essa associação merece nossa atenção. Afinal, a criminalização da pobreza frequentemente caminha ao lado da criminalização da proteção social. Benefícios, serviços e programas passam a ser vistos com suspeita, enquanto as estruturas que produzem desigualdade permanecem pouco questionadas. Em vez de interrogar as condições históricas que geram vulnerabilidades, desloca-se a responsabilidade para indivíduos e famílias que lutam diariamente para garantir sua sobrevivência.

As contribuições de Aníbal Quijano (2005) ajudam-nos a compreender esse fenômeno ao demonstrar que a colonialidade não se encerra com o fim da colonização formal. Ela permanece organizando hierarquias sociais, produzindo classificações sobre quais vidas merecem proteção, quais conhecimentos possuem legitimidade e quais grupos ocupam posições de maior ou menor reconhecimento social. Essa lógica atravessa instituições, políticas públicas e práticas profissionais, muitas vezes de forma silenciosa.

A história do SUAS é também a história de inúmeras experiências democráticas construídas por usuários, trabalhadores, gestores, conselheiros e movimentos sociais. É uma história feita de conferências, conselhos, fóruns, pactuações e espaços de participação que afirmam a democracia como princípio organizador da política pública. Reside aí uma de suas maiores potências: a capacidade de permanecer aberta ao diálogo, à crítica e à transformação.

Ao revisitarmos nossa história, lembremos que o SUAS não é apenas uma política pública. Ele é também uma escolha coletiva sobre o tipo de sociedade que desejamos construir. E, justamente por isso, seguirá sendo um campo permanente de disputas. Cabe a nós decidir, cotidianamente, quais princípios orientarão nossa atuação e de que lado dessas disputas escolheremos estar.

Segunda carta às trabalhadoras e aos trabalhadores do suas: as marcas da colonialidade e a urgência de descolonizar nossas práticas

Há perguntas que raramente aparecem nos formulários, nos prontuários, nos relatórios ou nos sistemas de informação que organizam nosso cotidiano de trabalho. No entanto, são justamente elas as perguntas mais importantes. Entre elas, uma merece

nossa atenção: de onde vêm as lentes através das quais aprendemos a olhar para os sujeitos, as famílias e os territórios com os quais trabalhamos?

A rotina dos serviços socioassistenciais costuma nos convocar a responder rapidamente às urgências que chegam todos os dias. São situações de violações de direitos, violência, insegurança de renda, discriminação e desproteção social que exigem respostas institucionais concretas. Nesse contexto, nem sempre encontramos tempo para refletir sobre os referenciais que orientam nossas análises e sobre as concepções de sujeito, família e cidadania que atravessam nossas práticas.

Entretanto, aquilo que fazemos não nasce apenas da experiência profissional ou das normativas da política pública. Nossa atuação também é resultado de processos históricos, sociais e culturais que moldaram nossa forma de compreender o mundo. É justamente nesse ponto que a reflexão decolonial se torna necessária. Ela nos convida a reconhecer que os efeitos do colonialismo não se limitaram à exploração econômica e à ocupação dos territórios. Produziram também formas de pensar, sentir e conhecer que continuam organizando a sociedade contemporânea.

Ao refletir sobre os efeitos da colonização, Frantz Fanon (2008) nos ajuda a compreender que a violência colonial atua não apenas na dominação material, mas também na produção das subjetividades. Ela define quais vidas são reconhecidas como plenamente humanas, quais conhecimentos são considerados legítimos e quais sujeitos permanecem ocupando lugares de inferiorização, suspeita ou tutela. A colonialidade, portanto, não habita apenas as instituições; ela atravessa os olhares, os discursos e as interpretações que construímos sobre a realidade social.

Essa reflexão possui profundas implicações para o trabalho desenvolvido no SUAS. Afinal, a política de Assistência Social atua justamente junto às populações que mais intensamente vivenciam os efeitos históricos das desigualdades produzidas pela colonização, pela escravização e pela concentração de riqueza. Mulheres negras, famílias empobrecidas, populações periféricas, povos indígenas, comunidades quilombolas, pessoas em situação de rua e tantos outros grupos historicamente excluídos compõem uma parcela significativa dos sujeitos que chegam aos serviços socioassistenciais.

As contribuições de María Lugones (2020) ampliam essa reflexão ao evidenciar que a colonialidade também opera através do gênero, produzindo hierarquias que articulam raça, sexualidade e divisão sexual do trabalho. Ao questionar modelos universais de família e feminilidade, a autora nos ajuda a compreender como

determinadas formas de cuidado são naturalizadas, enquanto outras experiências familiares são deslegitimadas ou invisibilizadas pelas instituições. Reconhecer essa dimensão é fundamental para que o trabalho social com famílias não reproduza expectativas normativas incompatíveis com a diversidade das experiências concretas vividas nos territórios.

Durante minha formação acadêmica, poucas vezes encontrei autoras negras, indígenas ou latino-americanas nos programas das disciplinas. Aprendíamos teorias sofisticadas sobre sofrimento, desenvolvimento e intervenção, mas raramente éramos convidadas a refletir sobre os efeitos do racismo, da colonialidade e das desigualdades brasileiras na produção do sofrimento social. Talvez a descolonização comece também pela pergunta: quem fomos autorizadas a ler?

Cabe, então, dirigir nosso olhar para outra questão: como nós, trabalhadoras e trabalhadores do SUAS, fomos formadas e formados para compreender essas realidades?

Essa pergunta é especialmente importante porque a colonialidade também atravessa os processos de formação profissional. Muitas de nós chegamos à política pública após percursos acadêmicos marcados por referenciais predominantemente eurocêtricos, construídos a partir de experiências históricas e culturais muito diferentes daquelas vividas pela maior parte da população brasileira. Frequentemente, estudamos teorias que pouco dialogavam com os saberes produzidos nos territórios populares, nos movimentos sociais, nas comunidades tradicionais e nas experiências coletivas de resistência.

Em muitos casos, aprendemos mais sobre déficits do que sobre potências, mais sobre adaptação do que sobre emancipação. Fomos treinados para identificar riscos e vulnerabilidades, mas nem sempre para reconhecer os saberes, as estratégias de sobrevivência e as formas de organização construídas pelos sujeitos e comunidades com os quais trabalhamos.

Persistem, ainda, desigualdades importantes no acesso à formação, e uma parcela significativa das trabalhadoras e dos trabalhadores da Assistência Social atua sem acesso regular a processos formativos voltados às especificidades do trabalho socioassistencial. Essa realidade evidencia que a luta pela descolonização do SUAS também passa pela democratização do conhecimento e pela valorização da educação permanente como estratégia de fortalecimento da política pública.

Em uma roda formativa, ao discutirmos estratégias de acompanhamento familiar, uma trabalhadora compartilhou que aprendera com mulheres mais velhas de sua comunidade modos de acolher o sofrimento que não apareciam nos manuais nem nos referenciais acadêmicos. Durante alguns segundos, instalou-se um silêncio desconcertante. Quantos conhecimentos produzidos nos territórios permanecem ausentes dos processos formais de formação? Quantos deles deixamos de reconhecer porque fomos ensinadas a atribuir legitimidade apenas ao saber institucionalizado?

Nesse sentido, as contribuições de Paulo Freire (2022) permanecem fundamentais. Sua defesa do diálogo como princípio pedagógico nos ajuda a compreender que ninguém forma ninguém sozinho. O conhecimento se constrói no encontro e na problematização compartilhada da realidade. Essa compreensão aproxima-se daquilo que Boaventura de Sousa Santos (2010) denomina *ecologia de saberes*: o reconhecimento de que existem múltiplas formas legítimas de produzir conhecimento e que nenhuma delas deve reivindicar para si o monopólio da verdade.

É nas contribuições de autoras e autores comprometidos com a produção de saberes desde o Sul Global que encontramos algumas das provocações mais importantes para o SUAS contemporâneo. Sueli Carneiro (2023) nos ensina que o racismo não opera apenas como mecanismo de exclusão material; ele produz *epistemicídios*, silenciando conhecimentos, experiências e perspectivas produzidas por populações historicamente subalternizadas. Quando determinados saberes são sistematicamente desconsiderados pelas instituições, estamos diante de uma violência política e epistemológica.

Nessa mesma direção, Lélia Gonzalez (2020) demonstra que a realidade latino-americana não pode ser compreendida exclusivamente a partir das categorias produzidas pelo pensamento europeu. Sua noção de *amefricanidade* evidencia a centralidade das experiências negras e indígenas na constituição de nossas formas de existir, resistir e produzir conhecimento. Para o SUAS, essa reflexão convida ao reconhecimento dos saberes que emergem dos territórios, das comunidades e das experiências coletivas frequentemente invisibilizadas pelas instituições.

Essas reflexões tornam-se particularmente relevantes quando pensamos o trabalho social com famílias. Durante muito tempo, políticas e práticas institucionais foram orientadas por modelos universalizantes de família, cuidado e convivência que pouco dialogavam com a diversidade presente na sociedade brasileira. Descolonizar o trabalho social implica reconhecer que não existe uma única forma legítima de organizar a vida e que as famílias não podem ser reduzidas às vulnerabilidades que as

atravessam. Elas são também espaços de afeto, solidariedade, resistência e produção de saberes.

Nesse sentido, a descolonização da proteção social exige um deslocamento importante em nosso olhar profissional, capaz de enxergar para além das vulnerabilidades e reconhecer também as potências presentes nos sujeitos, famílias e territórios. Um dos maiores desafios colocados diante de nós é justamente construir práticas capazes de proteger sem tutelar, acompanhar sem controlar e cuidar sem colonizar. Trata-se de uma tarefa complexa, mas necessária, sobretudo porque, por vezes, a descolonização é equivocadamente compreendida como rejeição à técnica ou à institucionalidade. No contexto do SUAS, ela implica justamente o contrário: fortalecer a responsabilidade ético-política do trabalho socioassistencial e colocar os conhecimentos técnicos a serviço da garantia de direitos, do reconhecimento das diferenças e da construção de práticas mais democráticas, dialógicas e emancipatórias de proteção social.

Terceira carta às trabalhadoras e aos trabalhadores do suas: a psicologia da descolonização e os desafios do cuidado

Escrevo esta carta a partir de uma inquietação que acompanha o cotidiano de quem constrói a política de Assistência Social: como transformar os princípios que defendemos em práticas concretas de cuidado, reconhecimento e garantia de direitos?

Ao longo desta travessia, refletimos sobre a história do SUAS e sobre as marcas da colonialidade que atravessam nossa sociedade, nossas instituições e nossos modos de compreender a realidade. Mas a pergunta que agora se apresenta é outra: o que fazemos com essa compreensão diante das demandas concretas do trabalho cotidiano?

A Psicologia da Descolonização oferece uma pista importante ao afirmar que a transformação social não acontece apenas pela denúncia das estruturas de opressão. Ela exige a construção cotidiana de outras formas de relação, conhecimento e cuidado. Descolonizar, nesse sentido, não é apenas identificar a colonialidade, mas produzir práticas que ampliem reconhecimento, participação e dignidade.

Paulo Freire (2022) nos lembra que toda prática educativa é também uma prática política. Sua defesa do diálogo oferece importantes contribuições para o trabalho socioassistencial. Afinal, proteger não é apenas ofertar serviços ou benefícios, mas construir relações capazes de reconhecer sujeitos como participantes ativos de sua

própria história. Quando a escuta se transforma em diálogo, abre-se a possibilidade de construção compartilhada de sentidos e caminhos.

Essa compreensão nos ajuda a perceber que a descolonização não acontece apenas nos espaços acadêmicos. Ela se constrói nos encontros cotidianos que dão vida à política pública: na acolhida, na visita domiciliar, nos grupos, nas reuniões de equipe e em tantas outras situações que compõem o trabalho socioassistencial. É nesses espaços que decidimos, diariamente, se reproduziremos relações hierárquicas ou se construiremos práticas comprometidas com o reconhecimento da humanidade dos sujeitos que chegam aos serviços.

Nessa direção, Martín-Baró (2017) afirma que a Psicologia deve comprometer-se com a realidade concreta dos povos latino-americanos. Para o autor, o sofrimento não pode ser compreendido de forma dissociada das condições históricas e sociais que o produzem. Essa perspectiva aproxima-se profundamente dos desafios do SUAS, ao nos lembrar que as demandas atendidas pelos serviços expressam processos coletivos de desigualdade, exclusão e negação de direitos.

Ao refletir sobre os conhecimentos produzidos nos territórios, Nego Bispo (2015) nos convida a reconhecer formas contra-coloniais de produzir vida. Seus escritos evidenciam que comunidades negras, indígenas, quilombolas e outros grupos historicamente marginalizados construíram estratégias próprias de cuidado, proteção e convivência. Reconhecer esses saberes não significa abandonar a técnica ou a institucionalidade da política pública, mas compreender que a produção do conhecimento também acontece nos territórios e nas experiências coletivas.

Essa perspectiva possui implicações importantes para os processos de supervisão técnica e educação permanente. Como afirma Catherine Walsh (2013), as pedagogias decoloniais constituem processos coletivos de aprendizagem comprometidos com outras formas de existir, conhecer e transformar a realidade. Sob essa ótica, a supervisão técnica deixa de ser apenas um instrumento metodológico e passa a ser um espaço de reflexão crítica, fortalecimento das equipes e produção compartilhada de conhecimento.

Recordo-me de uma atividade de educação permanente realizada com trabalhadoras recém-ingressas no SUAS. Ao discutirmos uma situação envolvendo o acompanhamento de uma família em situação de extrema vulnerabilidade, emergiu uma inquietação compartilhada: como registrar riscos e construir estratégias de proteção sem reduzir sujeitos às violações que os atravessam? A riqueza daquele encontro esteve justamente na possibilidade de reconhecer que a técnica, quando atravessada pelo

diálogo e pela escuta, pode deixar de operar como instrumento de tutela para constituir-se como prática ética de cuidado e garantia de direitos.

São justamente nesses espaços que a descolonização encontra uma de suas expressões mais concretas no SUAS. Quando trabalhadoras e trabalhadores podem refletir sobre seu fazer, compartilhar experiências e problematizar desafios coletivamente, ampliam-se as possibilidades de construção de práticas mais éticas, democráticas e comprometidas com a garantia de direitos.

Sob uma perspectiva decolonial, a Educação Permanente no SUAS pode ser compreendida não apenas como estratégia de qualificação técnica, mas como dispositivo político de democratização do conhecimento. Isso implica reconhecer trabalhadoras e trabalhadores como sujeitos produtores de saber, capazes de problematizar práticas instituídas, disputar sentidos sobre proteção social e construir respostas mais sensíveis às singularidades dos territórios. Descolonizar a formação significa deslocar a centralidade exclusiva dos conhecimentos legitimados pelas instituições e criar condições para o encontro entre saberes acadêmicos, profissionais e comunitários.

Por fim, a Psicologia da Descolonização nos convida a reconhecer que a história dos grupos submetidos às diferentes formas de violência é também uma história de resistência, criação e reexistência. Como nos ensinam Walsh (2013) e Nego Bispo (2015), a vida insiste em florescer mesmo em contextos marcados pela exclusão. Nos territórios acompanhados pelo SUAS encontramos diariamente experiências de solidariedade, apoio mútuo e cuidado coletivo que desafiam narrativas centradas apenas na falta e na carência.

Uma das maiores lições que os territórios nos oferecem é que, onde muitos enxergam apenas vulnerabilidades, florescem também saberes, vínculos, memórias e potências. Reconhecê-los não significa negar as desigualdades que atravessam a vida de tantas famílias e comunidades, mas recusar que elas sejam a única narrativa possível. É nessa compreensão que seguimos em travessia, construindo, no cotidiano, uma política pública comprometida com o cuidado, o reconhecimento das diferenças e a defesa intransigente da dignidade humana.

Considerações de travessia

Ao concluir este trabalho, não pretendo encerrar uma discussão nem oferecer respostas definitivas para os desafios que atravessam o Sistema Único de Assistência Social. O que aqui se encerra é apenas uma etapa desta travessia, pois a perspectiva decolonial nos ensina que o conhecimento não se organiza como chegada, mas como movimento permanente de reflexão, encontro e transformação.

Ao longo destas cartas, revisitamos o SUAS como conquista democrática, fruto das lutas coletivas pela afirmação da proteção social como direito e da responsabilidade do Estado diante das desigualdades que marcam a sociedade brasileira. Reconhecemos, entretanto, que essa conquista permanece em disputa, atravessada por processos de precarização, subfinanciamento e por narrativas que insistem em moralizar a pobreza e deslegitimar os direitos sociais.

Também buscamos compreender que a colonialidade não habita apenas a história que herdamos, mas continua operando nos modos de produzir conhecimento, interpretar a realidade e organizar práticas institucionais. Ao atravessar a proteção social, ela pode transformar diferenças em hierarquias, silenciar saberes e restringir os sujeitos às vulnerabilidades que os atingem. Descolonizar, nesse sentido, implica deslocar o olhar: interrogar as lentes com as quais aprendemos a trabalhar e reconhecer que, nos territórios, coexistem violações e potências, ausências e invenções, sofrimento e resistência.

Por fim, esta travessia permitiu reafirmar que a transformação das práticas cotidianas constitui uma das tarefas mais desafiadoras — e mais necessárias — para quem constrói o SUAS. A Psicologia da Descolonização nos convida a compreender que o cuidado não se reduz à oferta de procedimentos, benefícios ou encaminhamentos. Ele se materializa na qualidade dos encontros, na capacidade de escutar sem tutelar, de proteger sem controlar e de construir respostas comprometidas com a dignidade humana. É também nesse horizonte que a Educação Permanente pode assumir seu caráter político, tornando-se espaço de produção compartilhada de conhecimento, fortalecimento das equipes e democratização dos saberes.

Se este texto representa um rito de passagem, ele expressa também um compromisso. O compromisso de seguir cultivando, nos espaços de gestão, formação e trabalho socioassistencial, práticas abertas ao diálogo, sensíveis às diferenças e comprometidas com a justiça social. Um compromisso de sustentar a defesa do SUAS não apenas como arranjo institucional, mas como projeto ético e democrático de sociedade.



Esta escrita não pretende oferecer um ponto de chegada, mas registrar aprendizagens construídas no caminho. Aprendemos que defender a proteção social exige enfrentar desigualdades estruturais sem perder de vista a potência dos sujeitos e dos territórios; que a técnica precisa caminhar ao lado da escuta e do reconhecimento; e que a descolonização se faz, muitas vezes, em gestos cotidianos de abertura ao outro, de problematização das certezas e de reinvenção das práticas.

Seguimos, portanto, em travessia. Não porque desconheçamos o destino que desejamos, mas porque compreendemos que ele é construído coletivamente, no movimento contínuo de aprender, desaprender e recriar modos de cuidar, formar e produzir política pública. Afinal, a descolonização não é um ponto de chegada: é caminho, compromisso e reexistência.

Referências

BATTISTELLI, B. M.; CRUZ, L. R. Cartas à Assistência Social. In: CRUZ, L. R.; GUARESCHI, N.; BATTISTELLI, B. M. (org.). **Psicologia e Assistência Social: encontros possíveis no contemporâneo**. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 15-35.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 76. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52-83.

LIMA, Daniela Campelo; FRANÇA, Yasmin de Menezes. **Psicologia e comunidade: cartas de amor à vida do Caburaí ao Chuí**. Ceará: Editora Cooperativa Parentes, 2023.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. **Crítica e libertação na Psicologia: estudos psicossociais**. Petrópolis: Vozes, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 23-71.

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Quito: Abya-Yala, 2013.



Performar para existir: corpos-territórios e narrativas LGBT na cultura *ballroom* de Fortaleza

Daniel Bernardino Muniz

Orientador: Eduardo Oliveira Miranda

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21137976>

Resumo: O presente trabalho analisa como a cultura *Ballroom* e suas categorias performáticas promovem espaços de resistência e valorização dos corpos-territórios da população LGBT+ em Fortaleza, sob uma perspectiva da psicologia da descolonização. A pesquisa tem como objetivo compreender como as *Ballrooms* funcionam enquanto espaços que reinventam o “belo” e possibilitam que os sujeitos LGBT+ tragam a narrativa para seu corpo-território no ato das performances em categorias. Assim, analisando como a cultura *Ballroom* utiliza o território virtual, e como as performances possibilitam a valorização de identidades dissidentes. Metodologicamente, caracteriza-se como um estudo qualitativo de abordagem exploratória, utilizando-se da netnografia e da revisão bibliográfica para analisar conteúdos audiovisuais do coletivo “*Ballroom Ceará*”. Foram selecionados como material empírico os *balls* “T de Trans” e “CarnalBall”, realizados em 2026, permitindo observar como o corpo-território-LGBT+ torna-se um instrumento político discursivo. Conclui-se que a *Ballroom* funciona como uma “nação de fugitivos” do regime heterossexual, subvertendo normas de gênero e sexualidade por meio da performatividade afeminada, que as plataformas digitais se tornam um território cibernético constituinte desse corpo-território-ciborgue de memórias coletivas, além de utilizar categorias como a *Face* como um “espelho de Oxum”, resgatando a subjetividade e a beleza de corpos historicamente marginalizados pelo padrão eurocêntrico.

Palavras-chave: Corpo-território. Cultura *Ballroom*. Psicologia da descolonização.

Introdução

O presente artigo parte da problemática de pensar, como a *Ballroom* e suas categorias performáticas promovem espaços de resistência e valorização dos corpos-territórios da população LGBT+ na cidade de Fortaleza. Utilizando-se de uma perspectiva decolonial, a fim de compreender a diversidade que envolve a performatividade artística *queer* e seus fenômenos. A cultura *Ballroom* surge como um movimento dissidente em Nova York, na década de 1970, decorrente da discriminação racial que ocorria nas *drags balls* (bailes drags), bailes de competição de beleza e moda de *drags queens* majoritariamente compostos e organizado por pessoas brancas e

cisgêneras (Alves, 2023).

Nesse contexto, era comum que artistas negros, latinos e trans constantemente perdessem as competições por não representarem os ideais de beleza branco e binário (Silva, 2022). Assim, as constantes discriminações que pessoas *queers* negras e latinas sofriam nesses espaços criam um cenário de tensões sobre quais corpos poderiam ser considerados belos. Tendo seu estopim no episódio de discriminação em que a *queen* e mulher trans Crystal Labeija participa de um concurso no baile *Miss All-American Camp Beauty Pageant*, conhecido por sua discriminação com pessoa afro-estadunidenses, perdendo para uma concorrente que tinha realizado uma apresentação inferior à sua (Oliveira, 2023).

Desse modo, ocasionando o afastamento de Labeija desses grupos, levando-a realizar o primeiro *ball drag* negro, em 1977, com o apoio de sua amiga Lottie, drag negra também conhecida no meio. Em decorrência desses eventos e do contexto da época, em que pessoas *queer* eram expulsas pelas suas famílias, falta de empregos fora da prostituição e o abandono de políticas públicas, no mesmo ano é fundada a primeira *House* (casa composta por pessoas LGBTQ+ que compõem um sistema de cuidado), nomeada *House of LaBeija*, tendo como *mother* LaBeija (Alves, 2023). Sendo um marco para a cultura *Ballroom* que começa a se estruturar enquanto comunidade organizada por grupos/casas compostas por corpos dissidentes.

As *houses* ocupam um lugar central na cultura por serem uma forma que a comunidade *queer* periférica negra e latina encontra para prover acolhimento e construção de novos vínculos familiares, em que os membros são reconhecidos enquanto filhos da liderança da casa, que eram pessoas mais estáveis financeiramente e reconhecidas na cena, titulados *mother* e *father* (Bezerra, 2025). Além disso, são o que possibilita as competições dos *balls*, onde esses corpos que são vistos pelas sociedades como marginais competem entre si e celebram suas diversidades.

Os balls/bailes não eram apenas uma fuga do mundo real, mas também forneciam um sistema de apoio, um grupo de pessoas com experiências compartilhadas que ajudavam umas às outras a prosperar quando o governo e família de cada um se mantinha indiferente ao seu sofrimento (Silva, 2022, p. 22).

Ademais, outro elemento importante para a cultura são as categorias, modalidades de competição que envolvem dança, vestimenta e beleza. Diante disso, Alves (2023) argumenta que as *balls* são compostas por múltiplas categorias de



performance e *vogue*, que trazem o corpo como principal objeto de narrativa, os competidores desfilam ressaltando as características de seus corpos diversos, que ocupam também enquanto corpo-território. Desse modo, para Dellamagna (2024), o corpo ultrapassa as definições de um saber biológico, sendo lugar social, político e geográfico, o corpo-território surge enquanto um outro olhar para essa entidade que carrega narrativas e territórios em que transita. Outrossim, para Miranda (2020), o corpo-território apresenta-se como um texto vivo, que narra sua própria existência a partir de seu olhar e experiências corporificadas, assim, dialogando o autor com a filosofia de Oxumaré⁶⁷ e seu *itan*⁶⁸, no qual o orixá se transforma em serpente para escapar de Xangô⁶⁹, através desse saber ancestral, entende-se o corpo-território como um ato de recriação frente às forças hegemônicas que buscam normatizar e restringir outras estéticas do belo. Logo, o corpo-território possibilita um outro pensar contracolonial para a diversidade e movimentos que atravessam a corporeidade.

Sendo assim, a *ballroom* surge enquanto um espaço de fissura na nação heterossexual onde os corpos-territórios-LGBT+ pode expressar suas vidas pela corporeidade. Para a cientista social Ochy Curiel (2013), a heterossexualidade apresenta-se nas sociedades marcadas pelo colonialismo enquanto um regime político heterossexual, que regula o casamento, a família, e os destinos do corpo-sexo das mulheres, atravessando todas as relações sociais, sendo, a mulher lésbica designada enquanto uma não-mulher por recusar a heterossexualidade compulsória, o que segundo a autora as torna “fugitivas” de um regime colonial que estrutura a nação. Desse modo, os sujeitos LGBTs+ por existirem transgridem de formas diversas a essa nação heterossexual, sofrendo a violência e desumanização decorrente de suas identidades marginalizadas. Assim, as apropriações de seus corpos se interseccionam com a raça e classe, ocorrendo a nível individual pelas violências que são infringidas a sua identidade, e de forma coletiva pelas políticas, normas e subordinações que visam eliminar suas existências físicas e imaginárias.

A cultura *Ballroom* chega em Fortaleza em 2018, com o auxílio da Rede Cuca (Centros Urbanos de Cultura, Arte, Ciência e Esporte) (Fortaleza, 2024), uma política pública voltada à juventude da Prefeitura de Fortaleza, que oferece lazer, formação e

⁶⁷ Oxumaré para a mitologia Yorubá é orixá do ciclo das chuvas, das energias da natureza, que transita durante o ano, o arco-íris, seu lado masculino e a serpente, seu lado feminino. Assim, ele representa a renovação que impede o fim e a beleza da diversidade.

⁶⁸ Itan são narrativas orais sagradas da cultura Yorubá que transmitem conhecimentos, valores, mitos e ensinamentos sobre sua cosmologia.

⁶⁹ Xangô é o orixá rei de Oiô, simboliza o poder e autoridade, sendo relacionado aos trovões e fogo.

acesso à arte para juventude e comunidade, localizando-se em bairros periféricos, sendo o CUCA do bairro periférico Barra do Ceará o “berço” da *Ballroom* cearense, tendo como a sua pioneira a *icon*⁷⁰ Silvia Miranda Viana Macêdo, conhecida na cena como Yagaga Kengaral, que conheceu a cultura através das performances de *vogue*⁷¹ no *YouTude* em 2016.

Assim, a atuação da *icon*, comunidade e o suporte das políticas públicas da Prefeitura de Fortaleza voltadas à juventude possibilitam o surgimento, crescimento e destaque nacional da *Ballroom* cearense, tendo um núcleo da comunidade em cada Cuca (atualmente 5 localizados em periferias de Fortaleza). Ademais, durante a pandemia, em 2020, a princípio o afastamento social físico interrompeu o processo de crescimento da cena, pela impossibilidade de realizar eventos, afetando as *houses*. Tais fatos levam muitas comunidades no Brasil a migrarem para o meio virtual, possibilitando um novo alcance dessa manifestação artística, a promoção das *balls on-line* serviram de conexões interestaduais entre os grupos fortalecendo o cenário local e nacional (Caldas, 2024).

Com a expansão da internet e seus meios de comunicação em rede, as formas de subjetivação passam a se constituir também em ambientes virtuais, que operam como extensões das experiências e realidades dos sujeitos. Nesse contexto, a feminista Haraway (2020), ao problematizar as relações entre corpo, identidade e tecnologia, propõe a noção de ciborgue como uma figura híbrida, que dissolve as fronteiras entre o biológico e o tecnológico, onde as identidades são compreendidas enquanto algo fluido, relacionando indivíduos com a realidade cibernética que se torna extensão de seu corpo.

Um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e uma criatura de ficção. Realidade social significa relações sociais vividas, significa nossa construção política mais importante, significa uma ficção capaz de mudar o mundo. [...] O ciborgue é nossa ontologia; ele determina nossa política (Haraway, p. 36-37, 2020).

Diante disso, esse trabalho justifica-se pela lacuna científica existente sobre a cultura *ballroom* na cidade de Fortaleza, proporcionando uma valorização da comunidade local, suas lutas e afirmações de vida através da arte, utilizando dos estudos da psicologia da descolonização para pensar a corporeidade latina *queer*. Assim, analisando como a cultura *Ballroom* utiliza o território virtual, e como as performances

⁷⁰ Título dado a pessoas que fizeram história na comunidade *Ballroom*.

⁷¹ Dança urbana criada aos anos 60/70 por comunidades LGBTQ+ negras e latinas periféricas de Nova York. Inspiradas nas poses e modelos da revista Vogue, popularizada pela cantora Madonna.

possibilitam a valorização de identidades dissidentes e cuidado comunitário.

Metodologia

O presente artigo caracteriza-se como um estudo de natureza qualitativa, abordagem exploratória, cuja finalidade é desenvolver, mobiliza e ampliar conceitos e ideias, contribuindo com a formulação de problemas mais precisos ou hipóteses pesquisáveis para estudos posteriores (Gil, 2008). Nesse sentido, a pesquisa tem como objetivo compreender como as *Ballrooms* funcionam enquanto espaços que reinventam o “belo” e possibilitam que os sujeitos LGBTQIAPN+ tragam a narrativa para seu corpo-território no ato das performances em categorias. Assim, analisando como a cultura *Ballroom* utiliza o território virtual, e como as performances possibilitam a valorização de identidades dissidentes e cuidado comunitário.

Assim, orientando-se metodologicamente pela perspectiva da etnografia em ambientes digitais, também nomeada enquanto netnografia. Segundo Noveli (2010), a netnografia emerge das tensões entre sujeito e a realidade *online* nos ciberespaços, permitindo investigar práticas culturais e discursivas de grupos no território cibernético. A pesquisa utiliza como material empírico conteúdos audiovisuais produzidos pelo coletivo “Ballroom Ceará”, publicados em seu canal no *YouTube*, tal plataforma funciona enquanto registros de memórias para a comunidade *ballroom* do Ceará, reunindo registros de *balls* realizados no estado e organizados por diferentes *mothers* e *fathers*, que utilizam um mesmo território virtual/conta para divulgar eventos, registrar performances e fortalecer o reconhecimento coletivo da cultura *Ballroom*.

Desse modo, foram selecionados dois eventos para a levantamento de dados: o *ball* “T de Trans”, realizado pela mother Yagaga Kengaral em janeiro de 2026, mês da visibilidade trans, e o “CarnalBall”, realizado pela 007 (pessoas que integram a cultura *ballroom* sem pertencer nenhuma *house*) Mia Incêndia, em fevereiro de 2026. A escolha desses eventos possibilitou analisar e comparar diferentes categorias de competição, em que os corpos dos sujeitos LGBTQ+ se tornam instrumentos discursivos no ato de performar. Além disso, o território cibernético apresenta-se como uma extensão dos corpos-territórios, funcionando também como espaço de registro e produção de memória da comunidade.

Além da netnografia, foi realizada uma revisão bibliográfica para fundamentar teoricamente a pesquisa, abordando conceitos de corpo-território, performatividade,

memória e regime heterossexual. A análise dos materiais foi guiada por esses referenciais, permitindo uma compreensão das práticas culturais e sociais da comunidade *Ballroom*. Ademais, por se tratar de uma análise de conteúdos audiovisuais disponíveis publicamente em plataformas digitais, a pesquisa não envolveu contato direto com seres humanos, dispensando necessidade de submissão ao Comitê de Ética em Pesquisa.

Resultados e discussões

Diante da confecção e tessitura dos dados, o presente estudo divide-se em três eixos de análise que respondem às problemáticas da pesquisa. Sendo eles: (1) A cultura *ballroom* enquanto uma nação de fugitivos do regime heterossexual; (2) O território virtual, manifestações de existência de um corpo-território-ciborgue; (3) O belo que se reinventa através da performance de um corpo-território.

A cultura *ballroom* enquanto uma nação de fugitivos do regime heterossexual

Segundo a teoria de Curiel (2013), de que sociedades marcadas pela pelo trauma da colonização apresentam em suas estruturas e manifestações enquanto um regime político heterocompulsório, que legitima práticas de subalternização dos corpos que não performa uma masculinidade cisgênera e branca, ultrapassando o campo do desejo que definem quem os sujeitos devem desejar, legitimando que sujeitos são dignos de direitos e existência. Nesse sentido, Preciado (2018), argumenta em sua filosofia um outro olhar para esse corpo que foge desse sistema nação, segundo o autor a masculinidade é para a sociedade aquilo que o Estado é para a nação: detentor e usuário legítimo da violência. Assim, o regime cisheterossexual branco utiliza de necropolíticas⁷² e apropriações enquanto estratégias de controle de corpos que fogem desse regime político, desse modo, os sujeitos LGBTQs+ tornam-se para o autor *transfugitivos*, corpos em fuga de uma heterossexualidade política mortífera.

Diante disso, a *Ballroom* apresenta-se enquanto uma nação de fugitivos do regime heterossexual, onde uma multidão de corpos-territórios encontra nos espaços das *balls* possibilidades de existir sem serem violentados e silenciados. Construindo outros

⁷² A necropolítica é um conceito teórico cunhado por Achille Mbembe que descreve o uso do poder social e político para ditar como algumas pessoas podem viver e como outras devem morrer.

laços afetivos, utilizando do ato de competir e performar como um instrumento político de celebração de suas identidades e existências diversas.

Assim, nas categorias de competição OTA Performance (Figura 1), da *ball* CarnalBall e VF Performance, da *ball* T de Trans (Figura 2), foi observado como o corpo-território-LGBT+ utiliza o espaço enquanto um território de experimentação de sua corporeidade dissidente, em que o ato performático subverte e reinventa as normas de gênero. Sendo presente em ambas as competições, elementos associados socialmente ao feminino, como o uso saltos e vestidos, presentes na Figura 2, que tencionam através da estética o gênero. Do mesmo modo, na Figura 2, as poses e o *catwalk*⁷³ no desfile ressaltam uma expressividade afeminada, potencializando o empoderamento de um corpo *queer* afeminado.

Figura 1 e 2 respectivamente: OTA Performance, da ball CarnalBall e VF Performance, da ball T de Trans



Fonte: OTA Performance [...], 2026 e OTA Face [...], 2026.

Para Miranda (2025), o discurso social sobre o feminino atravessa os corpos LGBTs+, sendo suas identidades vistas enquanto o oposto ao heteropatriarcal, desse modo, os sujeitos são forçados a performar uma virilidade que os afasta do feminilidade, tendo como punição a violência social quando ousam transgredir tal regime de poder, diante disso, ao competir nessa categoria o sujeito LGBT+ é provocado à experienciar sua corporeidade em uma performance afeminada, onde a dança *vogue*, saltos, roupas femininas e *catwalk* apresentam o exagero da feminilidade, libertando suas identidades de uma heterossexualidade compulsória.

O território virtual, manifestações de existência de um corpo-território-ciborgue

⁷³ O *Catwalk* na cultura Ballroom é caracterizado por um desfile linear, fashion e andrógino, imitando a caminhada de um gato com rebolado.



Ademais, com o advento dos novos meios digitais de comunicação, ocorre uma mudança na forma com que a comunidade *ballroom* expressa suas práticas artísticas e discursivas para o mundo, sendo impulsionada pelo período pandêmico da covid-19 e isolamento social, a *ballroom* migra para as redes sociais como estratégia de sobrevivência, encontrando uma nova forma de visibilidade e fortalecimento de uma comunidade antes restrita às limitações físicas (Rodrigues, 2021). Nesse sentido, a territorialidade virtual torna-se um novo espaço constituinte desse corpo-território-LGBT, segundo Haraway (2000), as tecnologias atravessam diretamente os processos de subjetivação e manifestação política dos sujeitos, assim, nascem os ciborgues, corpos que desmantelam a lógica de gênero e desmontam o status ontológico de natural/pré-existente da identidade humana. “O ciborgue é uma criatura de um mundo pós-gênero: ele não tem qualquer compromisso com a bissexualidade, com a simbiose pré-edípica, com o trabalho não alienado.” (Haraway, 2000, p. 39).

Com isso, o meio virtual possibilita que esse corpo-território-LGBT-ciborgue utilize das redes sociais como mais um instrumento político discursivo, que tenciona as normas de sexualidade, gênero e humano, não buscando a totalidade identitária que remonta a heteronormatividade, ele é fragmentado, político e recriado na interação com o território cibernético. Além de trazer visibilidade com o rompimento das barreiras físicas a um corpo que socialmente é apagada e exterminada pelo regime heterossexual. Diante disso, as apresentações na *ballroom* se atualizam para esse novo território com *balls* que são filmadas, editadas e compartilhadas pela comunidade, poses que focam em fazer *close* não apenas para os jurados, mas também para as câmeras.

Além disso, utilizando do conceito de corpo-memória, Silvia, Hüning e Tittoni (2024), discutem como a memória constitui-se nas relações entre ancestralidade, corpo e experiência, destacando-se enquanto uma possibilidade de resistência a violência colonial, ao articular razão e afetos compartilhados, assim o corpo torna-se “fio da memória”. Desse modo, com a utilização das plataformas digitais enquanto registros coletivos, onde membros da comunidade *ballroom* de Fortaleza compartilham seus registros de todas as *balls* que ocorrem na cena regional em um único território virtual, esse corpo cibernético funda uma grande memória-corpo coletiva, viva e em constante transformação.

O belo que se reinventa através da performance de um corpo-território

Outrossim, em decorrência da discriminação racial é instaurado uma lógica dicotômica colonial, onde somente os aspectos ligados ao corpo branco cisheterossexual podem ser considerados belos e atraentes, nesse sentido, sujeitos que fogem desse padrão hegemônico eurocentrado de traços e fenótipos são considerados desprovidos de beleza, exóticos e inferiores (Rocha; Anaya, 2020). Impactando diretamente na autoestima, identidade e existência da população LGBTQ+ e negra.

Sendo assim, Santos e Oliveira (2023), argumentam o uso da epistemologia do espelho de Oxum, como instrumento de reconhecimento da subjetividade negra, que encontra na figura da orixá associada às águas doces que curam, beleza e cuidado, uma potência de resgate e reexistência de identidades dissidentes, valorizando a ancestralidade. Resgatando memórias e saberes de corporeidade que por conta da colonialidade esqueceu de se olhar. Portanto, o que reflete através do espelho de Oxum não é a beleza narcísica de um rosto, mas a beleza de sujeito que se reinventa.

A categoria *face* apresenta-se enquanto um desses espelhos de Oxum. Sendo umas das categorias originárias da cultura *ballroom*, focada no rosto ela surge da inspiração dos concursos de modelos, revistas de moda e programas de televisão que exaltavam apenas rostos belos de pessoas brancas e cisgêneras, apagando uma representatividade negra LGBTQ+, assim, nessa categoria o que é critério de avaliação não é adequação a um padrão de beleza, mas sim o quanto que os sujeitos se empoderaram em performances de seus rostos e identidades (Malaquias, 2025).

Como exemplo, na Figura 3 observa-se que a competidora direciona sua performance para destacar o rosto, utilizando ângulos específicos e acessórios, como a coroa e o vestido de princesa, a fim de construir, perante o olhar do júri a imagem de “rainha da categoria”, reafirmando, por meio da performance seu lugar enquanto corpo um belo. Outrossim, a Figura 4 evidencia como são realçadas características físicas únicas dos participantes no ato de competir, dando destaque para a boca, maxilar e nariz. Assim, desestabilizado a lógica de beleza padronizada (Malaquias, 2025). Diante disso, quando um corpo-território desfila nesta categoria ele tenciona o imaginário colonial branco heterocisnormativo, subvertendo e o provocando com suas características físicas o conceito de belo que foi imposto a seus corpos.

Figura 3 e 4, respectivamente: Femme Queen Face, da ball T de Trans e OTA Face, da ball CarnalBall



Fonte: Femme [...], 2026 e VF [...], 2026.

Referências

ALVES, Deyvid Martins. **A cultura Balroom e a valorização dos corpos pretos LGBTQIA+**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Design) – Escola Politécnica, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2023. Disponível em: <https://repositorio.pucgoias.edu.br/jspui/handle/123456789/5893>. Acesso em: 28 jan. 2026.

BEZERRA, Isabela Pinto Lucena. **De LGBT a queer: cultura ballroom, dissidências de gênero e sexualidade e afirmação de vida**. 2025. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2025. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/bitstreams/8368313b-9a7d-442b-b053-6a195828bfb2/download>. Acesso em: 30 jan. 2026.

CURIEL, Ochy. **La nación heterosexual**. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación. Bogotá: Brecha Lésbica, 2013.

CALDAS, Ana Beatriz. Conheça a cena ballroom no Ceará, marcada por acolhimento da diversidade e eventos gratuitos. **Diário do Nordeste**, Fortaleza, 2024. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/verso/conheca-a-cena-ballroom-no-ceara-marcada-por-acolhimento-da-diversidade-e-eventos-gratuitos-1.3467879>. Acesso em: 26 jan. 2026.

DELLAMAGNA, Maria Eduarda Batista. Corpo-território: gênero e sexualidade na experiência urbana. **Humanidades em diálogo**, São Paulo, v. 13, p. 91-99, 2024. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1982-7547.hd.2024.211662>. Disponível em: https://revistas.usp.br/humanidades/pt_BR/article/view/211662. Acesso em: 31 jan. 2026.

FEMME Queen Face R\$ 200 @ T de Trans Ball 2 – 29.01.2026 – Casarão Barão de Camocim. [S. l.: s. n.], 2026. 1 vídeo (2min 27s). Publicado pelo canal Ballroom Ceará. Disponível em: https://youtu.be/d-jIvmvBI1M?si=XPXj5HRm_hzNkof4. Acesso em: 2 fev. 2026.

FORTALEZA. **Rede Cuca celebra mês da diversidade como a casa da cultura**

ballroom em Fortaleza. Fortaleza: Prefeitura de Fortaleza, 25 jun. 2024. Disponível em: <https://www.fortaleza.ce.gov.br/noticias/rede-cuca-celebra-mes-da-diversidade-como-a-casa-da-cultura-ballroom-em-fortaleza>. Acesso em: 26 jan. 2026.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social.** São Paulo: GEN Atlas, 2008.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz; HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari.

Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020. p. 33-118.

MALAGUIAS, Greg Alexandre. **Diálogos entre bichas pretas e cultura ballroom em Florianópolis com perspectivas de uma femme queen preta.** 2025. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2025. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/265538>. Acesso em: 30 jan. 2026.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **Decolonialidade afro-brasileira:** a educação para a diferença. Salvador: EDUFBA, 2025.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **Corpo-território & educação decolonial:** proposições afro-brasileiras na invenção da docência. Salvador: Edufba, 2020.

NOVELI, Marcio. Do Off-line para o Online: a Netnografia como um Método de Pesquisa ou o que pode acontecer quando tentamos levar a Etnografia para a Internet?. **Revista Organizações em Contexto**, [s. l.], v. 6, n. 12, p. 107-133, 2010. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/5342/534256505005.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2026.

OLIVEIRA, Samuel Rubens Barbosa de. **“Segura essa pose para mim”:** enquadramentos dos dispositivos interacionais da cultura Ballroom em Belo Horizonte. 2023. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Comunicação Social, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/server/api/core/bitstreams/a5105643-af42-4df1-8f2c-6cf21a95b36e/content>. Acesso em: 10 fev. 2026.

OTA FACE R\$150 @ CarnaBall (3ª Edição) 20.02.2026. [S. l.: s. n.], 2026. 1 vídeo (8min53s). Publicado pelo canal Ballroom Ceará. Disponível em: <https://youtu.be/OJ05oFfUuVQ?si=dRa6qjVefP0H-t37>. Acesso em: 21 fev. 2026.

OTA PERFORMANCE R\$150 @ CarnaBall (3ª Edição) 20.02.2026. [S. l.: s. n.], 2026. 1 vídeo (21min30s). Publicado pelo canal Ballroom Ceará. Disponível em: <https://youtu.be/TJuM0RRSZWw?si=qyv54q-G9KdMkr3U>. Acesso em: 21 fev. 2026.

PRECIADO, Paul Beatriz. Carta de um homem trans ao antigo regime sexual. In: PRECIADO, Paul Beatriz. **Um apartamento em Urano:** crônicas da travessia. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 312-317.

RODRIGUES, Pietra Pedrosa Silva. História da dança vogue em Goiânia: gênero, arte e sociabilidades urbanas (1990-2020). In: CONGRESSO CIENTÍFICO NACIONAL DE

PESQUISADORES EM DANÇA, 6., 2021, virtual. **Anais [...]**. Salvador: Associação Editora ANDA, 2021. p. 1995-2001.

ROCHA, Natália de Paula Narciso; ANAYA, Felisa. **NO ESPELHO QUEBRADO DA COLONIZAÇÃO: O PENSAMENTO DECOLONIAL, O GÊNERO E O PADRÃO DE BELEZA...** In: Anais do 9º Coninter. Anais...Campos dos Goytacazes(RJ) UENF, 2020. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais>. Acesso em: 14/04/2026

SANTOS, Abrahao de Oliveira; OLIVEIRA, Luíza Rodrigues de. A metodologia do espelho de oxum na psicologia. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [s. l.], v. 16, n. Edição Especial, 2023. Disponível em: <https://abpn.emnuvens.com.br/site/article/view/1625>. Acesso em: 29 jan. 2026.

SILVA, Aline Kelly da; HÜNING, Simone Maria; TITTONI, Jaqueline. Uma epistemologia feminista de corpo inteiro na pesquisa em psicologia social. **Psicologia & Sociedade**, [s. l.], v. 36, p. e277599, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2024v36277599>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/FYbLHYtgChVrMMPxkHFGHhQ/?lang=pt>. Acesso em: 31 jan. 2026.

SILVA, Manoella Bittencourt Mendes. **Abra as portas para o Ballroom**. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Jornalismo) – Escola de Direito, Negócios e Comunicação, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2022. Disponível em: <https://repositorio.pucgoias.edu.br/jspui/handle/123456789/4987>. Acesso em: 25 jan. 2026.

VF Performance batalhas (BQ, NB, FQ, RWT) R\$ 150 @ T de Trans Ball 2 – 29.01.2026. YouTube. [S. l.: s. n.], 2026. 1 vídeo (19min 52s). Publicado pelo canal Ballroom Ceará. Disponível em: https://youtu.be/d-jIvmvBIIM?si=XPXj5HRm_hzNkof4. Acesso em: 2 fev. 2026.

Necropolítica, racismo alimentar, psicologia descolonial: agricultura familiar e a experiência do projeto Cidadania Rural da Bahia

Jadson Levi Sant'Anna Lima

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21138054>

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar a insegurança alimentar no estado da Bahia a partir da articulação entre necropolítica, racismo estrutural, interseccionalidade e Psicologia da Descolonização, tomando como referência a experiência do Projeto Cidadania Rural enquanto estratégia territorializada de acesso a direitos e enfrentamento das desigualdades estruturais. Fundamentado nas contribuições de Achille Mbembe, Frantz Fanon, Silvio Almeida, Carla Akotirene, Josué de Castro e autoras e autores do campo da crítica à colonialidade, o estudo compreende a fome como fenômeno social, racializado, territorializado e institucionalmente produzido. O texto organiza-se como reflexão crítica construída a partir de dados institucionais do Projeto Cidadania Rural (2024–2025), indicadores públicos sobre pobreza e insegurança alimentar na Bahia e diálogo com referenciais da Psicologia da Descolonização. Os resultados evidenciam que a ausência de documentação civil, regularização fundiária e acesso às políticas públicas constitui importante mecanismo de exclusão social, limitando o acesso à proteção social e aprofundando desigualdades históricas entre agricultores familiares, povos indígenas, comunidades quilombolas e populações rurais negras. Como contraponto, o Projeto Cidadania Rural é apresentado como prática concreta de reconstrução da cidadania, ao ampliar o acesso à documentação, ao Cadastro Nacional da Agricultura Familiar (CAF) e às políticas públicas voltadas à agricultura familiar, contribuindo para o enfrentamento da insegurança alimentar e fortalecimento da dignidade humana.

Palavras-chave: Necropolítica. Psicologia da Descolonização. Segurança alimentar. Agricultura familiar. Cidadania Rural. Bahia.

Introdução

A fome no Brasil não pode ser compreendida apenas como ausência de alimentos ou consequência de crises econômicas. Trata-se de um fenômeno estrutural produzido historicamente pelas desigualdades sociais, raciais e territoriais que organizam a sociedade brasileira. Na Bahia, essa realidade assume dimensões profundas, atingindo especialmente populações negras, agricultores familiares, povos tradicionais e moradores de áreas rurais.

Dados recentes apontam que cerca de 37,8% dos domicílios baianos conviviam com algum grau de insegurança alimentar, enquanto aproximadamente 1,8 milhão de pessoas encontravam-se em situação de insegurança alimentar grave, evidenciando diferentes níveis de vulnerabilidade alimentar no estado (Rede PENSSAN, 2022; IBGE, 2023).

Nesse contexto, o conceito de necropolítica, formulado por Achille Mbembe, torna-se fundamental para compreender como determinadas populações são expostas à precariedade. Para o autor, “a soberania consiste no poder de decidir quem pode viver e quem deve morrer” (Mbembe, 2018). A fome, portanto, deixa de ser interpretada como simples carência material e passa a ser compreendida como resultado de decisões políticas e institucionais.

A análise desenvolvida neste artigo dialoga ainda com as contribuições de Silvio Almeida sobre racismo estrutural, Carla Akotirene sobre interseccionalidade e Frantz Fanon acerca dos impactos subjetivos da opressão, buscando compreender como raça, território, classe e desigualdade institucional atravessam a produção da fome no estado da Bahia.

Este artigo tem como objetivo analisar a insegurança alimentar no estado da Bahia a partir da articulação entre necropolítica, racismo alimentar, interseccionalidade e Psicologia da Descolonização, tomando como referência a experiência do Projeto Cidadania Rural enquanto estratégia de acesso a direitos e enfrentamento das desigualdades estruturais. O texto organiza-se como reflexão crítica construída a partir de dados institucionais do Projeto Cidadania Rural (2024–2025), relatórios oficiais e indicadores públicos sobre pobreza e insegurança alimentar, em diálogo com autoras e autores do campo da Psicologia da Descolonização, crítica ao racismo estrutural e segurança alimentar.

Necropolítica e produção da fome na Bahia

A fome na Bahia não constitui fenômeno conjuntural, mas resultado de processos históricos, políticos e territoriais que organizam de forma desigual o acesso à vida e aos direitos. A partir de Mbembe (2018), compreende-se que o Estado não atua apenas como garantidor de direitos, mas também como agente que define quais vidas serão protegidas e quais permanecerão submetidas à precariedade. Essa compreensão

dialoga com Josué de Castro (1984), para quem a fome não é fenômeno natural, mas expressão das desigualdades sociais e econômicas historicamente produzidas.

Dados da Rede PENSSAN (2022) indicam que aproximadamente 1,8 milhão de pessoas viviam em situação de insegurança alimentar grave na Bahia, enquanto indicadores do IBGE apontam elevados índices de pobreza estrutural no estado. Esses dados evidenciam que a fome possui caráter territorializado e racializado, atingindo de forma mais intensa comunidades negras, quilombolas, indígenas e agricultores familiares.

Silvio Almeida (2019) afirma que o racismo é constitutivo da organização econômica e política da sociedade brasileira. Nesse sentido, a necropolítica da fome manifesta-se quando populações inteiras permanecem impedidas de acessar direitos básicos em razão da ausência de documentação civil, irregularidade fundiária e exclusão burocrática das políticas públicas. Agricultores familiares, comunidades quilombolas, povos indígenas e populações rurais negras frequentemente enfrentam obstáculos institucionais que dificultam o acesso ao crédito rural, assistência técnica e proteção social.

Outro elemento central é a burocracia estatal. A ausência de RG, CPF e Cadastro Nacional da Agricultura Familiar (CAF) limita o acesso a políticas públicas e programas de inclusão produtiva. Os dados do Projeto Cidadania Rural evidenciam essa realidade: entre 2024 e 2025, milhares de documentos foram emitidos e cadastros realizados, revelando uma demanda reprimida histórica e demonstrando que a exclusão social no campo também se produz pela negação do acesso formal aos direitos.

Assim, a fome não pode ser compreendida apenas como ausência de alimentos, mas como expressão das desigualdades raciais, territoriais e institucionais que estruturam o acesso desigual à cidadania, à terra e às políticas públicas.

Racismo estrutural, interseccionalidade e fome

O racismo estrutural organiza a distribuição desigual do acesso à alimentação, à terra e às políticas públicas, incidindo de forma mais intensa sobre populações negras, quilombolas, indígenas e comunidades rurais historicamente marginalizadas. No campo alimentar, isso se manifesta por meio do racismo alimentar, caracterizado pelas desigualdades no acesso a alimentos saudáveis, produção agrícola, soberania alimentar e políticas de proteção social.

Lélia Gonzalez (1988) demonstra que o racismo brasileiro naturaliza desigualdades e invisibiliza a população negra. Já Sueli Carneiro (2018) evidencia que o racismo produz desumanização e negação de cidadania, afetando diretamente as condições de vida.

A perspectiva interseccional proposta por Carla Akotirene (2019) permite compreender que raça, gênero, classe e território atuam simultaneamente na produção da vulnerabilidade social e alimentar. Nesse contexto, mulheres negras rurais, quilombolas e indígenas ocupam posição particularmente vulnerável, acumulando responsabilidades relacionadas ao cuidado familiar, produção agrícola e manutenção da vida cotidiana, ao mesmo tempo em que enfrentam maiores barreiras no acesso à terra, documentação civil, crédito rural e políticas públicas voltadas à agricultura familiar.

Nesse cenário, a insegurança alimentar produz efeitos que ultrapassam a privação nutricional, atravessando relações sociais, modos de vida e experiências subjetivas. Em diálogo com a Psicologia da Descolonização, compreende-se que a fome produz impactos emocionais, afetivos e identitários, reforçando sentimentos de insegurança, insuficiência e exclusão social.

Psicologia da descolonização

A fome também produz impactos subjetivos profundos. Nesse sentido, a Psicologia da Descolonização permite compreender que a insegurança alimentar não constitui apenas experiência individual de sofrimento, mas produção histórica e coletiva vinculada ao racismo, à colonialidade e à negação de direitos. A partir de Frantz Fanon (2008), compreende-se que a opressão colonial atua não apenas sobre o corpo físico, mas também sobre a subjetividade, produzindo efeitos psicológicos relacionados à inferiorização, medo e restrição das possibilidades de existência.

Aplicada à insegurança alimentar, essa reflexão evidencia que a fome produz medo permanente, ansiedade, sensação de insuficiência e naturalização da precariedade. Nessa direção, Ailton Krenak (2019) problematiza os efeitos do modelo civilizatório colonial e reforça a necessidade de reconstruir formas de existência comprometidas com o cuidado coletivo, o território e a continuidade da vida.

A experiência contínua da privação alimentar limita perspectivas de futuro, reforça ciclos de exclusão e orienta a vida cotidiana para a sobrevivência imediata, comprometendo autonomia e participação social. Assim, a Psicologia da

Descolonização possibilita compreender que o sofrimento produzido pela fome não pode ser individualizado, mas analisado a partir das estruturas históricas, raciais e institucionais que condicionam o acesso desigual à alimentação e aos direitos fundamentais.

Dessa forma, a fome deve ser compreendida como fenômeno físico, social e psicológico, cujo enfrentamento exige políticas públicas capazes de garantir não apenas alimentação, mas também dignidade, reconhecimento e reconstrução da autonomia dos sujeitos.

Agricultura familiar e cidadania rural

A agricultura familiar possui papel estratégico na segurança alimentar brasileira, desempenhando função central na produção de alimentos e na sustentação econômica de milhares de famílias rurais (IBGE, 2017). Apesar disso, agricultores familiares, povos indígenas, comunidades quilombolas e populações rurais negras ainda enfrentam dificuldades históricas relacionadas ao acesso ao crédito, assistência técnica, mercados institucionais e regularização documental.

A ausência do Cadastro Nacional da Agricultura Familiar (CAF), de documentação civil ou de regularização fundiária frequentemente impede o acesso a políticas públicas fundamentais, como o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF), Garantia-Safra, Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), além de outras estratégias de proteção social voltadas às populações do campo.

Na Bahia, essas dificuldades são agravadas pela desigualdade racial, concentração fundiária e limitações de infraestrutura nos territórios rurais. Nesse cenário, o Projeto Cidadania Rural, desenvolvido pela Secretaria de Desenvolvimento Rural da Bahia (SDR/SUAF), surge como estratégia institucional voltada à ampliação do acesso a direitos. Por meio de ações itinerantes realizadas em comunidades rurais, aldeias indígenas, territórios quilombolas e localidades historicamente vulnerabilizadas, o projeto articula emissão de documentos civis (RG/CIN), acesso ao CAF, serviços da Receita Federal e regularização vinculada ao INCRA, reduzindo barreiras burocráticas e territoriais historicamente impostas às populações do campo.

Entre 2024 e 2025, o projeto realizou milhares de atendimentos relacionados à emissão de documentos civis, regularização fundiária, acesso ao CAF e serviços

vinculados à Receita Federal e ao INCRA. Os números revelam uma demanda reprimida histórica e evidenciam que, em muitos casos, a exclusão social no campo não decorre da inexistência de políticas públicas, mas das barreiras institucionais que dificultam o acesso a direitos fundamentais.

Ao levar o Estado até os territórios rurais, o Projeto Cidadania Rural reduz distâncias geográficas, burocráticas e institucionais, fortalecendo a cidadania e ampliando possibilidades concretas de enfrentamento à insegurança alimentar, especialmente entre agricultores familiares, mulheres rurais, povos indígenas, comunidades quilombolas e populações historicamente invisibilizadas. Como sugere Milton Santos (2007), o acesso desigual aos direitos também se expressa territorialmente, de modo que cidadania e pertencimento dependem das condições concretas de acesso aos serviços e políticas públicas nos diferentes espaços sociais.

Nessa lógica, a necropolítica manifesta-se não apenas pela exposição direta à pobreza, mas também pela gestão institucional da precariedade, quando a ausência de documentação civil, regularização fundiária e acesso às políticas públicas limita concretamente possibilidades de existência digna.

Discussão

A análise da insegurança alimentar na Bahia evidencia a disputa entre diferentes formas de organização social e política. De um lado, permanece um modelo necropolítico, marcado pela exclusão institucional, desigualdade no acesso a direitos e precarização da vida. De outro, emergem estratégias orientadas pela justiça alimentar, ampliação da cidadania e fortalecimento de políticas públicas territorializadas.

A partir das contribuições de Achille Mbembe (2018), compreende-se que a fome não pode ser interpretada apenas como escassez de alimentos, mas como expressão de decisões políticas e institucionais que condicionam o acesso à proteção social. Em diálogo com Silvio Almeida (2019), essa análise evidencia que o racismo estrutural organiza desigualdades históricas, afetando de forma mais intensa populações negras, quilombolas, indígenas e agricultores familiares.

Os dados apresentados demonstram que a insegurança alimentar na Bahia se relaciona diretamente à exclusão documental, fundiária e institucional. A ausência de documentação civil, acesso ao Cadastro Nacional da Agricultura Familiar (CAF) e regularização vinculada às políticas públicas limita o acesso ao crédito rural, assistência

técnica e programas de proteção social, aprofundando situações históricas de vulnerabilidade.

Nesse contexto, a Psicologia da Descolonização contribui para compreender que os efeitos da fome ultrapassam a privação material, produzindo sofrimento social, insegurança e restrição das possibilidades de autonomia. O sofrimento não deve ser individualizado, mas analisado a partir das estruturas históricas, raciais e territoriais que condicionam o acesso desigual aos direitos.

O Projeto Cidadania Rural insere-se nesse cenário como estratégia concreta de enfrentamento à exclusão burocrática e institucional. Ao levar serviços públicos diretamente às comunidades rurais, aldeias indígenas e territórios quilombolas, o projeto amplia o acesso à documentação civil, ao CAF e às políticas públicas, fortalecendo a cidadania e contribuindo para o enfrentamento da insegurança alimentar.

Dessa forma, a fome deve ser compreendida como realidade historicamente produzida e, portanto, passível de transformação por meio de políticas públicas comprometidas com justiça social, equidade racial e garantia de direitos.

Conclusão

Assim, a fome deve ser compreendida como produção histórica de sofrimento social, na Bahia é resultado de estruturas históricas de desigualdade racial, econômica e territorial. Sua permanência revela a forma como o acesso à terra, à renda e às políticas públicas foi historicamente organizado no Brasil.

A partir das contribuições de Achille Mbembe, Silvio Almeida, Carla Akotirene e Frantz Fanon, este artigo demonstrou que a insegurança alimentar constitui expressão da necropolítica, do racismo estrutural e das múltiplas formas de exclusão social.

Entretanto, a experiência do Projeto Cidadania Rural evidencia que políticas públicas territorializadas possuem potencial de transformação social. Ao garantir documentação civil, acesso ao CAF e inclusão produtiva, o projeto atua diretamente na superação das barreiras que historicamente limitaram o acesso de agricultores familiares aos seus direitos.

Mais do que ação administrativa, o Cidadania Rural representa estratégia de reconstrução da cidadania e fortalecimento da dignidade humana. Assim, combater a fome exige não apenas políticas emergenciais, mas transformação estrutural das condições de acesso a direitos, terra, renda e políticas públicas.

A permanência da fome revela escolhas históricas e institucionais que podem ser transformadas por políticas públicas comprometidas com justiça social, equidade racial e garantia de direitos.

Referências

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.
- BAHIA. Secretaria de Desenvolvimento Rural (SDR). **Relatórios institucionais do Projeto Cidadania Rural (2024–2025)**. Salvador: SDR, 2025.
- BAHIA. Superintendência da Agricultura Familiar (SUAF). **Dados operacionais e relatórios de execução do Projeto Cidadania Rural**. Salvador: SUAF/SDR, 2024–2025.
- CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Pólen, 2018.
- CASTRO, Josué de. **Geografia da fome: o dilema brasileiro pão ou aço**. 10. ed. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua): rendimento de todas as fontes e pobreza no Brasil – 2023**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Agropecuário 2017: resultados definitivos**. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- REDE PENSSAN – Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar. **II Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da COVID-19 no Brasil**. São Paulo: Rede PENSSAN, 2022.
- SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. 7. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

Identidade quilombola: a cupópia como prática de resistência no quilombo Cafundó

Rafaela Santos Barbosa

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21138078>

Introdução

A partir das contribuições da psicologia latino-americana e dos estudos decoloniais e contra-coloniais (Carneiro, 2023; Gonzalez, 2020; Martín-Baró, 2017; Montero, 2004; Nascimento, 2006; Quijano, 2005; Rivera Cusicanqui, 2010; Santos Souza, 1983), entende-se que os saberes se inscrevem como uma episteme enraizada no território, na cultura e nas práticas cotidianas dos povos, de maneira que, conhecer algo, não se limita à interpretação concreta ou meramente teórica da realidade, mas implica uma relação de pertencimento com ela. Logo, é necessário compreender de maneira atenta quais saberes circulam no território, entendendo que estes estão em processo contínuo de criação e transformação, uma vez que são vivos e se adaptam com o grupo em meio aos movimentos de existência e resistência.

Ao trazer a Cupópia – língua originada e vivenciada no Quilombo Cafundó – enquanto uma ciência oriunda do próprio território, o presente trabalho busca situar a construção desse saber, identificando sua importância na formação da identidade do quilombolo. Portanto, a identidade é constituída em relação com – a cultura, a história, os símbolos comuns e as experiências vivenciadas –, possuindo um caráter múltiplo (Martín-Baró, 2017). Nessa direção, a língua, enquanto um conjunto simbólico compartilhado e construído em comunidade, é parte central na construção identitária, no modo de ser, vivenciar e nomear as experiências coletivas.

É nesse panorama que a língua se apresenta como território simbólico de produção de mundo. Falar também é sustentar memória, organizar experiências e afirmar pertencimento (Bispo dos Santos, 2015). No contexto do Quilombo Cafundó, marcado por processos de apagamento cultural e identitário, a língua opera como ferramenta de resistência, onde a história permanece viva na oralidade e na reinvenção cotidiana da palavra.

A partir de uma pesquisa de caráter bibliográfico e documental, valorizando as

fontes orais e comunitárias através de documentários, registros culturais e materiais que retratam a comunidade a partir dela mesma, propõe-se analisar a língua Cupópia como saber fundamental na construção identitária e como prática de pertencimento e resistência simbólica, política e cultural. Mais do que um objeto de investigação, a Cupópia se configura como expressão de um território que enuncia a si mesmo e preserva sua própria história.

Nessa direção, tomando como referência a concepção de temporalidade proposta por Antônio Bispo dos Santos (2015), busca-se também registrar esse corpo-território (Cabnal, 2010), de modo a afirmar sua resistência territorial e simbólica frente aos movimentos atuais de intensificação de discursos de ódio e de deslegitimação dos saberes ancestrais e das existências quilombolas.

Desenvolvimento

Ao refletir sobre a noção de identidade, Bader Sawaia (2004, p. 122) a compreende enquanto um conceito político, que pode colaborar para inclusão ou exclusão social, uma vez que a referência identitária pode ser uma forma de hierarquização do poder social, legitimando ou não discursos de dominação entre pessoas e grupos. Nesta direção, a identidade é compreendida aqui enquanto um resultado da confluência entre experiências subjetivas e coletivas, englobando os sentidos e significados que tais vivências vão formando para o indivíduo. Logo, o indivíduo é visto não como unidade deslocada do meio, mas como ser biopsicossocial (Baró, 1989, *apud* Furtado; Pedroza; Alves, 2014).

Assim, conforme aponta Bader Sawaia acerca da identidade enquanto construção ético-política norteadora de relações democráticas:

[A] identidade, sem abrir mão de seu modo de ser, acolhe a multiplicidade em encontros afetivos, que geram prazer, alimentados pela diversidade e sem temer o estranho. Torna-se modelo de intersubjetividade na promoção não destrutiva da vida comum, mantendo acesa a possibilidade da política criar formas de solidariedade entre diversos através de encontros crioulos (2004, p. 126-127).

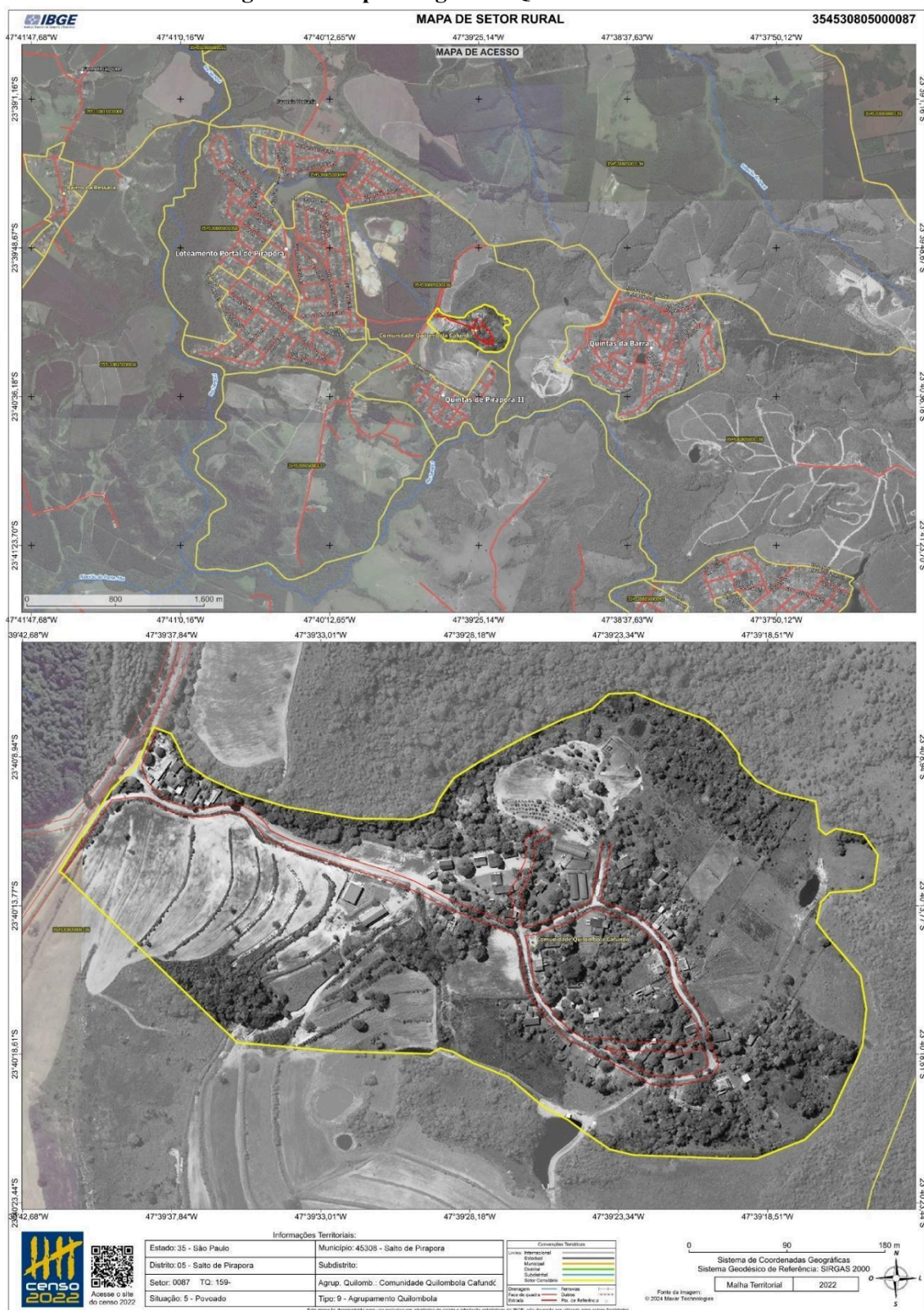
Considerando o recorte brasileiro, não se pode negar as marcas culturais e socioeconômicas deixadas pelo processo de mais de três séculos de escravidão, impulsionado pelo colonialismo, que criou estruturas ideológicas e legais para fazer perdurar o regime escravocrata. No entanto, os quilombos – organizados por pessoas

negras escravizadas que fugiram e lutaram contra o regime – se constituíram enquanto espaços físicos e simbólicos de resistência e de união, uma vez que, nesses espaços, era possível praticar a fé, a língua, os costumes e a liberdade, mesmo diante das limitações impostas pela violência escravagista (Furtado; Pedroza; Alves, 2014).

Uma vez que a identidade se constitui em meio aos processos históricos e culturais, ao direcionar o olhar para o contexto das identidades quilombolas, observa-se a presença de um imaginário coletivo profundamente marcado pelas memórias da escravidão e pelas contínuas lutas por terra e pelo direito à igualdade social. Em contrapartida, quando se analisa o imaginário brasileiro, é evidenciado o apagamento da existência dos quilombos enquanto espaços históricos, presentes apenas no período de escravidão e extintos na atualidade, como se não existisse função e espaço social para as comunidades quilombolas, uma vez que a escravidão acabou e o modelo socioeconômico mudou – ideia esta simplista e que invisibiliza os abismos sociais deixados pelo regime escravocrata e as lutas em curso das comunidades quilombolas (Furtado; Pedroza; Alves, 2014).

Diante disso, para se aproximar dos aspectos que compõem a identidade do Quilombo Cafundó, enquanto processo em movimento e não encerrado, torna-se fundamental contextualizar e explicitar a origem e a trajetória histórica desse território, reconhecendo-o como um espaço vivo e pulsante. Conforme narra em vídeo Regina Pereira, liderança no quilombo (Ubu Editora, 2022), o Quilombo Cafundó, situado no município de Salto de Pirapora, no interior do estado de São Paulo (Figura 1), surge muito antes da titulação de terras oficial emitida pela INCRA em 2024, anterior ainda ao período da abolição, quando em 1876, Joaquim Manoel de Oliveira, explorador de mão de obra escrava, liberta cerca de quinze pessoas escravizadas e doa parte de suas terras para Joaquim Congo – homem negro que foi traficado de Angola para o Brasil, escravizado, e que trouxe e manteve consigo a herança linguística de Angola. A família de Joaquim Congo – tataravô de Regina – ocupou e transmitiu as terras para sua família, e foi uma de suas duas filhas, Ifigênia, que deu início ao que posteriormente seria reconhecido como o Quilombo Cafundó, comunidade baseada na continuidade familiar e cultural.

Figura 1 - Mapa Geográfico Quilombo Cafundó



Fonte: IBGE (2022).

A identidade do Quilombo Cafundó foi e continua sendo atravessada por processos de disputa de território, sobretudo por posseiros, grileiros e fazendeiros, o que evidencia a persistência da colonialidade na organização territorial e social brasileira.

Silva (2016, p. 23) demonstra que a redução territorial e os conflitos fundiários marcaram profundamente a trajetória da comunidade, evidenciando que a existência quilombola se sustenta em um processo contínuo de resistência.

Ainda conforme traz Regina (Corpos da Água Vermelha, 2021), a comunidade do Cafundó ficou internacionalmente conhecida pela língua Cupópia, uma vez que foram realizadas pesquisas antropológicas e linguísticas no território (Vogt; Fry, 1996; Jornal da Tarde, 1995), porém sem gerar nenhum retorno para a comunidade, que continuava enfrentando dificuldades estruturais importantes, como falta de acesso à infraestrutura, insegurança alimentar e falta de apoio dos órgãos competentes. Quando Regina assumiu a coordenação da comunidade em 2005, foram realizados novos movimentos para mobilizar a imprensa e pressionar os dispositivos governamentais e federais, como o INCRA, para obter seus direitos em relação à regulamentação territorial.

A luta pelas terras pertencentes ao Quilombo Cafundó segue avançando, porém ainda está em curso. O território quilombola está diretamente relacionado com a identidade do grupo, de forma que, a luta pela terra é também pela existência. Nesse sentido, a fala de Regina, liderança no quilombo, reafirma a relação entre território, direito e identidade, denunciando a exclusão social que atravessa a história do Cafundó:

Pelo mínimo direito que você acha que um cidadão pode ter lá fora, dentro de uma comunidade quilombola, você tem que brigar muito mais, né? Porque aqui parece que eles não tem direito à nada, tem direito à ser gente pelo menos (Corpos da Água Vermelha, 2021, 11:00).

A partir de um olhar do território enquanto dimensão histórica, social e política, Beatriz Nascimento (*apud* Ratts, 2006) aponta que o quilombo deve ser compreendido como uma forma histórica de organização da população negra na diáspora, se constituindo como espaço de continuidade de matrizes africanas no Brasil. Essa formulação desloca o quilombo de uma posição marginal para o centro da produção de conhecimento e de modos de vida, permitindo compreender o Quilombo Cafundó como um território ativo, onde memória, cultura e identidade são continuamente produzidas.

É nesse contexto que a língua Cupópia emerge como um elemento central na organização da identidade comunitária do Cafundó. Sua origem está vinculada à articulação entre o português e vocábulos de origem africana, especialmente do quimbundo – pertencente ao tronco linguístico Bantu –, sendo resultado de processos históricos de recriação linguística que ocorreram no contexto da escravidão e do

pós-abolição (Dudcoschi, 2021). A Cupópia não pode ser compreendida como um sistema linguístico isolado ou residual, mas como uma prática social que carrega marcas da experiência histórica da população negra e de sua capacidade de produzir formas próprias de comunicação.

Nesse sentido, a língua opera também como uma ferramenta simbólica e concreta que legitima a identidade coletiva. Registros audiovisuais sobre o Quilombo Cafundó mostram que a língua foi transmitida ao longo de gerações, permanecendo como um elemento vivo da cultura local e como um recurso de identificação coletiva próprio do Cafundó (TV TEM, 2025; SESC SP, 2018).

Conforme a fala de Lucimara Rosa, representante da associação do quilombo (Periferia em Movimento, 2025, 2:00), o uso da língua está diretamente ligado ao dia a dia da comunidade, sendo transmitido para os mais jovens através das rodas de jongo, que carregam em suas letras a língua, de forma que o brincar e o aprender se entrelaçam. Esse processo de transmissão evidencia que a linguagem não se limita à função comunicativa, mas atua como meio de continuidade histórica, permitindo a atualização de experiências e saberes no presente.

Confluindo com Antônio Bispo (2015), a língua desempenha um papel fundamental no processo de organização da memória ao possibilitar a circulação de narrativas, conhecimentos e práticas que garantem a continuidade da identidade coletiva, tal como destacado por Lucilene Rosa, artesã, poetisa e representante da associação do quilombo, que traz em sua escrita a Cupópia de maneira viva:

Anguta Vimba, seja forte. Em cada canto que eu passava, no cafundó eu cupopiava. Cada vela que eu acendia, o pedido eu fazia, pedindo proteção para o nosso povo. Anguta vimba, seja forte (Periferia em Movimento, 2025, 02:54).

A análise da Cupópia, nesse sentido, deve ser situada no campo da experiência enquanto produtora de conhecimento. Antônio Bispo (2015, p. 52) afirma que os povos tradicionais constroem saberes a partir da relação entre território, memória e prática, operando em uma lógica distinta da racionalidade colonial. A linguagem, nesse contexto, integra esse sistema de produção de conhecimento, organizando formas de percepção e de interpretação da realidade.

Ainda nessa direção, segundo Antônio Bispo (2015), os modos de existência dos povos tradicionais estão profundamente vinculados às formas de nomeação do mundo. Nomear, nesse contexto, não se limita a designar objetos, mas envolve a produção de

relações e sentidos. Falar Cupópia implica se reconhecer como parte da comunidade, compartilhando uma história, um território e um conjunto de referências simbólicas, assim como traz Antônio Luiz Junior, cupopiando com Marcos de Almeida e Juvenil Almeida – griôs da comunidade – sobre o sol intenso no trabalho com a terra na agricultura, o que faz escorrer o suor: “cuenda o vava na camera, cumbe o vavuro” (Cultura Salto de Pirapora, 2021, 4:38).

Registros audiovisuais sobre o Cafundó indicam que a visibilidade da língua Cupópia contribuiu para o reconhecimento externo da comunidade, funcionando como elemento de diferenciação cultural e como recurso político em processos de disputa territorial (Bienal de São Paulo, 2024; SESC SP, 2018). Esse aspecto mostra que a linguagem atua também no campo das relações de poder, participando de processos de legitimação e valorização cultural.

Nessa direção, a valorização e o reconhecimento da língua Cupópia devem ser compreendidos como parte de um processo mais amplo de reconhecimento dos saberes quilombolas. Enquanto expressão cultural singular, a língua constitui um patrimônio imaterial que precisa ser preservado e fortalecido. No entanto, essa valorização não pode se restringir ao reconhecimento simbólico, sendo necessário garantir condições concretas para a continuidade das práticas culturais e para a autonomia das comunidades. A perspectiva decolonial e contra-colonial (Nascimento, 2006; Bispo dos Santos, 2015) aponta, nesse sentido, para a necessidade de reconhecer os territórios quilombolas como espaços legítimos de produção de conhecimento, deslocando a centralidade das instituições hegemônicas.

Conclusão

A língua Cupópia no Quilombo Cafundó evidencia que território, identidade e ancestralidade não se apresentam como dimensões separadas, mas como elementos constitutivos da experiência quilombola. Nesse contexto, a linguagem não apenas reflete o vivido, mas atua diretamente na sua produção, sustentando a circulação de saberes, o fortalecimento dos vínculos comunitários e as práticas cotidianas de resistência frente à colonialidade.

Compreender essa dinâmica exige um reposicionamento teórico no campo da psicologia e das ciências humanas, de modo a considerar a legitimidade de epistemologias enraizadas na experiência histórica dos povos quilombolas. Trata-se de

reconhecer formas de subjetivação que surgem da relação indissociável entre sujeito, território e coletividade, permitindo que tais perspectivas não apenas sejam incorporadas, mas também questionem e reconfigurem os próprios fundamentos a partir dos quais se definem categorias como saúde, linguagem e sujeito.

Ao refletir sobre a permanência dos saberes ancestrais diante das violências coloniais, Antônio Bispo dos Santos afirma:

Porque mesmo que queimem a escrita, não queimarão a oralidade. Mesmo que queimem os símbolos, não queimarão os significados. Mesmo queimando o nosso povo, não queimarão a ancestralidade (Santos, 2015).

A afirmação de Nego Bispo sintetiza a força da ancestralidade como elemento que resiste às tentativas históricas de apagamento cultural. Sua fala evidencia que, para além dos registros materiais, a continuidade dos povos tradicionais se sustenta na memória coletiva, na oralidade e nas práticas cotidianas de transmissão de saberes. Mesmo diante das múltiplas violências produzidas pela colonialidade, persistem modos de existir, narrar e habitar o mundo que garantem a permanência dos significados e das relações que constituem a vida comunitária. É nesse campo que a Cupópia se mantém viva, não apenas como língua, mas como expressão de um mundo que segue resistente. Em Cupópia, viva o Turi Vimba! – viva o território negro!

Referências

BIENAL DE SÃO PAULO. *Quilombo Cafundó (audioguia)*. 2024. Disponível em: <https://35.bienal.org.br/en/audioguias/quilombo-cafundo-3/>. Acesso em: 06 abr. 2026.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: *FEMINISMOS DIVERSOS: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR-Las Segovias, 2010. p. 10–25.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CORPOS DA ÁGUA VERMELHA. *Quilombo Cafundó – história e resistência*. YouTube, 1 out. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WO31e58FrmQ>. Acesso em: 16 abr. 2026.

CULTURA SALTO DE PIRAPORA. *Oficina: tradição do quilombo (conhecendo a linguagem cupópia)*. YouTube, 17 nov. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QY8XfbnHbD8>. Acesso em: 17 abr. 2026.

DUDCOSCHI, Luana L.; BARROS, Adriana L. Vimbundo está cucopiando: uma análise sobre a língua falada na comunidade de Cafundó. *Revista Philologus*, 2021.

FURTADO, M. B.; PEDROZA, R. L. S.; ALVES, C. B. Cultura, identidade e subjetividade quilombola: uma leitura a partir da psicologia cultural. *Psicologia & Sociedade*, v. 26, n. 1, p. 106–115, 2014.

GOMES, André Luís. *Normatização e uso do território na perspectiva das comunidades remanescentes de quilombos: estudo de caso do Cafundó*. 2016.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Mapa de setor rural: 354530805000087 (Comunidade Quilombola Cafundó)*. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: https://geoftp.ibge.gov.br/cartas_e_mapas/mapas_para_fins_de_levantamentos_estatisticos/censo_demografico_2022/mapas_e_descritivos_de_setores_censitarios/SP/3545308/35453080500/MSR/354530805000087/A2_354530805000087_MSR.pdf. Acesso em: 06 abr. 2026.

JORNAL DA TARDE. *Cafundó, quilombo ao vivo*. São Paulo, 11 nov. 1995. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/noticias/cafundo-quilombo-ao-vivo>. Acesso em: 27 abr. 2026.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. *Psicologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 2017.

MONTERO, Maritza. *Introducción a la psicología comunitaria: desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTIS, Alex (org.). *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.

PERIFERIA EM MOVIMENTO. *Território como continuidade: Quilombo Cafundó resiste há mais de 150 anos, em Salto de Pirapora/SP*. YouTube, 10 set. 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_TgC1KmKtQM. Acesso em: 16 abr. 2026.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUILOMBO Cafundó – dança, alimento, artesanato e resistência. Produção de Ubu Editora. YouTube, 27 out. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cULZ0hOWMs4>. Acesso em: 10 abr. 2026.

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

SANTOS, Vanessa Soares dos; MENDONÇA, Viviane Melo de. Tamucanda: no quilombo Cafundó em saberes e memórias de vó Ifigênia. In: *Ciência e arte do encontro: o Rio de braços abertos*. Campina Grande: Realize Editora, 2024.

SANTOS SOUZA, Neusa. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SAWAIA, Bader (org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SESC SÃO PAULO. *Itinerários de resistência: Quilombo Cafundó*. 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=YM5q0gwnJ_I. Acesso em: 06 abr. 2026.

SILVA, Lucas Bento da. *A dinâmica da construção da identidade e do território no Quilombo Cafundó (Salto de Pirapora – SP)*. 2016. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2016.

TV TEM. *Identidades do interior: a assinatura preta da nossa história*. Sorocaba: Rede Globo, 21 nov. 2025. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/14112597/>. Acesso em: 10 abr. 2026.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. *Cafundó: a África no Brasil – linguagem e sociedade*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

Parir mundos em tempos de morte: matripotência como categoria analítica para o movimento Mães de Maio

Aline Xavier Melo

Orientador: João Bosco Filho

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21138090>

Introdução

Cerca de 20 anos separam o processo de redemocratização do Brasil, após os anos de chumbo da ditadura empresarial-militar, dos Crimes de Maio em 2006, massacre ocorrido sobretudo nas periferias de São Paulo e na Baixada Santista, onde centenas de pessoas tiveram suas vidas ceifadas. O paralelo entre os períodos escancara a perpetuação da violência das forças policiais sob a égide de um Estado opressor.

Decorridas duas décadas dos Crimes, não houve uma resposta consistente e nenhuma responsabilização significativa por parte do Estado. A partir da dor da perda e do desejo por justiça, um grupo formado inicialmente por quatro mães decidiu se organizar e construiu o Movimento Independente Mães de Maio, que hoje figura como um dos maiores movimentos nacionais por direitos humanos na luta por justiça, memória e verdade.

Ao longo destes 20 anos de caminhada, as Mães de Maio transformaram o luto em luta permanente. O movimento realiza e participa de uma série de ações tendo como um dos principais eixos, o acolhimento e a solidariedade entre os familiares. Como resultado de sua atuação combativa, teve conquistas legislativas importantes e publicou cinco livros, nos quais as Mães relatam suas histórias como forma de protagonizar, materializar e eternizar a vida dos filhos.

Em março de 2026 foi lançado no município de Santos o Centro de Memória às Vítimas de Violência do Estado (CMVV) em articulação com o Centro de Acesso a Direitos e Inclusão Social (CAIS) Mães por Direitos, o primeiro equipamento público do país dedicado à preservação da memória, à produção de conhecimento e ao cuidado com familiares de vítimas da violência do Estado. O espaço foi idealizado pelo

Movimento Mães de Maio, recebe o apoio do governo federal e tem coordenação geral da organização Iniciativa Negra por uma Nova Política de Drogas.

Apesar da relevância do Movimento Mães de Maio, suas formas de organização e resistência têm sido, em muitos casos, interpretadas a partir de categorias analíticas que não dão conta de apreender a complexidade de suas práticas. Leituras ancoradas em referenciais ocidentais tendem a restringir a maternidade ao campo do privado ou do afetivo, obscurecendo suas dimensões coletivas, políticas e cosmológicas. Tal limitação evidencia a necessidade de deslocamentos epistemológicos que permitam compreender o movimento a partir de outras matrizes de pensamento.

É nesse horizonte que se insere a noção de matripotência, oriunda de epistemologias afrocentradas e fundamentada na cosmopercepção yorubá, que concebe a maternidade como força coletiva, política e criadora. Mais do que uma condição biológica ou um papel social, a maternidade, nessa perspectiva, configura-se como princípio de organização da vida, de produção de vínculos e de sustentação da existência. A matripotência, assim, possibilita compreender práticas maternas que operam simultaneamente nos planos ético, político e ontológico, deslocando os limites impostos pelas concepções modernas ocidentais.

À luz desse referencial, o presente trabalho, caracterizado como um ensaio crítico, tem por objetivo analisar o Movimento Independente Mães de Maio a partir da categoria de matripotência, articulando-a às dimensões do luto e da maternidade como práticas políticas. Parte-se do pressuposto de que essa categoria oferece ferramentas analíticas mais potentes para compreender a atuação do movimento, evidenciando como essas mulheres subvertem a lógica que confina a maternidade ao espaço privado, transformando-a em força coletiva de produção de memória, reivindicação de justiça e criação de novas possibilidades de existência.

Nessa perspectiva, argumenta-se que a experiência das Mães de Maio não apenas denuncia a violência de Estado, mas também inaugura formas outras de elaboração do luto e de exercício da maternidade, constituindo-se como prática insurgente que articula cuidado, memória e luta política. Ao fazê-lo, o movimento tensiona os limites das categorias analíticas tradicionais e aponta para a necessidade de construção de referenciais teóricos capazes de dialogar com experiências historicamente marginalizadas, contribuindo, assim, para a ampliação dos horizontes epistemológicos no campo das Ciências Humanas.

Os crimes de maio como expressão da necropolítica

Os Crimes de Maio representam um dos maiores massacres promovidos pelo Estado Brasileiro em sua história recente. Entre os dias 12 e 20 de maio de 2006, as periferias de São Paulo, Guarulhos e Baixada Santista viveram uma onda de terror em que cerca de 600 pessoas, principalmente jovens e negras, foram executadas.

A narrativa apresentada pelo Estado de que os ataques foram promovidos pelo Primeiro Comando da Capital (PCC) como retaliação ao processo de transferência e tentativa de controle das ações da organização criminosa (CAAF-UNIFESP, 2019), não se sustentou e frente à ausência de respostas contundentes por parte do poder público, as Mães e familiares das vítimas iniciaram um processo de busca por verdade e justiça que impulsionou investigações e a elaboração de relatórios por diferentes pesquisadores.

Publicado em 2019, o relatório produzido pelo Centro de Antropologia e Arqueologia Forense (CAAF) da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), contou com a participação da fundadora e coordenadora do Movimento Mães de Maio, Débora Maria da Silva. A pesquisa apresentou novos elementos sobre a dinâmica da violência no período, a alta letalidade das ações policiais e a evidente negligência dos processos de investigação, conforme apontado pela Defensoria Pública do Estado de São Paulo (CAAF-UNIFESP, 2019).

O relatório corrobora conclusões de pesquisa anterior nomeada São Paulo sob ataque, em que afirma que:

Os diversos elementos apontam para uma ação generalizada de extermínio praticada nas periferias por policiais, escolhendo previamente as vítimas que seriam assassinadas, com respaldo de policiais fardados e com manipulação do local da ocorrência para dificultar ou impedir a investigação posterior (CAAF-UNIFESP, 2019, p. 61).

A leitura desses acontecimentos à luz de referenciais críticos permite compreender sua inserção em uma lógica histórica mais ampla. Segundo o intelectual Frantz Fanon, “o mundo colonial é um mundo dividido em dois”, que opera dentro de uma lógica que desumaniza e animaliza o colonizado, onde a linha divisória é indicada pelos “quartéis e delegacias de polícia” (Fanon, 2022, p.34). Os Crimes de Maio evidenciam uma política de extermínio da população negra e periférica por um Estado que mantém a herança colonial de hierarquização das vidas.

A esse dispositivo controlado pelo direito, institucionalizado pelo racismo e aplicado em territórios negros, o filósofo camaronês Achille Mbembe, nomeou de

Necropolítica ou Política de Morte (Mbembe, 2018). No caso brasileiro, tal dinâmica se manifesta de maneira contundente nos territórios periféricos, onde a política de segurança pública, frequentemente articulada à chamada “guerra às drogas”, opera como dispositivo de gestão da morte. (Akotirene, 2023).

A partir dessa perspectiva, os Crimes de Maio podem ser compreendidos não como eventos excepcionais, mas como expressão aguda de uma racionalidade estatal que autoriza e legitima o extermínio de determinados segmentos sociais. Como denunciam as Mães de Maio (Mães De Maio, 2018, p.108):

Atualmente, há fartos indícios de que o alto comando da polícia - sob os aplausos de representantes das elites e, posteriormente, do próprio Ministério Público de SP - decidiu “partir para cima” “sem dó nem piedade” da população de forma abusiva e indiscriminada, matando já de início mais de 100 pessoas, grande parte em circunstâncias que pouco tinham a ver com a suposta “legítima defesa” (...) com base em mero preconceito pela cor e aparência: racismo puro e simples.

A denúncia formulada pelo movimento explicita o caráter racializado dessa política de morte e reafirma a centralidade da experiência das vítimas e de seus familiares na produção de narrativas que confrontam a versão oficial. Assim, ao nomear e denunciar tais práticas, as Mães de Maio não apenas reivindicam justiça, mas também desvelam os mecanismos contemporâneos de atualização da violência colonial no Brasil.

O luto como responsabilidade ética

A violência sistemática promovida pelo Estado contra populações negras, pobres e periféricas não se restringe à eliminação física de corpos, mas se estende à produção de regimes de visibilidade que determinam quais vidas são reconhecidas como dignas de luto. Nesse processo, a mídia desempenha papel central ao construir narrativas que associam as vítimas à criminalidade, operando uma desumanização que legitima sua morte e desautoriza a comoção pública. Trata-se, portanto, de um dispositivo que não apenas informa, mas regula afetos, produzindo uma distribuição desigual do reconhecimento e da indignação.

É nesse horizonte que a reflexão de Judith Butler se torna fundamental. Ao problematizar os “quadros de reconhecimento”, a autora demonstra como determinadas vidas são sistematicamente excluídas das condições de inteligibilidade que as tornariam

passíveis de luto. Para a filósofa, o rosto representa a extrema precariedade ou vulnerabilidade política e seu uso na mídia pode gerar desumanização, ora pela identificação do rosto com o inumano, ora pela exclusão da imagem. Butler aponta os perigos do apagamento da imagem, ao enfatizar que “se uma vida não é digna de luto, ela não é bem uma vida” (Butler, 2023, p. 55) e compreende a urgência de resgatar o rosto, a imagem em sua fragilidade, precariedade, para alcançar o lugar da indignação ética e “nos devolver o humano onde não esperamos encontrá-lo”. (Butler, 2023, p. 182).

Essa lógica pode ser compreendida em continuidade com aquilo que Achille Mbembe (2018) denomina necropolítica, ou seja, um regime de poder que não apenas decide sobre a morte, mas também regula as condições sob as quais certas vidas podem ser reconhecidas como vividas. A negação do luto, nesse contexto, constitui uma dimensão fundamental da política de morte, pois impede a elaboração pública da perda e, conseqüentemente, a emergência de demandas por justiça. Assim, matar e tornar não-enlutável são operações complementares de um mesmo dispositivo.

O luto é um dos elementos cruciais para compreender o Movimento Mães de Maio. A rede de Mães enfrenta o poder normativo midiático e a lógica de “distribuição diferencial do luto”, na medida em que há 20 anos ocupa diversos espaços e inserem o luto enquanto categoria pública. Transformam a dor da perda numa luta incansável por justiça através de ações que buscam dar visibilidade e humanizar seus entes queridos. Ao nomear seus mortos, expor seus rostos e narrar suas histórias, as Mães confrontam diretamente a lógica de desumanização, reinscrevendo seus filhos no campo das vidas dignas de luto.

Nesse processo, o luto deixa de ser apenas uma resposta à perda e se torna um dispositivo político que articula dor, memória e luta. A insistência em lembrar, denunciar e reivindicar justiça configura uma forma de resistência à necropolítica, na medida em que desafia a tentativa de apagamento dessas vidas. Assim, mais do que expressão de sofrimento, o luto das Mães de Maio constitui uma prática insurgente que reconfigura os limites do político, produzindo novas formas de comunidade e de responsabilização ética.

De modo geral, o processo de luto pode ser compreendido num viés transformador. Segundo Butler, a perda nos faz perceber uma interdependência ou entrelaçamento entre nossas vidas para além do aspecto relacional, mas configurada como um laço, que, se desfeito, é capaz de nos desfazer em alguma medida. Nesse

sentido, a perda pode conduzir a uma responsabilidade ética (Butler, 2023), o que remete à formação dos movimentos de mães por justiça. O luto adquire, assim, um sentido social de ordem complexa e viabiliza a formação de uma comunidade política.

Matripotência e transformação social

A compreensão da atuação do Movimento Independente Mães de Maio exige um deslocamento das categorias ocidentais tradicionais que circunscrevem a maternidade à esfera privada e à experiência individual. Nesse sentido, torna-se fundamental situar o lugar da mulher negra enquanto sujeito político, historicamente constituído na intersecção entre raça, classe e gênero. Segundo a intelectual Lélia Gonzalez, as mulheres negras encontram-se no foco do perverso sistema socioeconômico pela subordinação de gênero, opressão racial e exploração de classe e têm um papel fundamental nos movimentos de resistência e liberdade (Gonzalez, 2020).

Para Lélia, o protagonismo da mulher negra no processo de transformação social relaciona-se com a memória cultural ancestral. Sabe-se que em muitas sociedades africanas no período pré-colonial, as mulheres não ocupavam o lugar de subordinação, mas “desempenhavam papéis sociais tão importantes quanto os homens” (Gonzalez, 2020, p. 269).

Nessa perspectiva, lanço mão da produção da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí, a qual fundamenta seu trabalho em filosofias africanas e introduz o conceito de Matripotência (o poder da maternidade) a partir da potência criadora das Iyá, que não pode ser reduzida à ideia ocidental de “mãe”, uma vez que se refere a uma posição relacional, social e cosmológica que articula dimensões materiais e espirituais da existência. Oyěwùmí mostra como as construções de gênero no ocidente, baseadas em aspectos biologizantes e binários contribuíram para a hierarquização e o patriarcado e como a categoria mãe acompanha essa hierarquia (Oyěwùmí, 2021).

Em contraposição, nas cosmopercepções Yorubá, o princípio que determina a organização social é a senioridade, baseado na idade cronológica, assim a Iyá ocupa um lugar central enquanto instituição social por seu caráter sócio-espiritual. A relação entre Iyá e prole é considerada de forma metafísica e atemporal, pois compreende a dimensão desde a concepção ao período póstumo, em caráter vitalício. O vínculo estabelecido entre Iyá-prole é a unidade social mais importante da sociedade Yorubá, em virtude de sua qualidade matripotente, como explica Oyěwùmí (2021, p. 25):

Iyá está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o que descrevo como princípio matripotente. A Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de Iyá. A eficácia de Iyá é mais pronunciada quando considerada sua relação com a prole nascida. (...) Como todos os humanos tem uma Iyá, todos nascemos de uma Iyá, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que Iyá.

Para a cultura Yorubá, a categoria Iyá possui o papel de cocriação - com *Elédàá*, o Senhor da Criação - dos seres humanos e, portanto, se destaca enquanto figura representativa da humanidade. A representação garante um viés coletivo para a Iyá e, nesse sentido, a maternidade se inscreve no âmbito público, de forma imprescindível e potente (Oyěwùmí, 2021).

Nesse sentido, podemos afirmar que o conceito de matripotência, entendido como o conjunto de forças materiais, simbólicas e espirituais, derivadas da posição de Iyá, refere-se a uma potência criadora e organizadora da vida social, que ultrapassa a dimensão biológica da maternidade e se inscreve como princípio coletivo de sustentação da existência.

À luz dessa perspectiva, o Movimento Mães de Maio pode ser compreendido como expressão contemporânea de uma prática matripotente. Ao protagonizarem a luta política, as Mães de Maio se colocam enquanto autoridade no espaço público, pois como afirma a intelectual Carla Akotirene (Akotirene, 2023, p. 180), “pessoas negras e africanas jamais reduzem seus conflitos a experiências privadas”. Numa perspectiva matripotente, a rede de Mães subverte a noção ocidental de maternidade localizada na esfera privada e associada à fragilidade e à submissão ao enfrentar a estrutura de silenciamento e coletivizar suas perdas.

Durante os 20 anos de trajetória, o Movimento promoveu e participou de inúmeras ações coletivas de combate aos crimes do Estado, seja por meio de encontros, debates, conferências, seminários e audiências públicas com a finalidade de denunciar os abusos da engrenagem policial e o racismo estrutural, tornando-se referência para diversos movimentos sociais. Além disso, o Movimento compõe a Rede Nacional de Familiares de Vítimas de Violência Policial, e possui articulações com a Rede Global, que inclui o movimento Black Lives Matter dos EUA, e outros coletivos latino-americanos, da Colômbia, México e Chile (Fernandes, 2021).

A matripotência também se materializa em diversas práticas coletivas da organização no cotidiano, como por exemplo na dimensão do cuidado entre os familiares. Um dos principais eixos de atuação das Mães tem sido o acolhimento e a

solidariedade entre familiares e amigos de vítimas do Estado, dentro de uma lógica de resistência e multiplicação de outras mães combativas e implicadas na criação de uma nova sociedade na qual a juventude negra e periférica tenha direito à vida e à liberdade.

Assim, a atuação das Mães de Maio não se reduz a uma reação à violência sofrida, mas configura uma prática criadora que produz novos sentidos para a maternidade, para o luto e para a própria ação política. Ao insistirem na memória de seus filhos e na defesa da vida de outros jovens negros e periféricos, essas mulheres operam uma ética da continuidade, na qual o cuidado se estende para além da vida individual, assumindo um caráter coletivo e transgeracional.

Ainda que o sistema se reorganize e continue vitimando jovens negros e periféricos pelo país, as contribuições da luta incansável das Mães para a transformação social devem ser reconhecidas como de grande relevância social. As conquistas legislativas, como a extinção do chamado “auto de resistência” em 2016, que combate à impunidade de policiais, a instituição da Semana Estadual das Pessoas Vítimas de Violência no Estado de São Paulo, lei aprovada em 2014, e em 2026 a criação do Centro de Memória às Vítimas de Violência do Estado (CMVV), que apresenta como um dos pilares, o cuidado psicossocial para as famílias, são resultado da mobilização persistente dos movimentos de mães e confere densidade ao Movimento.

Como sugere Frantz Fanon (2022), é no interior do enfrentamento à opressão que se produzem processos de recomposição subjetiva e coletiva.

O período de opressão é doloroso, mas o combate, ao reabilitar o homem reprimido, desenvolve um processo de reintegração que é extremamente fecundo e decisivo. O combate vitorioso de um povo não consagra unicamente o triunfo de seus direitos. Dá a esse povo densidade, coerência e homogeneidade. (Fanon, 2022, p. 303).

Entre a dor pessoal e a ação coletiva, há 20 anos as Mães se recusam a aceitar a política de morte mantida pelo Estado Democrático de Direito que as expropriou da “condição de proprietárias das vidas produzidas por elas” (Akotirene, 2023, p.65) e através da luta cotidiana buscam produzir novos sentidos para suas histórias, além de reivindicar uma sociedade realmente justa e livre. Não raras vezes, as Mães verbalizaram o desejo de parir uma nova sociedade e, a partir de uma luta persistente, esta gestação tem mostrado seus frutos.

Nesse sentido, a luta das Mães de Maio pode ser compreendida como prática de reinvenção da vida, na qual a dor é transformada em força política e a maternidade se afirma como princípio de transformação social. Ao reivindicarem o direito à vida e à

memória, essas mulheres não apenas resistem à violência de Estado, mas anunciam outras possibilidades de existência, orientadas por uma lógica matripotente de criação e sustentação da vida.

Considerações finais

O presente trabalho refletiu sobre o Movimento Independente Mães de Maio a partir das categorias de luto e maternidade, evidenciando como essas dimensões, longe de se restringirem ao âmbito privado, são mobilizadas como práticas políticas de enfrentamento à violência de Estado. Ao inscreverem o luto no espaço público, as Mães tensionam a lógica que hierarquiza vidas e regula quais existências são passíveis de reconhecimento e de comoção, desafiando os enquadramentos que sustentam a desumanização das vítimas.

Nesse processo, o luto se configura como responsabilidade ética e como dispositivo coletivo de produção de memória, denúncia e reivindicação de justiça, constituindo-se como forma de resistência às dinâmicas necropolíticas que incidem sobre a população negra e periférica. Ao recusarem o silenciamento e insistirem na visibilidade de seus mortos, as Mães de Maio produzem uma ruptura com a política de apagamento, afirmando o valor dessas vidas e a necessidade de sua reparação.

A partir do diálogo com epistemologias afrocentradas, especialmente com a noção de matripotência, o trabalho buscou demonstrar que a atuação das Mães de Maio não pode ser compreendida apenas como reação à violência sofrida, mas como prática criadora que reconfigura o próprio sentido da maternidade. Ao deslocarem a maternidade da esfera privada para o campo da ação coletiva, essas mulheres afirmam uma potência política que articula cuidado, memória e luta, produzindo novas formas de organização social e de sustentação da vida.

Assim, se por um lado o Brasil segue como produtor de Mães de Maio, em função da persistência da violência estatal, por outro, essas mulheres, a partir de uma perspectiva matripotente, constituem-se como agentes fundamentais na construção de alternativas éticas e políticas que afirmam a centralidade da vida. Ao transformarem a dor em ação coletiva, as Mães não apenas denunciam a violência, mas anunciam outras possibilidades de existência, orientadas pela valorização da vida da juventude negra e periférica e pela construção de uma sociedade mais justa.

Referências

AKOTIRENE, Carla. **“É fragrante fojado dôtor vossa excelência”**: audiências de custódia, africanidades e encarceramento em massa no Brasil. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2025.

ALVES, Míriam Cristiane Silva; MELO, Ana Paula; DIAS, Raquel Silveira Rita; LAMPAZZI, Priscilla Pinheiro; PORTILHO, Kaká. **Matripotência e Mulheres Olùṣò: Memória Ancestral e a Enunciação de Novos Imaginários**. 1ª ed. Porto Alegre, RS: Editora Rede UNIDA, 2021.

BUTLER, Judith. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Tradução de Andreas Lieber; revisão técnica Carla Rodrigues. 1ª ed.; 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

CAAF-UNIFESP. **Violência de Estado no Brasil: uma análise dos Crimes de Maio de 2006 na perspectiva da antropologia forense e da justiça de transição - Relatório Final**. São Paulo: UNIFESP, 2019.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Lígia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FERNANDES, Francilene Gomes. **Movimentos sociais e mídias alternativas no enfrentamento à violência policial**. 2021. 222 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021.

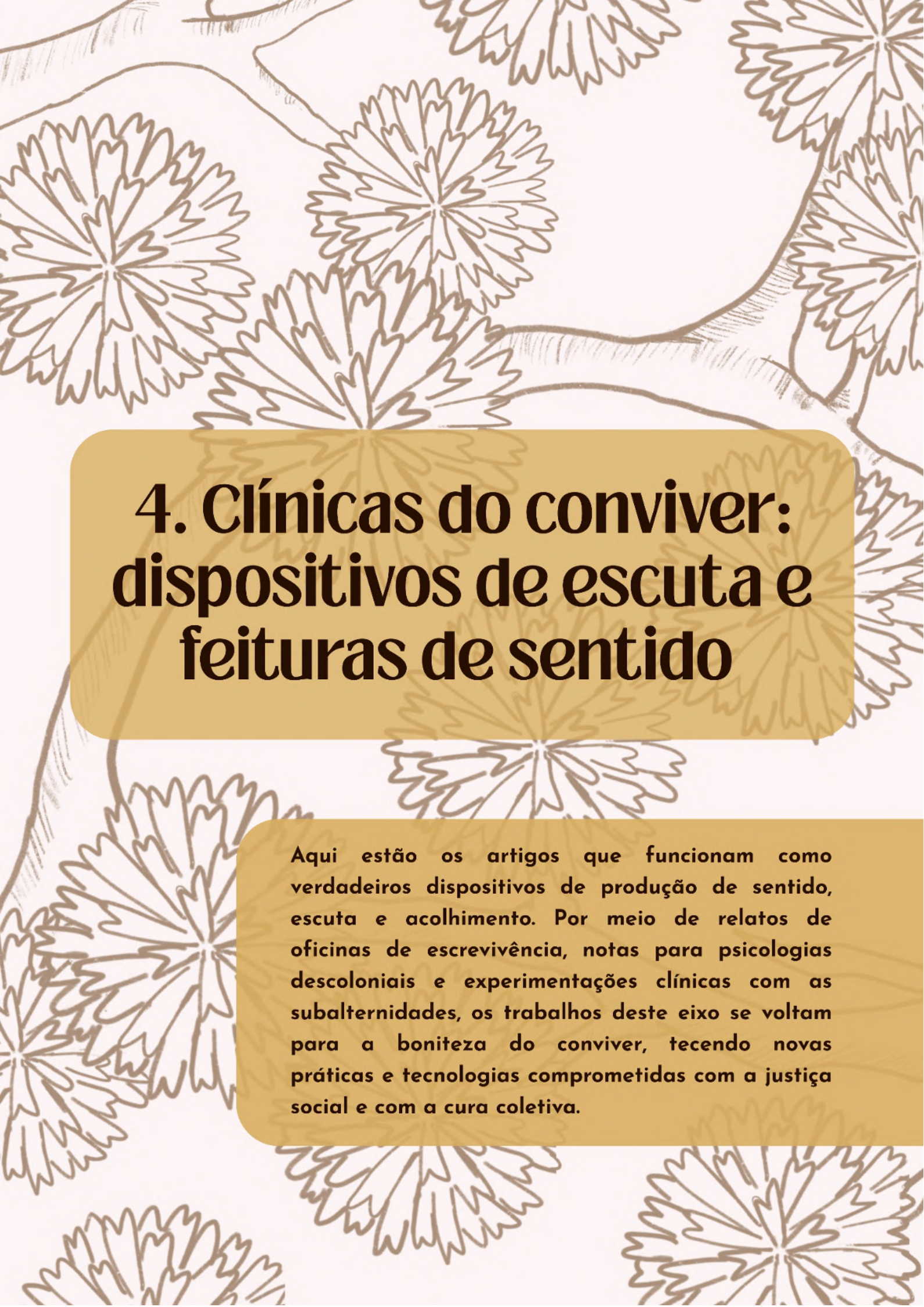
GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Organização de Flavia Rios e Márcia Lima. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

MÃES DE MAIO. **Do luto à luta**: Mães de Maio. São Paulo: Nós por nós, 2011a.

MÃES DE MAIO. **Salve Mães de Maio**. São Paulo: Nós por nós, 2018.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. 3. ed. São Paulo: N-1 edições, 2018.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.



4. Clínicas do conviver: dispositivos de escuta e feituas de sentido

Aqui estão os artigos que funcionam como verdadeiros dispositivos de produção de sentido, escuta e acolhimento. Por meio de relatos de oficinas de escrevivência, notas para psicologias descoloniais e experimentações clínicas com as subalternidades, os trabalhos deste eixo se voltam para a boniteza do conviver, tecendo novas práticas e tecnologias comprometidas com a justiça social e com a cura coletiva.

Vidas que narram, vidas que resistem: itinerários de experiência e produção de cuidado

Hertha Monteiro da Silva

Orientador: Me. Samuel Monteiro Bezerra

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21138149>

Resumo: Este relato de experiência apresenta uma pesquisa construída a partir da metodologia sócio-poética, orientada por uma perspectiva decolonial, desenvolvida com Chicão, trabalhador gari e contador de histórias, reconhecido como coautor do processo investigativo. A experiência evidencia como narrativas populares constituem dispositivos de cuidado, participação social, produção de autonomia e criação de outras lógicas de existir. Ao integrar integralmente a história “Compadre Chicão e o Riozão Danado” à reflexão, o texto afirma que saberes cotidianos, trabalho urbano, oralidade, circularidade e movimento são formas legítimas de produção de vida.

Palavras-chave: Relato de Experiência. Decolonialidade. Cuidado. Narrativa. Circularidade.

Introdução

Este trabalho nasce do encontro com Chicão — gari, contador de histórias e trabalhador do território urbano. Narrar sua trajetória não significa transformá-lo em objeto de estudo, mas escrever com ele, reconhecendo sua experiência como produtora de conhecimento.

Ao assumir uma perspectiva decolonial, desloca-se o olhar sobre o cuidado. A modernidade instituiu hierarquias que organizaram não apenas relações econômicas e políticas, mas também classificações epistemológicas que definiram quais saberes seriam reconhecidos como legítimos (Quijano, 2005). Nesse contexto, saberes cotidianos e populares foram frequentemente inferiorizados.

Este texto propõe tensionar essa lógica ao reconhecer a narrativa como campo de produção de conhecimento. A história “Compadre Chicão e o Riozão Danado” não aparece como ilustração, mas como núcleo analítico e experiência viva de pensamento.

Caminho metodológico

A pesquisa fundamenta-se na sócio-poética, proposta metodológica desenvolvida por Jacques Gauthier, que compreende o conhecimento como construção coletiva, sensível e implicada (Gauthier, 1999). Nessa abordagem, corpo, memória e imaginação são reconhecidos como dimensões constitutivas da produção científica.

A sócio-poética rompe com a separação rígida entre pesquisador e pesquisado, propondo a coautoria como gesto ético. Assim, Chicão não é fonte de dados, mas sujeito participante da elaboração reflexiva.

Tal posicionamento dialoga com a crítica à colonialidade do poder, segundo a qual a modernidade estruturou hierarquias que subalternizaram determinados sujeitos e saberes (Quijano, 2005). Reconhecer a narrativa como conhecimento implica enfrentar essas hierarquias.

Os encontros foram conduzidos sem roteiro fechado. A escuta orientou o processo. O tempo da pesquisa acompanhou o tempo da fala, configurando uma prática em movimento, próxima à lógica da ciranda.

A história como corpo do texto

Compadre chicão e o riozão danado

Era uma vez um homem muito corajoso chamado Compadre Chicão. Um dia, ele decidiu visitar sua querida avó, que morava lá no interiorzão, bem longe dali. Para chegar à casa dela, precisava:

- pegar dois ônibus;
- depois uma carroça;
- andar mais um pouco;
- atravessar um riachinho cheio de pedrinhas. Era fácil. Bastava pular de pedra em pedra:

— Pula aqui, pula ali, pulou... pronto!

Entretanto, naquele dia havia chovido tanto que o riachinho virou um riozão enorme. Era tanta água que parecia que ia daqui até o Japão — exagero de contador de história, mas era grande mesmo. Compadre Chicão ficou preocupado:

— E agora? Como vou atravessar?

Não havia ponte. Não havia barco. Não havia corda.

Quase desistindo, ouviu:

— Psiuuuu!

Surgiu um jacaré:

— Amigo é pra acudir amigo! Suba nas minhas costas que eu levo você! Antes que decidisse, apareceu uma onça:

— Não vá com o jacaré! Ele vai te devorar no meio do rio! Me siga pela gruta! Logo depois, uma cobra:

— Não vá não! A onça pega pelas costas! Suba na árvore e atravesse! Jacaré, onça e cobra disputavam o caminho.

Compadre Chicão perguntou:

— Dona Cobra... a senhora não vai me devorar também, né?

— Pode vir... pode vir...

De repente:

NHAC!

A cobra tentou dar o bote.

Chicão, ligeiro, deu um pulo, segurou firme no rabo da cobra e, gritando como Tarzan, atravessou o rio balançando até o outro lado. E lá estava a vovó esperando com cuscuz e café.

Quem gostou bate palma.

Quem não gostou... bate palma também.

Circularidade e outras lógicas de existir

A narrativa apresenta estrutura não linear. O chamado “psiuuu” repete-se, interrompe decisões e impede a consolidação de um único caminho. Essa dinâmica rompe com a racionalidade moderna baseada em progressão contínua e universalizante (Quijano, 2005).

A circularidade manifesta-se na repetição, na interrupção e no retorno. Cada novo personagem questiona a escolha anterior. O sentido não se fixa; movimenta-se.

A sócio-poética sustenta que o conhecimento pode emergir da criação compartilhada e da experiência estética (Gauthier, 1999). A contação da história, ao envolver quem escuta, transforma-se em roda. O narrador pergunta, o público responde, a história gira.

A travessia final também ocorre em movimento pendular: Chicão não

atravessa o rio de forma linear, mas balançando. A solução nasce da invenção.

Trabalho, narrativa e produção de vida

No cotidiano, Chicão percorre a cidade com sua vassoura. O gesto de varrer é circular, repetido, contínuo. Seu trabalho, embora frequentemente invisibilizado, sustenta a vida coletiva.

A desvalorização histórica de determinados trabalhos relaciona-se às classificações produzidas pela colonialidade do poder (Quijano, 2005). Reconhecer o trabalho de Chicão como produção de vida significa enfrentar tais hierarquias.

Ao mesmo tempo, a narrativa produz cuidado simbólico. Na perspectiva freiriana, este cuidado simbólico pode ser entendido como a atenção às dimensões subjetivas, culturais e identitárias dos sujeitos, reconhecendo que educar e produzir cultura não é apenas transmitir conteúdos à agentes passivos, mas produzir sentidos, acolher experiências e valorizar saberes.

Paulo Freire (1996) indica que ensinar exige respeito aos saberes dos educandos e uma postura ética fundamentada na amorosidade. Esse conceito é central para entender o cuidado simbólico: trata-se de uma atitude que reconhece o outro como sujeito de saber, evitando práticas opressoras ou desumanizantes.

Esse respeito não é apenas cognitivo, mas também simbólico — envolve reconhecer valores, crenças, linguagens e formas de expressão que fazem parte da identidade do outro. Por isso, a narrativa de Chicão também expressa a capacidade de seu trabalho educar e produzir vida, a partir do seu lugar e de todas as suas formações não acadêmicas, inclusive.

Trata-se de um sujeito de saber, pois a leitura do mundo precede a leitura da palavra. Isso indica que o sujeito interpreta e significa sua realidade, o que é um aspecto essencial do cuidado simbólico (Freire, 1982).

É necessário valorizar a cultura popular e os saberes cotidianos, acolhendo e ressignificando símbolos, em vez de impor um modelo cultural dominante. Trata-se de uma postura ética e pedagógica, no horizonte de uma prática de trabalho humanizadora e libertadora (Freire, 1982).

Ao convocar a participação — “Quem gostou bate palma!” — instaura-se lógica inclusiva. A roda incorpora todos. Narrar, assim, torna-se gesto de afirmação existencial e produção de sentido. Narrar é manter a roda girando. Vidas que narram

são vidas que resistem.

Considerações finais

A história “Compadre Chicão e o Riozão Danado” revela que o cuidado pode ser compreendido como travessia inventiva.

O rio representa o imprevisível.

Os animais representam disputas de caminho. A repetição revela circularidade.

A travessia expressa autonomia criativa.

Ao integrar narrativa popular e reflexão acadêmica, o texto desloca fronteiras epistemológicas e reconhece o saber cotidiano como forma legítima de produção de conhecimento, em consonância com a crítica à colonialidade (Quijano, 2005) e com a proposta metodológica participativa da sócio-poética (Gauthier, 1999).

Referências

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**: em três artigos que se completam. São Paulo: Cortez Editora, 1982.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

GAUTHIER, Jacques. **A sócio-poética**: fundamentos e práticas. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

Entre o silêncio e a fresta: corpo-território, lesbianidade e desobediência epistêmica

Stela Cláudia Barboza da Silva

Orientadora: Dra. Natália Kleinsorgen Bernardo Borges

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21138230>

“Falar é existir absolutamente para o outro. Impor uma linguagem é impor um mundo, uma história, uma relação de poder.” (Frantz Fanon)

Resumo: Este artigo analisa processos de subjetivação atravessados pela ancestralidade, pela colonialidade e pela experiência da lesbianidade, tomando o corpo-território como eixo de reflexão. A partir de uma abordagem autoetnográfica de caráter crítico e decolonial, articula a vivência pessoal e o diálogo teórico para compreender como apagamentos históricos, silenciamentos e normatividades coloniais participam da produção de formas de existir. A discussão mobiliza contribuições de Frantz Fanon, Oyèrónké Oyěwùmí, María Lugones, Achille Mbembe, Eduardo Oliveira Miranda, Silvia Rivera Cusicanqui, Makota Valdina, Muniz Sodré e outros autores comprometidos com perspectivas decoloniais e epistemologias do Sul. Ao abordar a ancestralidade, a colonialidade do silêncio, a cosmopercepção e a descoberta da lesbianidade, o texto sustenta que a reescrita de si pode constituir uma prática de desobediência epistêmica, capaz de tensionar formas hegemônicas de conhecimento e produzir outros modos de narrar a experiência. Conclui-se que o corpo-território não é apenas lugar de inscrição das violências coloniais, mas também espaço de reexistência, elaboração de pertencimento e criação de possibilidades de existência.

Palavras-chave: Corpo-território. Lesbianidade. Ancestralidade. Desobediência Epistêmica. Cosmopercepção. Epistemologias do Sul.

Introdução

Escrevo com o corpo: uma existência que carrega histórias, silenciamentos, deslocamentos e descobertas. Embora seja lida como branca, trago em mim as marcas profundas de uma herança negra e indígena, por muito tempo ignorada e silenciada por forças que eu não compreendia. Entender este corpo como território foi uma ação política, espiritual e epistemológica, que abriu a possibilidade de rearticular vínculos que até então não eram reconhecidos.

Durante anos, a narrativa colonial tentou reduzir corpos como o meu a objetos de controle, exploração e nomeação alheia. Esse processo não se limita a uma violência

externa, mas reorganiza a forma como o próprio sujeito se percebe e se reconhece no mundo. É nesse sentido que Frantz Fanon (2008) descreve a alienação como um mecanismo em que o sujeito passa a se ver a partir das categorias impostas pelo colonizador. Assim, meu processo de subjetivação se situava entre o que fui ensinada a ser e aquilo que me atravessava como verdade, revelando o efeito de uma estrutura histórica que define quais existências são legítimas.

Escolho um movimento de retorno que se orienta pela reativação de vínculos que passam a operar no presente como força de produção da minha forma de existir. Inspirada em Mbembe (2017), reconheço que lembrar é uma escolha política, uma forma de resistência frente aos apagamentos históricos. É subverter e reconstituir os fios partidos da linhagem que me sustenta, mesmo quando essa sustentação não foi ensinada. Mover-me nesse território implica desobedecer à lógica colonial que me atravessou e ainda atravessa, mas também honrar as vozes que me chegaram como murmúrios e que hoje desejo tornar audíveis.

Dialogo, no percurso desse artigo, com a crítica de Oyèrónké Oyěwùmí (2021) ao questionar a centralidade do olhar como organizador do conhecimento. Oyěwùmí também desestabiliza a forma como o Ocidente estruturou categorias como gênero, corpo e identidade. Sua crítica evidencia que essas categorias não são universais, mas construções históricas que operam como instrumentos de organização social e controle. Ao lado dessas contribuições, trago as formulações de Silvia Rivera Cusicanqui (2020), especialmente sua noção de coexistência de temporalidades e racionalidades distintas, que permanecem em tensão. Essa perspectiva permite compreender as diferentes camadas históricas e epistemológicas que coexistem no corpo, sem que uma apague completamente a outra.

Entendo, nesse caminho, que a espiritualidade não está dissociada da luta e da vida cotidiana. Como nos ensina Makota Valdina (2002), a espiritualidade e a ancestralidade são dimensões incorporadas à existência e ao corpo. Essa visão se alinha à ideia de corpo como sujeito epistêmico, sensível e político, articulando práticas e saberes historicamente deslegitimados, cuja exclusão se deu por disputas sobre o que pode ser “conhecimento”.

Assim, o objetivo deste artigo é analisar como as experiências de subjetivação, atravessadas pela ancestralidade e pela lógica colonizadora, podem ser compreendidas por meio da noção de corpo-território e da cosmopercepção. Nesse sentido, compreendo desobediência epistêmica como o ato de recusar a hegemonia da produção de

conhecimento, afirmando modos de saber enraizados no corpo, na experiência e na ancestralidade. Para isso, assumo uma abordagem que entrelaça vivência pessoal e reflexão teórica, tomando como referências Fanon (2008), Oyèrónké Oyěwùmí (2021), Silvia Rivera Cusicanqui (2020), Mbembe (2017; 2018), Dussel (2000), Miranda (2020; 2022), Makota Valdina (2002) e Sodré (2017).

Percurso metodológico

A metodologia adotada neste trabalho é uma autoetnografia crítica e decolonial, em que vivências, saberes ancestrais e epistemologias do sul são travessias teórico-vivenciais. A escrita em primeira pessoa é assumida como escolha política, e a análise parte da experiência vivida como corpo-território, sem pretensão de objetividade universal, mas comprometida com a legitimidade de saberes que emergem da vida cotidiana. As referências teóricas são companheiras de percurso, em diálogo com práticas e memórias que tensionam os limites do saber acadêmico institucionalizado.

São utilizadas a escuta implicada e a escrita em comunhão, orientadas pelas epistemologias decoloniais e pelos saberes ancestrais que sustentam o Bem Viver como prática de continuidade da vida e resistência aos projetos coloniais de destruição (Krenak, 2020), ancorando-se em três movimentos: a escuta dos textos e das vozes, incluindo a escuta de si. A escrita se dá como encruzilhada de saberes, articulando textos acadêmicos, livros de autoria indígena e afrodiaspórica, entrevistas públicas, falas ritualizadas e registros de resistência simbólica.

Assumir a cosmo percepção como base epistêmica, como propõe Cusicanqui (2020),   também uma escolha metodológica. Nesse sentido, o corpo não é compreendido como objeto de análise, mas constitui a própria condição de inteligibilidade da experiência. Nesse mesmo campo de saberes insurgentes, inscreve-se, em um dos momentos do texto, a presença de Exu como força simbólica de mediação e travessia. Inspirada nas formulações de Sodré (2017), compreendo Exu como figura que encarna o movimento, a encruzilhada e o entre.

Nas reflexões de Cusicanqui (2020) e Valdina (2002), esta perspectiva compreende a espiritualidade como dimensão viva e inseparável da vida material. Como afirma Santos (2010, p. 13), “as epistemologias do sul partem do reconhecimento de que não há ignorância global, apenas conhecimentos ignorados”. Como proposta

política e epistêmica, minha escrita se torna uma travessia entre teoria e vida, sem abdicar da responsabilidade de explicitar o modo como se produz conhecimento.

Corpo-território, ancestralidade e desobediência epistêmica

Neste núcleo, reúno as experiências e reflexões da minha trajetória enquanto corpo-território, marcado por processos de apagamento, reconexão e reexistência. Os temas aqui desenvolvidos compõem um mesmo movimento de reconstrução subjetiva perante as lógicas que habitualmente tentaram apagar histórias.

Corpo-território e ancestralidade

Carrego na minha trajetória histórias que, por muito tempo, me foram negadas. Sou neta de indígenas Puris e de negros, descendente de uma bisavó escravizada. Contudo, como meu corpo é lido socialmente, não carrega os sinais visíveis desse pertencimento: sou percebida como branca. Essa leitura, atravessada por privilégios e omissões, produziu um deslocamento entre quem eu era e o que minha presença comunicava ao mundo. A normatividade branca, heterossexual e cristã estruturou grande parte da minha experiência, apagando os rastros de uma linhagem viva, ainda que interdita. Nesse sentido, como aponta Mbembe:

Mas o olhar colonial tem também por função ser o véu que esconde esta verdade. O poder na colônia consiste, portanto, fundamentalmente no poder de ver ou de não ver, de ser indiferente, de tornar invisível aquilo que não podemos ver. E se é certo que ‘o mundo é isto que vemos’, podemos então dizer que, na colônia, quem decide do que é visível e do que deve ficar invisível, manda (Mbembe, 2017, p. 193).

A materialidade da trajetória, nesse contexto, é composta por pele, agires no mundo e memória, que formam camadas marcadas por inscrições históricas, disputas de sentido e forças que habitam o corpo. Esse corpo-território, como define Miranda (2020), é um constructo que articula dimensões subjetivas e objetivas em uma espiral.

Na periferia onde cresci, a violência racial era cotidiana e explícita. A geografia da pobreza, somada à racialização dos corpos, fazia da minha vizinhança um território onde as desigualdades estruturais se impunham com brutalidade: ruas sem asfalto, escolas negligenciadas e olhares sempre vigilantes. A classe social, nesse contexto, não

era um dado separado da cor.

A leitura da minha pele clara me poupou de algumas dessas violências, ao mesmo tempo em que produziu um afastamento de determinadas experiências. Fui ferida por habitar uma materialidade feminina em uma sociedade que a vigia e regula. Essa ambivalência gerou uma lacuna, uma espécie de estranhamento, ausência de pertencimento e a constituição de silêncios internos que me acompanharam por anos. Fanon (2008) descreve esse processo como alienação corporal, em que o sujeito racializado e colonizado passa a ser visto como objeto, transformando-o em um corpo sem história, uma carne sem espírito, um objeto despojado de si.

Foi esse vazio que passou a me incomodar, não só individualmente, mas como efeito de uma organização social que produz distanciamento entre sujeito e história. A partir desse incômodo, minha trajetória tornou-se campo de reexistência, busca por reconexão e escuta sensível, como afirma Makota Valdina.

Ancestralidade pra mim é tudo o que veio antes de mim. Então, a natureza é a minha ancestralidade. [...] E a natureza não foi o [ser humano] que fez, [ser humano] veio depois que toda a natureza foi criada pra dar boa intenção de vida pro [ser humano]. Então, a minha ancestralidade é toda a natureza que foi criada pela primeira semente viva que iniciou esse mundo. [...] Minha ancestralidade é a natureza (Valdina, 2017, 00:00–00:59).

Reconhecer minha forma de estar no mundo como manifestação ancestral representou uma ruptura com a maneira como fui ensinada a “habitar” o mundo, olhar para trás para firmar o agora e criar possibilidades para o que ainda virá. Assim, aprendi o conceito de Sankofa, que remete à importância de retornar ao passado para reconfigurar o presente. “É justamente essa a mensagem do Sankofa de valorizar o passado, a memória, a ancestralidade e os saberes negligenciados pelos padrões sociais que as nossas escolas, o Estado-Nação e outras instituições insistem em desperdiçar” (Miranda, 2022, p. 92). Minha trajetória se reorganiza, então, longe de uma linearidade. Existir, nesse contexto, implicava aprender o que podia ou não ser dito.

Colonialidade do silêncio

Mas foi no silêncio, esse idioma imposto e, tantas vezes, confundido com consentimento, que descobri o quanto da minha história havia sido sequestrada. Cresci em um contexto em que a lógica colonizadora já havia operado profundamente, nas

palavras caladas, nos sobrenomes trocados ou nas práticas culturais abandonadas.

A colonialidade, como discutida por Mignolo, é a régua invisível que molda o mundo a partir da lógica da dominação europeia, racial e capitalista (Mignolo, 2011). Ainda segundo o autor, a colonialidade não permaneceu estática ao longo da história, sendo continuamente reelaborada e apresentada pela retórica da modernidade sob diferentes promessas, entre elas a salvação, o progresso, o desenvolvimento, a modernização e a democracia. Essa estrutura faz com que internalizemos critérios de valor, beleza, verdade e humanidade.

Fui ensinada a desejar o que me afastava de mim: a falar “corretamente”, a andar com discrição, a negar minhas origens como forma de “ascender socialmente”. Fanon (2008) aponta que a imposição da língua do colonizador não se tratava apenas de comunicação, mas de uma pedagogia da adequação, instrumento de dominação psicológica e social. Eu sobrevivía em silêncio e, mesmo quando intuía que algo em mim estava sendo apagado, não havia ferramentas para nomear a dor. O processo de subjetivação, então colonizado, foi moldado por ausências: da minha história, da minha voz, da minha própria imagem e da minha existência, que aprendeu a atuar conforme o que era aceitável. A branquitude, ainda que apenas presumida, passou a ser uma espécie de moeda social, que, por vezes, me protegia, mas sempre me distanciava das minhas raízes, ainda desconhecidas.

Esse movimento de distanciamento e negação se complexifica quando olhamos para o que María Lugones (2008) propõe ao introduzir o conceito de colonialidade do gênero. O projeto moderno/colonial racializou os corpos, e também instituiu uma matriz de gênero hierárquica, desconsiderando completamente os sistemas de organização social dos povos originários e africanos. A feminilidade e a masculinidade, nos moldes em que foram instituídas, são construções coloniais, diretamente vinculadas ao controle da sexualidade e da reprodução.

Reconhecer esse processo me permitiu compreender que o apagamento da minha história estava diretamente ligado ao apagamento da minha existência enquanto mulher, uma vez que a forma de existir feminina que me foi ensinada era moldada por obediência, silenciamentos e recato. Como consequência, meu corpo, ao ser lido como branco e feminino, foi encaixado em uma normatividade que me impedia de acessar outras formas de saber e de viver.

A colonização afetiva e estrutural não se limita à língua falada, e permeia os modos de estar no mundo. A lógica colonizadora define quem pode viver, quem deve

morrer e quem pode falar por si mesmo. A necropolítica, conceito proposto por Mbembe (2017), explicita como a gestão colonial da vida e da morte atua como extensão dessa estrutura. Ao silenciar os saberes não hegemônicos, essa lógica transforma a subjetividade em ruína e institui uma economia da vida e da morte. O silêncio, nesse contexto, é uma arma tão eficaz quanto a bala.

Embora viver sob esse regime seja viver na iminência do desaparecimento, é também no silêncio que muitas vezes se gestam resistências. Foi na escuta das minhas ausências que comecei a encontrar rastros do que não tive: nas pausas da minha fala, reencontrei palavras; nas narrativas fragmentadas da minha família, reconheci marcas ainda abertas.

Reescrever-me, então, tornou-se ruptura e cuidado, um modo de desafiar a matriz colonial. Como propõe Anzaldúa (1987, p. 168), a escrita é coragem, retorno e criação. “Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá”.

Foi assim que encontrei, na escrita e na escuta, o caminho de volta ao corpo – que fala, sente, deseja e se levanta, como inscrição de outras possibilidades de existência. Assim, o silêncio passa a evidenciar modos de organização da experiência que não se orientam pela lógica do visível, abrindo caminho para outras formas de produção de conhecimento que escapam aos critérios da linguagem dominante.

Cosmopercepção

A escuta do corpo como território altera a forma como compreendo o conhecimento e o lugar a partir do qual ele produz sentido. Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021) propõe o conceito de cosmopercepção como alternativa à centralidade do olhar na produção de conhecimento ocidental. “O termo ‘cosmopercepção’ é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais [...] Cosmvisão será usada apenas para descrever o sentido cultural ocidental” (Oyěwùmí, 2021, p. 42).

Os saberes que emergem da cosmopercepção permitem criar uma outra lógica de relação com o mundo, reconhecendo a experiência como produção legítima de conhecimento. Também é no corpo que as vozes ancestrais ecoam, onde a

espiritualidade se afirma. Nesse horizonte, como reforça Mbembe: “O poder na colônia consiste, portanto, fundamentalmente no poder de ver ou de não ver, de ser indiferente, de tornar invisível aquilo que não podemos ver.” (Mbembe, 2017, p. 193). Trata-se, então, de uma reorganização da existência a partir de outros critérios de sentido.

Reescrever-se

Escrever sobre mim é um movimento espiralado. Como sugere Anzaldúa (1987), a escrita pode constituir um gesto de retomada da linguagem, da memória e da própria experiência, permitindo reinscrever histórias que foram silenciadas ou desfiguradas. Reescrever-me é também produzir condições para que outras histórias possam existir. O tensionamento produzido pela escrita de si atua contra a naturalização da passividade, evidenciando como a colonialidade trabalha para a produção de submissão e o apagamento da capacidade política dos sujeitos. Reescrever-se, nesse sentido, é fazer a manutenção da minha própria continuidade, em que experiências interrompidas integram um campo mais amplo de existência.

Descoberta lésbica

A identificação das estruturas coloniais que moldaram minha subjetividade abriu espaço para compreender a ruptura que se anunciava em minha vida. Havia em mim uma desconexão, um incômodo, sempre que tentava me adequar aos papéis esperados: mulher, heterossexual, cuidadora e obediente. Era como vestir uma roupa feita para outro corpo.

Nesse contexto, a emergência da minha lesbianidade desorganizou as expectativas que estruturavam minha existência, especialmente aquelas vinculadas à heterossexualidade compulsória e à normatividade de gênero. O reconhecimento da minha lesbianidade, aos 35 anos, afetou diretamente a forma como eu compreendia meu corpo, meu desejo e minha posição no mundo. Naquele momento, algo se abriu, em um terreno denso, obscurecido por regras, convenções e interdições. Uma clareira que permitiu que a luz da minha própria história incidisse sobre mim, e pude me olhar sem as lentes coloniais e patriarcais que me moldaram.

Essa clareira, no coração da floresta da normatividade, aproxima-se da imagem que Anzaldúa (1987) propõe da fronteira como espaço liminar de criação. Assim como

na clareira se rompe a escuridão para que a luz incida, na fronteira se rasga o conhecido para o novo emergir. Ser lésbica é habitar esse espaço entre mundos, um lugar de ruptura concreta com as estruturas coloniais e patriarcais, onde se pode respirar, reconstruir e desobedecer. Essa experiência não elimina os conflitos produzidos pela fronteira; ao contrário, exige aprender a habitá-los.

Como escreve Anzaldúa (1987, p. 262), sobreviver às fronteiras exige "viver sem fronteiras, ser uma encruzilhada" ("vivir sin fronteras, ser cruce de caminos"), condição que não elimina os conflitos, mas permite habitar as tensões entre diferentes mundos sem reduzir-se a apenas um deles. Compreender-me como lésbica me permitiu observar minha domesticação. Como mulher, fui ensinada a amar homens, a servi-los e a reduzir minha existência em torno de suas expectativas. Percebida como branca, fui treinada para me tornar a imagem da pureza, da maternidade e da feminilidade submissa. Romper com essas imagens foi uma luta interna contra o que me foi ensinado a ser, foi um quebrar de espelhos que refletiam apenas aquilo que esperavam de mim.

Anzaldúa (1987) propõe, em sua escrita de fronteira, que a lesbianidade ultrapasse a concepção de orientação sexual para se constituir como uma existência política que desafia as normas sexuais e sociais impostas. O corpo lésbico, nesse contexto, é um território de insurgência que recusa os papéis coloniais e patriarcais atribuídos às mulheres. Ser lésbica é viver na fronteira, é desobediência às leis da família, da igreja e do Estado.

A insubmissão abriu espaço para me repensar por completo. Afinal, ao me afirmar lésbica, afirmei minhas raízes, minha espiritualidade e minha capacidade de criar uma existência fora dos moldes coloniais. A lesbianidade, para mim, é uma clareira onde o corpo enfim respira, se estende, é escutado e se reescreve em liberdade. Me afirmar mulher lésbica é oferecer continuidade a histórias interrompidas, silenciadas ou violentadas por um sistema que negava a mulheres negras, indígenas e marginalizadas qualquer possibilidade de expressão autônoma.

Sem dúvidas, as exigências da racionalização impõem aos nossos corpos abandonar desde muito cedo a nossa criança, o nosso olfato, a nossa sensibilidade de se emocionar no encontro com o outro, o toque, a visão aguçada e, por fim, o nosso espírito. Vamos caminhando por uma lógica que busca, a todo custo, a humanização controlada. Por outro lado, existem os movimentos de resistências e insurgências, os quais se alinham para provocar rupturas e escrever outras formas de interpretar o mundo e formar cidadãos, ou, em outras palavras: reeducar os nossos corpos para criticidade e democracia (Miranda, 2020, p. 52).

É nesse entre-lugar que a forma de existir insurgente, mesmo sob o peso da lógica colonizadora, encontra brechas para respirar. Nas frestas, a vida escapa, se reinventa e exige novos nomes para si. Fanon (2008) aponta a alienação como estrutura, mas é na rachadura dessa estrutura que a forma de existir insurgente se anuncia.

Minha lesbianidade é uma dessas brechas, pois me permitiu reconstruir meu corpo. A partir dela, pude reencantar minha vivência, incorporando saberes marginalizados: a escuta de uma matéria ancestral, a intuição, a espiritualidade afroameríndia e o cuidado entre mulheres. Pude tornar-me mais inteira, ainda que de forma utópica, por estar atravessada pela estrutura colonial. É essa utopia que alimenta a resistência necessária para continuar existindo de maneira ética e insurgente, pois a clareira que se abriu foi também uma encruzilhada.

Naturalmente, alguns caminhos se fecharam: relações familiares e profissionais, espaços religiosos, vínculos sociais. Mas foi exatamente aí que outros se abriram: redes de afeto, pertencimento, liberdade e cuidado. Exu, figura central das cosmologias afro-brasileiras, me acompanha como símbolo desse movimento. Embora eu não o cultue em minha prática espiritual, reconheço e me deixo atravessar por seus ensinamentos. Como lembra Miranda (2022, p. 30): “Exu é o responsável pela comunicação, pelos movimentos, pelos caminhos, pelas encruzilhadas que, ao singelo entendimento, significa diálogo com a diversidade”.

Exu é aquele que habita a encruzilhada, que não aceita a linearidade, que ensina a força vital da multiplicidade e do desvio. Muniz Sodré (2022) aprofunda essa leitura ao apresentar Exu como operador simbólico da linguagem e da transformação. Mais do que uma figura religiosa, Exu é um arquétipo de inteligência comunicativa, que transmuta significados e reencanta os processos de construção de sentido.

Esse princípio do entre, ativado por Exu, nos conduz à encruzilhada como lugar de saber. A encruzilhada, como ensina Miranda (2022), é uma força vital: é o ponto de contato entre mundos, entre corpos e entre sentidos. Exu não aponta um único caminho, mas ativa a consciência de que escolher também é criar. Ao nomear minha lesbianidade, entrei na encruzilhada, e deixei de ser espectadora da minha forma de existir para me tornar sua autora.

Assim, ao reconhecer-me lésbica, comecei a narrar-me novamente com outras palavras, outros símbolos e outras verdades. A sexualidade deixou de ser uma imposição, a forma de existir deixou de ser um reflexo do que esperavam de mim e se

tornou enraizamento na experiência de ser mulher e lésbica, e de um corpo em deslocamento, que se move para a próxima travessia.

Considerações finais

Ao longo deste artigo, percorri as camadas que compõem minha subjetividade enquanto corpo-território. Um corpo que carrega interdições simbólicas, mas também memórias; que foi moldado por normas coloniais, mas também abriga saberes ancestrais que resistiram. A experiência de reencontro com minha ancestralidade, a ruptura com a normatividade de gênero e sexualidade, e o gesto político de reescrever-me a partir das margens revelaram-se como práticas de reexistência.

Reconhecer meu corpo como território foi, para mim, um movimento de cura, enfrentamento e recusa às lógicas hegemônicas de saber e ser. Como afirma Oyèrónké Oyěwùmí (2021), existem formas de conhecimento que se constroem a partir do que se sente, se pressente e vibra. Dessa forma, pude afirmar que minha história é legítima, mesmo que não conste nos livros, e que minha forma de existir pode ser reconstruída pela travessia.

Escrever de si, a partir de uma perspectiva decolonial, transforma o silêncio em linguagem e a dor em política. Compreender-me como mulher lésbica, descendente de negros e indígenas, vivendo em um corpo lido como branco, exigiu romper com muitas das referências que me foram oferecidas como verdade. Esse rompimento representou abertura, uma clareira onde outras formas de ser se tornam possíveis.

O percurso desenvolvido neste artigo permite afirmar que os processos de subjetivação analisados não podem ser compreendidos fora das estruturas coloniais que limitam/moldam/oprimem os corpos, linguagens e desejos. Ao mesmo tempo, evidencia que essas estruturas não são totalizantes, abrindo frestas pelas quais práticas de reexistência se tornam possíveis. É nesse movimento que a desobediência epistêmica passa a ser prática, um modo de recusar as formas hegemônicas de produzir conhecimento.

Com este trabalho, pretendo abrir travessias, não encerrá-las. Entre silêncio e palavra, ancestralidade e invenção, dor e força, a subjetivação foi compreendida como movimento, escuta e inscrição. Compreendo que esse posicionamento exige coragem: é difícil manter-se fiel àquilo que se é quando tudo, ao redor, empurra para o esquecimento das origens, dos saberes e das experiências vividas. Resistir a esse

apagamento cotidiano é lidar com o desgaste, a solidão e o cansaço. Ainda assim, reconhecer-se em uma linhagem é o que mantém a travessia.

Que este corpo-território, estas palavras e estas memórias encontrem outras. E que, juntas, possamos seguir abrindo clareiras, traçando caminhos e fazendo existir mundos onde nossos corpos não precisem pedir permissão para ser. É nesse pertencimento que nos aterramos, transformando o desterro em território vivo de pertencimento e resistência.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*. 2. ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2020.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na era da globalização e da exclusão*. 2. ed. São Paulo: Vozes, 2000.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2008.

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

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 511–518, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>. Acesso em: 27 jul. 2025.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. de Renato da Silveira. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Tradução de Marta Lança. São Paulo: N-1 Edições, 2018. Disponível em: <https://www.procomum.org/wp-content/uploads/2019/04/necropolitica.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2025.

MIGNOLO, Walter D. Epistemologia do Sul e a opção decolonial. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2011. p. 81–117.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. *Corpo-território & educação de(s)colonial*. Salvador: EDUFBA, 2020.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. Epistemologias dos Odus e decolonialidade lógica colonizadora afro-brasileira: Exu, saber e encruzilhada. *Revista Estudos Libertários*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 6, p. 60–76, 2022.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010.

SODRÉ, Muniz. Pensar Nagô. Petrópolis: Vozes, 2017.

VALDINA, Makota. Ancestralidade. 2017. (0min00s–0min59s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=N9l4diwjRbU>. Acesso em: 05 jul. 2025.

VALDINA, Makota. Bença: entrevista com Makota Valdina. 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=P0ziJx0KWRE>. Acesso em: 05 jul. 2025.

VALDINA, Makota. Seja mestre de si. 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/results?search_query=TPSM_Conexão%7C+Seja+mestre+de+si+-+makota+valdina. Acesso em: 05 jul. 2025.

Espiralar do cuidado: criando práticas que constroem amor em novas formas de cuidar

Arlanny Évely de Albuquerque Carneiro Ferreira

Maria Rafaella Freire Ferreira Saturnino de Oliveira

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21138247>

Resumo: Este ebó apresenta uma proposta de oficina voltada a mulheres, fundamentada na psicologia decolonial e nos feminismos latino-americanos, com o objetivo de investigar as construções sociais do cuidado e do amor, para entendermos seu contexto histórico e como seu processo de estruturação é marcado por estruturas coloniais, patriarcais e capitalistas, atribuindo-o como uma carga de cuidar as mulheres e assim produzindo sobrecarga, invisibilização e sofrimento psíquico. A metodologia proposta se organiza a partir da noção de “espiralar do cuidado”, inspirada em epistemologias decoloniais, estruturando-se em dois movimentos: inspirar e expirar, que articulam processos de interiorização e exteriorização das experiências. A oficina propõe um espaço coletivo de escuta, partilha e expressão simbólica, visando à ressignificação das experiências e à construção de práticas de cuidado mais autônomas e coletivas. Como resultados esperados, destacam-se o fortalecimento de redes de apoio, a ampliação da consciência crítica e a produção de novas formas de existir, amar e cuidar.

Palavras-chave: Psicologia Decolonial. Cuidado Coletivo. Espiralar do Cuidado.

Introdução

Existem muitas maneiras de abordar a questão do cuidado, especialmente, considerando a maneira como a sociedade capitalista opera em relação ao valor a ele atribuído e à distribuição das tarefas a ele relacionadas. No senso moral construído dentro da atual conjuntura política e social, as atividades relacionadas ao cuidar tendem a ser atribuídas às mulheres, e naturalizadas de forma a parecerem como exclusivas e constitutivas da condição feminina.

Dentro de uma perspectiva interseccional, onde somos atravessadas por diferentes formas de opressão, o presente projeto propõe a realização de uma oficina voltada para mulheres, fundamentada na psicologia decolonial e nos estudos feministas latino-americanos, partindo da compreensão do cuidado e como ele nos foi historicamente atribuído e naturalizado por estruturas coloniais, patriarcais e capitalistas, produzindo sobrecarga, invisibilização e sofrimento psíquico.

Nesse contexto, buscamos levantar como problemática a discussão de como construir práticas coletivas de cuidado capazes de romper com as lógicas coloniais que individualizam o sofrimento e responsabilizam as mulheres pelo cuidado. Sugerindo um novo olhar para o campo do amor e do cuidado, propomos uma oficina que busca questionar essas estruturas coloniais e construir outras possibilidades de existir, amar e cuidar, baseadas na noção de tempo espiralar de movimento contínuo de retorno, reconhecimento e transformação, entendendo o cuidado como prática coletiva, política e ancestral.

Com isso, o presente trabalho tem como objetivo central promover um espaço coletivo de reflexão, escuta, partilha e construção de práticas de cuidado a partir de uma perspectiva decolonial, favorecendo o reconhecimento de emoções e experiências, estimulando a reconexão com o corpo enquanto território, incentivando a construção de práticas de autocuidado e cuidado coletivo e fortalecendo redes de apoio entre mulheres. Além disso, ressalta-se que é dever da psicologia como ciência e profissão reconhecer as diferentes formas de cuidado e seus territórios e compreender o quanto ele favorece ao acolhimento do sofrimento psíquico vindos de injustiças sociais que prejudicam as relações humanas.

Colonialidade, gênero, raça e a organização do cuidado

Os comportamentos e as características ditas "naturais" para as mulheres são resultados de mecanismos criados e usados por um sistema estrutural de poder que coloca os homens à frente do controle das instituições e da construção do saber de acordo com seus interesses de dominação e exploração ao longo da história. A distinção artificial que parece existir entre reprodução e produção produz além de separação, uma hierarquização nas relações de sexo, no qual a produção, desempenhada majoritariamente pelos homens, é tida como tendo maior relevância social que as atividades lidas como de reprodução, prioritariamente femininas, ou seja, um trabalho "de homem" tende a ser mais valorizado socialmente do que um "trabalho de mulher", gerando também uma lacuna do que se entende por viver em comunidade (Passos; Souza, 2021).

É fácil encontrar exemplos quando olhamos para as mulheres em nosso ciclos, que referidas por estes estereótipos do que é feminilidade, tomaram para si as funções domésticas e de cuidados dentro de casa, mesmo que sem nenhum prazer ou aptidão,

direcionadas pelo fato de serem mulheres. É por meio da instituição família, que estas perspectivas são estruturadas e socialmente atribuídas. Geni Nunez (2023) nos traz a clareza necessária para pensarmos neste mecanismo de dominação quando fala sobre que a maioria dos setores mais conservadores da política brasileira sempre baseiam-se nos “valores familiares” para a “defesa da família”, pois tem conhecimento que as instituições reforçam uma série de violências e explorações das mulheres.

Assim, fica evidente como o trabalho do cuidado doméstico e familiar atua como um mecanismo de reprodução das desigualdades sociais, reforçando nas mulheres, especialmente nas mulheres não brancas, a internalização de posições de subordinação e inferiorização socialmente construídas. Além disso, essas mulheres enfrentam também a sobrecarga da dupla jornada de trabalho, pois acumulam as responsabilidades profissionais relacionadas ao cuidado e aos serviços domésticos com as demandas de seus próprios lares (Gonzalez, 2020).

Nesse contexto, observamos como a atribuição do cuidado às mulheres é parte do sistema moderno-colonial de gênero, que articulou raça, sexo, trabalho e poder na produção das hierarquias sociais e na manutenção de privilégios baseados em exploração. Quando incluímos o recorte de raça e classe, trazendo e agregando mulheres de cor para a discussão, notamos que há não só uma desvalorização em meio a estrutura que estamos inseridos mas também dores produzidas pelo racismo, já que essas mulheres, em comparação às mulheres brancas, encontram-se em condições mais precarizadas em diversos indicadores sociais, evidenciando que as assimetrias de gênero são vivenciadas de maneira distinta a depender da posição de classe e raça. Logo, ser mulher de cor é ser objeto de tripla discriminação, pois estas são colocadas como objeto e não como sujeito, excluindo, invisibilizando e reprimindo seu direito a própria voz (Passos; Souza, 2021).

É necessário então que tracemos um caminho que siga na direção de uma análise que enfatize a intersecção das categorias raça e gênero, em busca de revelar o que não conseguimos ver quando as analisamos de forma separada, de forma que as vozes dessa mulheres sejam ouvidas em sua pluralidade de discursos, considerando o que Lélia Gonzalez (2020) chama de “discurso emocional”, pois nele está a verdade da denúncia presente em sua fala e subjetividade, não como uma renúncia à razão, mas, como um caminho para criar uma outra, que pode ser construída de forma a torná-la mais concreta e mais humana.

Amor e cuidado como práticas políticas

Vemos essa atribuição “naturalizada” do cuidado ao ser feminino como marcador histórico que mantém desvantagens na vida econômica e social das mulheres, uma vez que produz sobrecarga decorrente do trabalho do cuidado, frequentemente invisibilizada pelos olhos daqueles que não o realizam, restringindo ainda a disposição e o tempo dedicado para a vivência fora da instituição família, privando-nos de tempo, para descanso, lazer, dedicação a projetos pessoais, organizações coletivas e assim por diante, comprometendo não apenas o bem-estar físico e mental, mas também as oportunidades de participação plena em outras esferas da sociedade (Guedes; Bezerra; Silva, 2023).

Nestas circunstâncias, presenciamos mulheres que direcionam sua vida em função dos filhos (que dependem de seus cuidados), e vivem à margem das atividades econômicas, precisando submeter-se a um marido provedor. Isto é, reconhecidamente, um fator determinante para que sua trajetória seja marcada por vulnerabilidades e violências, já que ao ser colocado na posição estrutural de proprietário, o homem adquiriu “legitimidade” para justificar quaisquer que sejam seus comportamentos. Encobertos pelo manto de que seriam “protetores” e assim, exercendo sua autoridade não apenas dominando, mas punindo através “meios corretivos” de sua escolha, inclusive de forma violenta (Fernandes, 2021).

Quando falamos de amor, há uma espécie de tutela misógina, onde nós mulheres somos vistas como incapazes de discernir o que seria melhor para nós, posicionando a necessidade e cobrando um parceiro habilitado a comandar nossos corpos e decisões. Nessa perspectiva, é compreensível que haja certa resistência em romper vínculos românticos, mesmo aqueles que são atravessados pela violência, tendo em vista que “sair da relação” é ainda julgado como fracassar enquanto mulher. Colocando em risco nossa identidade e segurança física e psicológica, já que condiciona nossa participação na sociedade e o reconhecimento de nossa existência no mundo a um estado civil (Oyěwùmí, 2021).

O abuso é por definição oposto ao cuidado, sendo assim eles não podem coexistir dentro de uma relação. O cuidado é, segundo bell hooks (2021) uma dimensão do amor, e para conhecê-lo, precisamos então descolonizar nosso pensamento machista em todas as formas pelas quais ele se apresenta em nossas vidas, pois para praticar a

arte do amor, primeiro temos que escolher o amor, admitindo para nós mesmas que queremos conhecê-lo e vivenciá-lo, ainda que não saibamos o que isso significa.

Recebemos apoio cultural para cultivar um interesse pelo amor, entretanto, ele permanece pautado em uma lógica patriarcal que nos vulnerabiliza a diversas formas de violência, e nos afasta de nós mesmas e umas das outras. Apenas quando passamos a pautar o amor como uma prática que combina confiança, compromisso, cuidado, respeito, conhecimento e responsabilidade, podemos trabalhar para desenvolver essas qualidades e aprender a estendê-las a nós mesmas (hooks, 2021).

O amor, embora seja sentido como o motor que impulsiona grande parte do trabalho do cuidado, não pode ser colocado em um lugar idealizado ao ponto de obscurecer as consequências adversas da sobrecarga. Afinal, o cuidar e o amar não são o problema, pois o cuidado é inerente a todos os seres vivos, percebemos isso ao nos depararmos com o ecossistema que se constrói em coexistência mútua das espécies. É preciso então subverter a lógica do amor romântico, usando para isso uma visão contracolonial do que se estrutura atualmente, construindo práticas que façam do amor uma nova possibilidade de existir, entendendo-o como uma forma de circular o cuidado.

Para pensarmos no cuidado, que se rompa com a lógica colonialista, é preciso enxergá-lo como uma necessidade humana básica, pautando-o como um direito social, o que dentro do sistema atual, funciona como palco para diversos conflitos de interesses. É preciso ainda considerar que as condições sociais e históricas dos atores envolvidos (as pessoas, o planeta, a família, o Estado e no contexto contemporâneo, o mercado) são determinantes para elaboração dos recursos que ampliam ou restringem as possibilidades de cuidado (Montenegro, 2018).

Baseadas no pensamento de Evaristo (2020), trazemos e atribuímos aqui uma visão de cuidado que busca romper com uma falsa linearidade, visando a ampliação do direito à formação de uma consciência política do que é ser, pensando no lugar ocupado, principalmente pelas mulheres negras no Brasil, através da possibilidade de escrever e narrar as próprias histórias, com base em uma escuta psicológica mais entrosada com essas diferentes formas de cuidar, de modo a compreender a real necessidade das mulheres, principalmente através do coletivo.

O espiralar do cuidado

Ao propormos um Espiralar do Cuidado, buscamos construir uma compreensão do cuidado que rompa com a lógica linear. Inspiradas nas reflexões de Martins (2021) acerca do tempo espiralar, compreendemos que a experiência humana não se organiza de forma reta, contínua e progressiva, mas por movimentos de retorno, reelaboração e transformação. O passado não permanece encerrado em si mesmo. É a ele que retornamos no presente por meio das memórias, dos afetos, das ancestralidades e das experiências coletivas, produzindo novos sentidos para a existência.

Buscamos retorcer o comum e (re)tornar ao passado, para que possamos fazer coro com a criação, reinvenção, realização, produção de vida num cotidiano marcado para ser inviável que de um lugar colonial. E queremos começar discutindo o exercício do poder na colonialidade, que sistematicamente atua no sentido da definição de um lugar subalterno destinado a nós, já que informado pela noção objetificada e racializada de corpo (Barbosa, 2023).

Nessa perspectiva, o cuidado não é entendido como uma prática isolada, privada ou restrita ao âmbito doméstico. Ao contrário, ele constitui uma tecnologia ancestral de sustentação da vida, construída historicamente por mulheres, povos originários, comunidades negras e outros grupos que desenvolveram formas coletivas de resistência e produção da existência diante das violências coloniais. O cuidado espiralar emerge, portanto, como um movimento contínuo de retorno a si, reencontro com a coletividade e recriação das possibilidades de viver.

Por isso, atribuímos o espiralar ao amor e ao cuidado, conversamos com uma nova perspectiva de movimento para o autoconhecimento, despertando descobertas dentro de uma esfera íntima em nós. Para assim, buscarmos em saberes banhados de histórias mostrar traduções, confluências e interseções, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação (Martins, 2021).

Para dismantelar a colonialidade nos enraizamos nos saberes ancestrais e no feminismo decolonial como o chão da luta coletiva, construindo senso de comunidade e autoconsciência do corpo como território. Fernandes nos remete a importância desse processo quando nos leva a reconexão do pensamento:

Assim como é preciso conhecer o território-terra em que se vive, faz-se necessário reconhecer o próprio corpo em sua história pessoal, temporal e particular. É preciso conhecer, recuperar e defender o corpo contra o patriarcado ancestral, que angariou vantagens sobre os corpos das mulheres ao longo do tempo; contra o patriarcado

européu, que construiu o capitalismo a partir dos corpos das mulheres de Abya Yala; e para promover a liberdade e a vida em sua dignidade, como potência transgressora e criadora (Fernandes, 2025 p. 81).

Resistir, vindo de uma premissa de re-existência, ainda que necessário, também pode ser fonte de inseguranças, já que passamos a trilhar caminhos ainda não explorados. Essa mudança de perspectiva nos vislumbra uma nova aurora. Assim, atribuímos ao amor e ao cuidado um caráter profundamente político. Amar, nessa perspectiva, significa produzir condições para a sustentação da vida, fortalecer vínculos comunitários e cultivar relações pautadas no respeito, na responsabilidade e na reciprocidade. O espiralar do cuidado constitui, portanto, uma prática de reexistência que desafia as lógicas coloniais de individualização do sofrimento e reafirma a potência dos encontros coletivos na construção de modos mais justos e amorosos de habitar o mundo.

Como aponta Lugones (2014), não é possível resistir sozinha à colonialidade de gênero. Estamos nos movendo em um tempo de encruzilhadas, de olharmos umas às outras na diferença colonial construindo novas subjetividades de uma nova ótica feminista de saber e amar. Por isso, a importância de que nós mulheres estejamos em diálogo e que juntas possamos elaborar artefatos que nos permitam compreender nossa situação sem sucumbir a ela, criando modos criativos de reflexão, comportamento e relacionamento que são antitéticos à lógica do capital, formas de habitar a si, conectando-se ao presente e umas às outras, exercendo nossa subjetividade e tecendo possibilidades de recriação criativa e povoada.

Metodologia

Ao trazermos o cuidado na perspectiva do espiralar trazemos uma reversibilidade do movimento, um convite a retornar aos saberes. A distância de uma linearidade afetiva que vem sendo introjetada na sociedade como a única vertente possível para a expressão do afeto com o outro e com nós mesmos. O espiralar está ligado ao que retorna e restabelece transformando tudo o que existe (Martins, 2021).

Evocadas nesse contexto, este ebó almeja a criação de uma prática coletiva, baseada em uma metodologia de caráter qualitativo que se organiza a partir de uma análise reflexiva da vivência, buscando encontrar formas e espaço de encontro e acolhimento, onde mulheres podem acessar a criação de uma energia que as impulse

a reflexão sobre suas próprias dores e sentimentos, transcendendo o lugar de meramente sobreviver e da mulher forte que cuida de todos, colocando-se dessa vez, no lugar de cuidado e destacando a necessidade e o desejo de viver bem, e receberem afeto.

Criar nas rachaduras de si espaços para plantar novas sementes, germinadas em um solo fértil e amoroso é um processo que envolve olhar para si e para outras. Inspiradas na noção de tempo espiralar proposta por Leda Maria Martins, é proposto o Espiralar também do cuidado, reforçando cada vez mais a saúde coletiva, compreendemos que experiências individuais e coletivas não se encerram no passado, mas retornam continuamente em novos contextos. Assim, a oficina é organizada como um movimento de retorno, elaboração e transformação das experiências de cuidado.

A oficina destina-se a mulheres maiores de 20 a 59 anos, prioritariamente residentes em territórios periféricos, trabalhadoras do cuidado, mães, cuidadoras familiares ou mulheres interessadas em refletir sobre suas experiências de cuidado. Será conduzida e organizada em dois grandes movimentos: Inspirar, que representa o retorno para si, e Expirar, como forma de partilhar e confluir com outras histórias e vivências. Esses momentos serão realizados ao longo de quatro encontros com duração de duas horas e estruturados em etapas sequenciais e interdependentes, facilitados pelo movimento espiral, que aqui compreendemos como o processo de transformação.

Etapas da oficina

Momento 1 – inspirar: movimento de interiorização e retorno a si

1. Acolhimento e reconhecimento da dor

Esta etapa busca promover um espaço seguro de escuta e compartilhamento das experiências relacionadas ao cuidado, permitindo que as participantes reconheçam suas dores, sobrecargas e desafios cotidianos através de uma roda de conversa mediada por perguntas disparadoras, tais como: "Quem cuida de você?"; "Quando foi a última vez que você se sentiu cuidada?"; "Quais responsabilidades ocupam seu dia?". Convidando as participantes a compartilhar livremente suas experiências. Baseando o diálogo nos conceitos de colonialidade do gênero, trabalho do cuidado, divisão sexual do trabalho e escuta coletiva como prática de re-existência com duração de aproximadamente 30 minutos.

2. Localização das emoções no corpo

Aqui, buscamos favorecer o reconhecimento do corpo como território vivo de experiências, memórias, afetos e relações, compreendendo as emoções como expressões legítimas da experiência humana, coletiva e territorial. As participantes serão conduzidas por uma prática de mindfulness, com objetivo de incentivar a percepção das emoções de uma maneira acolhedora e amorosa. Entendo a necessidade de uma maior compreensão das emoções e de como somos atravessadas por elas. Dentro da prática temos como objetivo uma estimulação imagética das emoções sem julgamentos. Posteriormente será realizada uma partilha voluntária, buscando o diálogo acerca dos conceitos de corpo-território e memória corporal, com duração de aproximadamente 40 minutos.

3. Necessidades do sentir

O objetivo é estimular a identificação das necessidades emocionais frequentemente negligenciadas em função das demandas de cuidado direcionadas aos outros a partir de uma dinâmica escrita com a pergunta: "Se eu pudesse cuidar de mim da mesma forma que cuido das outras pessoas, do que eu precisaria hoje?" As respostas serão registradas individualmente e posteriormente dialogadas em pequenos grupos a partir do que pode ser entendido em relação ao amor como prática ética, autocuidado e estabelecimento de limites e valores. A duração é de aproximadamente 30 minutos.

4. Criação de arte-fatos de cuidado

Nesse momento, buscamos, em coletivo, reconhecer e compartilhar saberes, práticas e tecnologias cotidianas de cuidado produzidas pelas mulheres ao longo da história e nas histórias de vida das participantes. Para isso, utilizaremos materiais diversos (papel, tecido, sementes, tintas, fotografias, palavras e objetos simbólicos) para que as participantes possam construir artisticamente representações de práticas, pessoas, memórias ou elementos que sustentam seu bem viver, entrando em contato com a compreensão dos saberes ancestrais, a produção coletiva de conhecimento e as tecnologias de cuidado. A duração será de 45 minutos.

5. Descolonização do corpo-território

Nesta fase, o objetivo é problematizar discursos e padrões coloniais que moldam expectativas sobre feminilidade, amor e cuidado através da análise coletiva de frases socialmente naturalizadas, como: "Mãe sofre mesmo"; "Mulher nasceu para cuidar."; "Amor é sacrifício". As participantes serão convidadas a refletir sobre os impactos dessas narrativas em suas vidas, relacionando colonialidade do gênero, racismo e sexismo. Duração de 40 minutos.

6. Abertura para novas possibilidades

Este passo busca estimular a imaginação política e afetiva de outras formas de amar, cuidar e existir por meio da produção escrita ou artística a partir da pergunta: "Como seria uma vida em que o cuidado fosse compartilhado?", a partir de uma perspectiva decolonial dos afetos. As produções serão guardadas para retomada no segundo momento da oficina, que terá um tempo estimado de duração de 30 minutos.

Momento 2 – expirar: movimento de exteriorização e construção coletiva

7. Adubação

Neste ciclo, buscamos reconhecer recursos internos e coletivos que sustentam os processos de transformação utilizando o mapeamento coletivo de fontes de apoio, como pessoas, grupos, territórios, práticas culturais e espiritualidades baseado nas perspectivas de aquilombamento e cuidado comunitário. A duração estimada é de 30 minutos.

8. Plantio

Esta etapa visa transformar reflexões em compromissos concretos de cuidado, onde cada participante elaborará uma intenção prática relacionada ao cuidado de si ou ao fortalecimento de vínculos comunitários, buscando dialogar sobre autonomia e

construção coletiva do cuidado. Essa intenção será registrada em papel-semente ou cartão simbólico e terá duração estimada de 30 minutos.

9. Germinação

Este momento busca refletir sobre os processos de mudança e seus diferentes tempos, culminando em uma discussão coletiva sobre expectativas de transformação e sobre a importância dos processos graduais de construção de novas práticas baseadas no entendimento de Tempo Espiral (Martins, 2021), com duração estimada de 20 minutos.

10. Enraizamento

Este passo pretende fortalecer vínculos e incentivar a continuidade das redes construídas durante a oficina, formando uma construção coletiva de uma "teia do cuidado", utilizando fios de lã para representar conexões entre participantes, territórios e práticas de apoio e construção de entendimento sobre comunidade, interdependência e feminismos comunitários. A duração estimada é de 30 minutos.

11. Floração

Esta fase visa expressar simbolicamente os aprendizados e transformações produzidos durante a oficina, facilitada por uma atividade artística livre (poesia, desenho, colagem, escrita ou expressão corporal), de forma a viabilizar a arte como linguagem de cura, através da expressão simbólica e da produção de sentidos. A duração estimada é de 40 minutos.

12. Colheita

Este momento é dedicado à finalização coletiva da experiência, de modo a avaliar os sentidos produzidos pela oficina. Será realizada uma roda final de partilha, retomando a pergunta: "O que levo comigo neste novo espiralar?", incentivando as participantes a compartilharem aprendizados, sentimentos e compromissos futuros e os

significantes construídos acerca do tempo espiralar, da memória coletiva e do cuidado como prática amorosa, com duração estimada de 60 minutos.

Considerações finais

A inspiração desse Ebó nasce da revolta dentro das perspectivas sociais, como também de nossas experiências pessoais e de trabalho. Entender nossas vulnerabilidades e a necessidade de enxergar o amor e o cuidado de uma nova ótica é fundamental enquanto tecnologia ancestral a ser redescoberta.

O espiralar do cuidado constitui uma proposta de intervenção fundamentada na psicologia decolonial, nos feminismos latino-americanos e nas epistemologias do cuidado. Ao compreender o amor como prática política e o cuidado como tecnologia coletiva de sustentação da vida, busca-se criar espaços capazes de favorecer processos de re-existência, fortalecimento comunitário e elaboração do sofrimento produzido por estruturas coloniais, patriarcais e racistas.

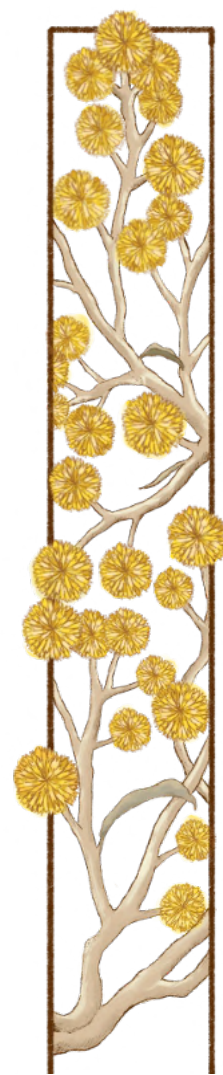
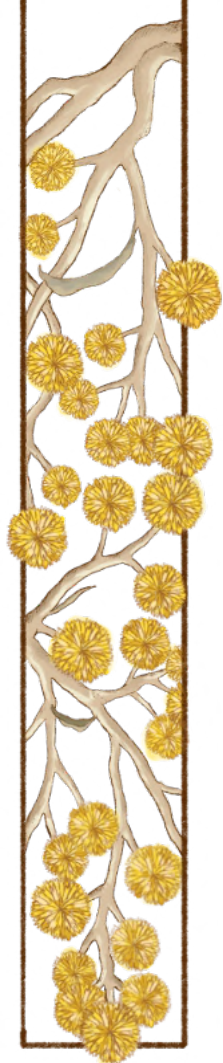
Este é um projeto que nasce dentro de nós e por consequência de nossos estudos. Por ora, ele está no campo teórico, mas sua prática florescerá para que assim se construam mais trabalhos referentes a uma nova forma de desconstruir a dor e a angústia apresentadas pelas mulheres, pois sabemos que são indispensáveis a busca e a criação de novas maneiras de acolher, amparar e sustentar as cargas psíquicas que considerem os territórios visando a promoção de uma saúde ético-política, comprometida com a desalienação pessoal e coletiva.

Lembra, agora você já tem outras perspectivas
 Agora já tem outras ferramentas
 Já tem outras experiências
 Sim, elas não te salvam nem te imunizam
 completamente dos desafios da vida
 Mas você não é a mesma de antes
 Já tem outras cicatrizes
 Algumas ingenuidades ficaram para trás
 E você já consegue reconhecer alguns sinais de quando pedir ajuda
 Não precisa mais ter tanto medo
 Lembra, na sua caixinha de ferramentas psicossociais,
 haverá algo que poderá te auxiliar
 Ainda que os problemas não desapareçam,
 Ainda que as tempestades continuem
 E os raios caiam mais de uma vez no mesmo lugar
 O lugar não é mais o mesmo
 Confia
 (Núñez, 2024, p. 66-67).

Referências

- BARBOSA, Ana Cláudia; OLIVEIRA, Roberta Gondim de; CORRÊA, Roseane Maria. *Cuidado em Saúde e mulheres negras: notas sobre colonialidade, re-existência e conquistas*. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 28, p. 2469-2477, 2023.
- EVARISTO, Conceição *et al.* A escrivência e seus subtextos. *Escrivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*, v. 1, p. 26-46, 2020.
- FERNANDES, Luciana Lima. *Feminismo decolonial latino-americano: perspectivas feministas na construção do pensamento decolonial*. **Argumentos – Revista de Filosofia (UFC)**, Fortaleza, ano 17, n. especial 2, p. 73, 2025.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização de Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GUEDES, Raquel da Silva; BEZERRA, Sabrina Rafael; DA SILVA, Fábio Ronaldo. AS MULHERES E O TRABALHO DO CUIDADO: SOBRECARGA, AMOR OU UMA PROBLEMÁTICA INVISÍVEL?. **Revista Mnemosine**, v. 14, n. 2, p. 76-90, 2023.
- HOOKS, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Elefante, 2021.
- LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: **HOLLANDA, Heloisa Buarque de** (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52-83.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.
- MARTINS, Leda Maria Martins. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MONTENEGRO, Rosiran Carvalho de Freitas. Mulheres e cuidado: responsabilização, sobrecarga e adoecimento. **Anais do XVI Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social**, v. 1, n. 1, 2018.
- NÚÑEZ, Geni. *Descolonizando afetos: experimentações sobre outras formas de amar*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.
- NÚÑEZ, Geni. *Felizes por enquanto*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2024.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- PASSOS, Luana; SOUZA, Lorena. *Vulnerabilidades cruzadas: as mulheres e suas experiências diversificadas*. **Revista Katálisis**, Florianópolis, v. 24, n. 1, p. 198-209, jan./abr. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-0259.2021.e73900198>.

PASSOS, Rachel Gouveia. Trabalho, cuidado e sociabilidade: contribuições marxianas para o debate contemporâneo. **Serviço Social & Sociedade**, n. 126, p. 281-301, maio 2016.



Eu, mulher: oficina de escrivência e expressão terapêutica para mulheres negras

Pamela da Silva Teixeira de Souza

Orientadora: M^a Ana Paula Mesquita

Co Orientadora: Rosemar de Jesus Lago

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21138262>

Resumo: O trabalho apresenta um relato de experiência sobre uma oficina terapêutica voltada ao desenvolvimento da autoestima de mulheres negras, através do autoconhecimento, fundamentada em perspectivas afrocentradas e decoloniais. Parte-se do entendimento de que, os impactos do racismo atravessam a subjetividade e a saúde mental dessa população, exigindo práticas psicológicas contextualizadas. A intervenção, intitulada “Escrivência e Expressão”, foi realizada em dois encontros presenciais com mulheres negras adultas, em formato de grupo terapêutico. As atividades envolveram escrita, colagens, desenhos, oralidade e uso de referências simbólicas afrocentradas, com foco na expressão de sentimentos, identidade e pertencimento. Os registros das falas e produções das participantes foram analisados qualitativamente por meio de análise temática. Os resultados apontam que o espaço coletivo favoreceu a expressão de experiências silenciadas, a elaboração psíquica e o fortalecimento de vínculos, contribuindo para a construção de novos sentidos sobre si. Observou-se que a autoestima emerge também do processo relacional, vinculado ao reconhecimento e à experiência coletiva. Conclui-se que a adoção de práticas terapêuticas, alinhadas a epistemologias não hegemônicas, revela-se como uma importante estratégia de cuidado em saúde mental.

Palavras-chave: Autoestima. Mulheres Negras. Saúde Mental. Decolonialidade. Intervenção Grupal.

Introdução

A população negra em diáspora foi historicamente vitimizada pelo racismo e pelas consequências da escravização que juntamente com as tentativas de apagamento de suas vidas e culturas (epistemicídio), fizeram com que a autoestima e autoimagem permaneçam afetadas ainda nos dias de hoje (Mbembe, 2018). Soma-se a isso o não se reconhecer nas posições de poder, a possibilidade de sofrer racismo diariamente, o disparate socioeconômico, os índices de violências mais altos e ao fazer o recorte de gênero, as mulheres negras são as maiores vítimas de violência obstétrica e doméstica,

são atravessadas pelo machismo, sexismo e racismo, trazendo a perspectiva da interseccionalidade (Akotirene, 2019). Sendo assim, não há como negar que do ponto de vista psicológico, todos esses atravessamentos causam impactos diretos na saúde mental dessas pessoas.

A racionalidade eurocêntrica estabeleceu um modelo universal de sujeito baseado no homem branco europeu, hierarquizando a humanidade de maneira a inferiorizar e deslegitimar o que não se encaixa nesse modelo (Quijano, 2005). Sendo assim, será possível uma ciência neutra que não perpetue estereótipos e violências contra a população negra? Racistas utilizaram a ciência para justificar violência, segregação e desumanização de pessoas negras, cabe ressaltar aqui que o eugenismo nasceu como ciência.

Segundo Diwan (2007), a eugenia criada por Francis Galton, no final do século XIX, defendia o aprimoramento da espécie humana por meio do controle reprodutivo, estimulando a reprodução dos indivíduos considerados aptos e restringindo aqueles considerados inaptos. A história da eugenia mostra que a ciência não é imparcial, podendo ser utilizada como instrumento de legitimação de violências, exclusões e hierarquizações sociais. Ter este discernimento fundamenta a necessidade de outras formas de fazer ciência e produzir psicologia, comprometida com os direitos humanos, com a pluralidade de saberes e com epistemologias afrocentradas e decoloniais, práticas que não reproduzam violências, mas promovam autocuidado e dignidade social (Schwarcz, 1993).

A hegemonia oriunda do norte global dos estados unidos e da Europa dita toda produção cultural e intelectual que chega até nós, sul global, especialmente África e Américas, Central e do Sul (Galeano, 1971). Diante dessa monocultura imposta explícita e implicitamente, nossas referências e possibilidades acabam ficando limitadas e pouco representativas. Quando pensamos na ciência psicológica podemos lembrar de: Freud, Skinner, Piaget, porém, no contexto afro-diaspórico temos também grandes nomes que elucidaram questões igualmente ou até mais pertinentes para o nosso recorte em questão, entre esses nomes temos: Conceição Evaristo, Frantz Fanon, Neuza Santos Souza, Lélia Gonzalez, Ramón Grosfoguel, entre outros. (Fanon, 2008; Quijano, 2005; Gonzalez, 2020)

Ao evidenciar que o racismo e a colonização produzem efeitos sobre a subjetividade, Frantz Fanon aponta que o sofrimento psíquico da população negra não pode ser compreendido apenas a partir de categorias individuais ou universais, mas

exige o reconhecimento das condições históricas e sociais que produzem adoecimento (Fanon, 2008). As contribuições de Fanon encontram ressonância com o pensamento de Neusa Santos Souza, psicanalista brasileira, que analisa os efeitos do racismo na constituição psíquica da população negra brasileira. Ao discutir o processo de “tornar-se negro”, a autora evidencia como o racismo estrutura modos de subjetivação marcados pela introdução de ideais brancos, pela negação de si, e pela produção de sofrimento psíquico contínuo (Souza, 1983).

Quando falamos sobre a autoestima da população negra e sua complexidade, Neusa Souza (1983) traz uma problemática bem pertinente aqui:

Ser negro é, além disto, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro (Souza, 1983, p. 77).

Construir uma prática psicológica que seja alinhada aos saberes ancestrais e conectada com a realidade de povos que foram subalternizados pela ciência hegemônica branca, se torna não só uma possibilidade, e sim uma necessidade para um caminho de cura e autovalor. Cheik Anta Diop (2014) defende que a recuperação da memória histórica e cultural dos povos africanos não se limita a um exercício intelectual, mas constitui um projeto político e civilizatório. Ao afirmar a legitimidade dos saberes africanos como conhecimento científico, o autor possibilita a construção de práticas que valorizem a identidade, a ancestralidade e a coletividade como dimensões estruturantes da subjetividade. Essa perspectiva permite questionar modelos científicos universalizantes e sustenta propostas que reconhecem o corpo negro como produtor de saber, história e sentido, fundamento essencial para práticas de cuidado, como o caso da psicologia, comprometidas com a justiça racial e epistêmica (Diop, 2014).

Portanto, há a necessidade de reescrever sua própria história a partir de referenciais próprios, rompendo com narrativas eurocentradas que produziram hierarquizações raciais e epistemológicas. É a noção de “*Escrivivência*”, termo cunhado por Conceição Evaristo, que constitui um eixo central para a compreensão da escrita como prática de existência e produção de sentido (Evaristo, 1996). É a partir da escrita que se pretende dar voz, letra e escrita a elas, desfazendo-se assim, uma imagem do passado, que negava sua potência sob controle dos escravocratas (Evaristo, 2020).

As narrativas de mulheres negras emergem de experiências marcadas por atravessamentos históricos, sociais, raciais e de gênero, nos quais dor, silenciamento, luta e memória coexistem. A escrevivência nesse contexto ultrapassa o campo literário e se apresenta como um gesto político e subversivo, onde escrever a própria história significa romper com narrativas hegemônicas, como explica Audre Lorde (1982), escritora, filósofa, poeta e ativista estadunidense: “Se eu não tivesse me definido por mim mesma, teria sido esmagada pelas fantasias que outras pessoas fazem de mim e teria sido comida viva” (Lorde, 1982, p. 137, tradução livre).

Ao dar centralidade às experiências vividas, Evaristo legitima a palavra como espaço de elaboração psíquica e coletiva, aproximando-se de propostas terapêuticas que compreendem a narrativa como dispositivo de cuidado. Suas produções revelam que a partilha de histórias possibilita reconhecimento, pertencimento e reconstrução subjetiva, aspectos fundamentais para processos de saúde mental. Assim, a escrevivência pode ser compreendida como uma prática de expressão terapêutica que articula memória, corpo e linguagem, permitindo que mulheres negras ressignifiquem suas trajetórias a partir de um lugar de autoria e dignidade, em oposição às violências históricas e simbólicas que as atravessam (Evaristo, 2018).

O presente trabalho tem como objetivo mensurar de maneira qualitativa como um grupo de mulheres negras, que já se reúnem e discutem sobre suas vivências diárias se vêem e o autoconceito que elas têm sobre si mesmas. E diante da intervenção proposta, de perspectiva africana, com base nas filosofias e cosmologias afroreferenciadas, discutiram autoestima, autoimagem, emoções, comunidade, futuro. Como essas mulheres serão impactadas ao final desses encontros?

Metodologia

O presente trabalho caracteriza-se como um relato de experiência através de uma intervenção de natureza qualitativa, de cunho interventivo e grupal, desenvolvida no formato de grupo terapêutico, fundamentada em referências afrocentradas e decoloniais (Nascimento, 2009).

O grupo terapêutico foi composto por mulheres negras com idades acima de 18 anos, entre 5 a 10 participantes. Foram realizados dois encontros presenciais, com duração de uma 1 hora e 30 minutos cada, conduzidos pela psicóloga e pesquisadora e mediados pela orientadora e coorientadora, autoras do trabalho. O grupo terapêutico

escolhido, localizado na cidade de Ariranha, interior de São Paulo, intitulado “Mulheres Negras em Resistência, idealizado por duas mulheres negras, sendo uma psicóloga e uma terapeuta, realiza encontros periódicos com mulheres negras na cidade. Esses encontros têm o propósito de oferecer acolhimento, autocuidado e fortalecimento do senso de comunidade.

Esse projeto não foi enviado ao Comitê de Ética em Pesquisa porque se trata de um grupo terapêutico, sem coleta formal de dados. Seguimos como base a Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde, que dispensa avaliação ética em estudos de caráter exclusivamente teórico e que não oferecem riscos diretos às participantes. Prezamos pelo cuidado com as falas, garantindo confidencialidade por meio do anonimato e do uso apenas de registros internos, sem qualquer identificação pessoal.

A “Oficina Terapêutica: *Escrevivência* e Expressão” contava com propostas interventivas, no intuito de trabalhar a Autoimagem e Identidade, através da simbologia das divindades femininas Oxum e Iemanjá, águas doces e salgadas, como representação da força feminina enquanto princípio sustentador da vida (Nogueira, 2017).

Outro tema norteador foi pensar - e sentir- a partir da simbologia dos quatro elementos da natureza: água, ar, terra e fogo, os próprios sentimentos. Em seguida, foi trabalhada a perspectiva de sankofa, princípio oriundo da filosofia africana que enfatiza a importância de olhar para o passado, como forma de resgatar aprendizados e experiências, possibilitando a construção de futuros mais conscientes e satisfatórios (Nascimento, 2009).

E para finalizar essa colheita, a condução se deu a partir da perspectiva Ubuntu: “eu sou porque nós somos” (Bantu), trazendo discussões sobre ancestralidade, pertencimento e comunidade (Ngomane, 2019). Foram propostas reflexões sobre as origens, as redes de apoio e o lugar de cada participante no coletivo, compreendendo a individualidade sempre em relação com o outro. Estar em roda, compartilhando vivências e sentidos especialmente enquanto mulheres negras, numa sociedade atravessada por desigualdades, violências e invisibilizações, configurou-se como uma prática simbólica, terapêutica e política (Gauthier, 2012).

As falas e reflexões dos encontros foram registradas em relatórios, a partir das discussões e da condução da equipe do projeto, junto às autoras deste trabalho. Para sistematizar e interpretar essas vivências, utilizamos a análise temática proposta por Braun e Clarke (2006), que por sua vez, ajudou a identificar temas recorrentes nos

relatos das participantes e contribuiu na atribuição de sentido às experiências compartilhadas, articulada à sociopoética de Gauthier (2012).

A proposta metodológica não objetiva a construção de uma noção idealizada, individualizante e consumista de autoestima, alinhada a modelos neocoloniais. Ao contrário, busca-se a elaboração de uma concepção de autoestima fundamentada na comunicação, no autoconhecimento, na autoaceitação e fortalecimento de vínculos, considerando as dimensões históricas, sociais, culturais e subjetivas que atravessam a experiência das mulheres negras.

Colheita e discussão

A experiência desenvolvida ao longo dos encontros da oficina terapêutica “Escrevivência e Expressão” demonstrou que a construção de espaços de escuta, expressão, conexão com o próprio corpo e com os seus sentimentos, partilha entre mulheres negras não se restringe a uma prática clínica individual, mas se configura como uma prática coletiva, política e de produção de sentido.

Perceber a urgência com que aquelas mulheres buscavam se expressar, mesmo que, em alguns casos, havendo dificuldades com a escrita, aponta para a existência de conteúdos que historicamente foram silenciados. Há um mundo que não se apresenta de forma imediata, que não se diz com facilidade, mas que encontra, na escrita e na expressão simbólica, uma possibilidade de existência. Escrever, nesse contexto, não diz respeito a uma habilidade técnica, mas se apresenta como um recurso de visibilidade subjetiva, uma forma de tornar-se vista, de dentro para fora (Evaristo, 2020).

Uma das participantes escreveu no encontro primeiro:

“Hoje eu aprendi que tenho que olhar mais pra mim me amar e me respeitar mais, aprender falar não é um gesto de amor a aula de hoje foi libertadora pra mim, estou me sentindo grata feliz e maravilhada.”

Essa urgência pode ser compreendida à luz das discussões propostas por Neusa Santos Souza (1983), ao evidenciar que o processo de subjetivação da população negra é atravessado por mecanismos que produzem silenciamento, negação de si e internalização de ideais que não correspondem à sua realidade. Ao criar um espaço onde a palavra é legitimada, há uma ruptura, ainda que inicial, com esses processos.

Ainda no primeiro encontro, outra participante escreveu:

“Sempre tive dificuldade em assumir para mim e sustentar internamente aquilo que verdadeiramente quero. Hoje vejo que isso trouxe muitas frustrações. Nesse momento da minha vida, em que estou com 40 anos, desejo ter mais coragem de lutar e viver aquilo que quero e não aceitar um conformismo que me afasta do que sou, do que quero e da vida que desejo para mim”.

A proposta de *escrevivência* mostrou-se não somente um dispositivo expressivo, mas um instrumento de elaboração psíquica e reconstrução narrativa. Ao escrever e compartilhar, as participantes acessam memórias e puderam romper com narrativas únicas e hegemônicas que historicamente lhes foram impostas. Outro aspecto que se destacou foi o fortalecimento do senso de comunidade. Estar em roda, compartilhar vivências e reconhecer-se na experiência da outra possibilitou o rompimento de pactos de silêncio que atravessam gerações.

Segundo Fanon (2008), O sofrimento psíquico da população negra não pode ser compreendido de forma isolada, deve ser situado em um contexto histórico e social mais amplo. Ao deslocar a experiência do campo individual para o coletivo, desloca-se também a culpa e a responsabilização individual, permitindo uma maior compreensão das violências estruturais. A vivência grupal também possibilitou a emergência de aspectos relacionados à infância, à criatividade e à liberdade. Mulheres historicamente atravessadas por sobrecarga, abnegação e violências puderam acessar, ainda que momentaneamente, espaços de leveza, ludicidade e experimentação. Esse retorno simbólico à infância como possibilidade de reconexão com partes de si que foram, ao longo do tempo, silenciadas ou invisibilizadas.

Figura 1 – Encontro 2 da Oficina de Escrevivência e Expressão

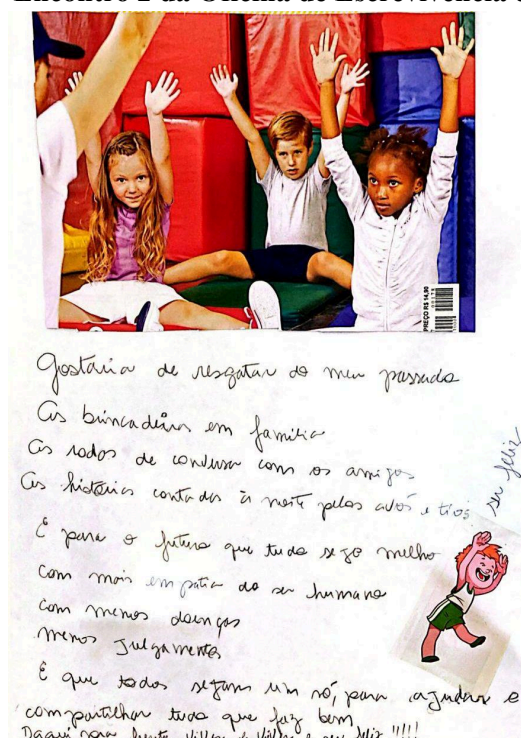


Fonte: acervo pessoal (2026), preservando a identidade da participante.

A construção de uma noção de autoestima, proposta neste trabalho, distancia-se de perspectivas individualizantes e alinhadas a lógicas neoliberais. A autoestima, aqui, não é compreendida como um atributo interno e isolado, mas como algo que se constrói na relação com o outro: ao ser vista, ouvida, validada e acolhida. Trata-se de um processo que envolve reconhecimento, pertencimento e possibilidade de existência digna. É através do reconhecimento que se é possível afirmar a existência do outro enquanto sujeito (Benjamin, 1990).

Assim, a oficina não se configurou apenas como um espaço terapêutico, mas como um território de produção de subjetividade, de resgate de saberes e de fortalecimento coletivo.

Figura 2 – Encontro 2 da Oficina de Escrivência e Expressão



Fonte: acervo pessoal (2026), preservando a identidade da participante.

Conclusão em construção

A partir da experiência vivenciada, é possível compreender que a criação de espaços coletivos, fundamentados em referências afrocentradas e decoloniais, contribui significativamente para processos de elaboração psíquica, fortalecimento de vínculos e construção de sentidos entre mulheres negras.

A proposta de escrevivência e expressão, mostrou-se potente ao possibilitar que conteúdos silenciados encontrassem vias de elaboração, não apenas pela fala, mas também pela escrita, pela arte e pela partilha. Nesse processo, a palavra deixa de ser apenas comunicação e passa a ser existência e reconstrução.

Observou-se que a construção da autoestima, neste contexto, não se dá de forma individual ou desvinculada da realidade social, mas se constitui a partir do reconhecimento de si em relação ao outro, do pertencimento, o que só pode acontecer na experiência coletiva. Ao romper com perspectivas individualizantes, o trabalho reafirma a importância de práticas psicológicas comprometidas com a realidade histórica e social das participantes (Benjamin, 1990).

Além disso, o fortalecimento do senso de comunidade, o resgate de memórias e a possibilidade de acessar espaços onde a criatividade possa ser exercida com leveza, evidenciam que práticas grupais podem atuar como dispositivos de cuidado potentes, especialmente quando articuladas a saberes ancestrais e epistemologias não hegemônicas. “Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade convivência, comunhão existencial”(Nascimento, 2019, p. 290)

Por fim, este trabalho reforça a necessidade de ampliação de práticas psicológicas que dialoguem com perspectivas decoloniais, reconhecendo a importância de construir espaços que não apenas acolham o sofrimento, mas que também promovam dignidade, pertencimento e possibilidades de existência para além das marcas da violência histórica.

Referências

- AKOTIRENE, Carla. Interseccionalidade. São Paulo: Pólen, 2019. 149 p. (Feminismos plurais).
- BENJAMIN, Jessica. *The bondsoflove: psychoanalysis, feminism, and the problem of domination*. New York: Pantheon Books, 1990.
- BRAUN, Virginia; CLARKE, Victoria. *Using thematic analysis in psychology*. Qualitative Research in Psychology, v. 3, n. 2, p. 77–101, 2006. DOI: 10.1191/1478088706qp063oa.
- DIOP, Cheikh Anta. *Civilização ou barbárie: uma introdução ao problema do futuro da África*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- DIWAN, Pietra. *Raça pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo*. São Paulo: Contexto, 2007.

EVARISTO, Conceição. *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Rio de Janeiro: Malê, 2018.

EVARISTO, Conceição. *Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade*. São Paulo: Pallas, 2026.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

GAUTHIER, Jacques. *O oco do vento: metodologia da pesquisa sociopoética e estudos transculturais*. Curitiba: CRV, 2012.

GAUTHIER, Jacques. *Sociopoética: encontro entre arte, ciência e democracia na pesquisa em ciências humanas e sociais, enfermagem e educação*. Rio de Janeiro: Escola Anna Nery/UFRJ, 1999.

GOMES, Nilma Lino. *O povo negro no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2023.

LORDE, Audre. Learning from the 60s. In: LORDE, Audre. *Sister outsider: essays and speeches*. Trumansburg, NY: The Crossing Press, 1984. p. 134–144.

LORDE, Audre. *Zami: A New Spelling of My Name: A Biomythography*. Trumansburg, NY: Crossing Press, 1982.

NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NOGUERA, Renato. *Mulheres e deusas: como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual*. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2018.

SANTOS, I. et al. *Prática da pesquisa nas ciências humanas e sociais: abordagem sociopoética*. São Paulo: Atheneu, 2005.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870–1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *Raça pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo*. São Paulo: Contexto, 2021. Disponível em: <https://www.editoracontexto.com.br/produto/raca-pura-uma-historia-da-eugenia-no-brasil-e-no-mundo/>. Acesso em: 21 abr. 2026.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

Escrevivência e psicologia da descolonização: narrativas negras como dispositivo de escuta na educação

Katarynne Martins da Silva

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21138314>

Algumas histórias chegam antes das palavras.

Elas aparecem nas pausas, nos silêncios, nos olhos que hesitam antes de falar. Na escola, muitas dessas histórias atravessam corredores sem nunca serem registradas. São experiências que habitam corpos marcados por trajetórias de trabalho precoce, racismo, maternidades atravessadas por ausência de apoio e interrupções escolares que parecem se repetir ao longo das gerações.

Em meio a essas histórias, surgem narrativas que não cabem apenas na linguagem pedagógica ou nos relatórios institucionais. São memórias, dores, resistências e reinvenções que pedem escuta.

Foi nesse encontro com narrativas negras que nasceu este trabalho.

De onde falo

Falar sobre educação no Brasil é, inevitavelmente, falar sobre desigualdades que atravessam corpos, histórias e territórios. Este trabalho nasce de um lugar situado e assume que produzir conhecimento também é um exercício de memória, escuta e implicação. As experiências de mulheres negras não aparecem apenas como objeto de investigação, mas como fundamento epistemológico desta reflexão. Ao reconhecer que saberes são produzidos a partir das vivências e dos territórios, este trabalho assume uma perspectiva comprometida com a valorização de experiências historicamente silenciadas.

A educação brasileira não pode ser compreendida à margem das marcas deixadas pela colonialidade e pelo racismo que estruturam a sociedade. As desigualdades educacionais que atravessam a vida de mulheres negras não são fenômenos isolados, mas expressões de uma engrenagem social historicamente construída para hierarquizar corpos, saberes e modos de existência (Quijano, 2005; Almeida, 2019). Como evidenciam Gonzalez (1988) e Carneiro (2011), a desvalorização das experiências negras ultrapassa o campo das relações interpessoais e alcança as instituições responsáveis pela produção e circulação do conhecimento. Nesse contexto, a escola, embora possa constituir espaço de transformação, também participa

da reprodução de hierarquias raciais, sociais e epistemológicas herdadas do projeto colonial.

Nesse cenário, a Psicologia da Descolonização emerge como um campo crítico que tensiona os limites das abordagens tradicionais, propondo a valorização de saberes historicamente silenciados e o desenvolvimento de práticas de escuta sensíveis às experiências de sujeitos racializados. Tal perspectiva mostra-se especialmente relevante no contexto educacional brasileiro, marcado pela persistente invisibilização de narrativas negras na produção do saber. Como argumenta Carneiro (2011), o epistemicídio atua na desqualificação sistemática dos conhecimentos produzidos pela população negra, restringindo sua presença nos espaços de legitimação do conhecimento. Desse modo, reconhecer as narrativas negras como produtoras de saber constitui também um movimento de enfrentamento às heranças coloniais presentes na educação.

É nesse horizonte que o conceito de escrevivência, desenvolvido por Conceição Evaristo (2014), configura-se como uma chave analítica potente para pensar as relações entre memória, experiência e produção de saber. Ao reconhecer a narrativa como expressão da experiência vivida e da memória coletiva, a escrevivência desloca os modos tradicionais de produção do conhecimento e afirma as histórias de mulheres negras como fontes legítimas de elaboração intelectual.

Reconhecer essas narrativas no campo educacional amplia as possibilidades de escuta e compreensão dos processos de subjetivação, considerando que a escola também é espaço de produção de identidades, memórias e pertencimentos. Ao valorizar experiências historicamente silenciadas, as escrevivências possibilitam deslocar o olhar das ausências para as potências inscritas nas trajetórias negras. Nessa perspectiva, assumir a escrevivência como dispositivo de escuta implica questionar quais vozes são legitimadas nos processos educativos e quais continuam sendo marginalizadas. Trata-se de um movimento que tenciona práticas pedagógicas e psicológicas marcadas pela colonialidade do saber e amplia as possibilidades de reconhecimento de diferentes formas de existir, narrar e produzir conhecimento.

Dessa forma, este estudo se justifica pela necessidade de ampliar o diálogo entre Psicologia da Descolonização, narrativa e educação, contribuindo para a construção de práticas mais sensíveis às experiências de sujeitos historicamente marginalizados e para o enfrentamento das desigualdades raciais no contexto educacional.

Assim, este trabalho busca discutir as contribuições do conceito de escrevivência para a Psicologia da Descolonização, analisando as narrativas negras como dispositivo de escuta e produção no contexto educacional.

Diante desse cenário, coloca-se a seguinte questão: de que forma a escrevivência pode contribuir para a Psicologia da Descolonização ao reconhecer as narrativas negras como dispositivo de escuta e produção de saber no contexto educacional?

Intencionalidade da pesquisa

Analisar as contribuições do conceito de escrevivência para a Psicologia da Descolonização, compreendendo as narrativas negras como dispositivo de escuta e produção de conhecimento no contexto educacional.

Caminhos metodológicos

Como esta pesquisa se constrói

O estudo caracteriza-se como pesquisa qualitativa, teórica e bibliográfica, orientada por perspectiva crítica e descolonizadora. A abordagem qualitativa permite compreender fenômenos sociais e subjetivos por meio da análise de significados, experiências e processos de subjetivação (Minayo, 2014). Já a pesquisa bibliográfica, conforme Gil (2008), baseia-se em materiais como livros e artigos científicos, possibilitando a análise e a articulação de diferentes contribuições teóricas sobre o tema.

Percursos e escolhas

O desenvolvimento do presente estudo ocorreu entre os meses de fevereiro e março de 2026. Os procedimentos metodológicos consistiram no levantamento, seleção e análise de obras acadêmicas relacionadas aos temas centrais da pesquisa: colonialidade, Psicologia da Descolonização, escrevivência, narrativas negras e educação (Quadro 1). Para isso, foram consultados livros, artigos científicos, capítulos de livros e produções acadêmicas disponíveis em bases de dados e bibliotecas digitais.

Quadro 1 - Autores, obra analisada e ano de publicação

Autora/Autor	Obra analisada	Ano de publicação
Frantz Fanon	Pele negra, máscaras brancas	2008
Aníbal Quijano	Colonialidade do poder	2005
Lélia Gonzalez	Por um feminismo afro-latino-americano	1988
Sueli Carneiro	Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil	2011
Conceição Evaristo	Olhos d'água	2014
bell hooks	Ensinando a transgredir	2013
Nilma Lino Gomes	O movimento negro educador	2017

Fonte: própria autoria (2026).

A seleção dos materiais considerou a relevância teórica das obras para a discussão proposta, priorizando produções que abordam criticamente as relações entre colonialidade, produção de conhecimento, experiências negras e práticas educativas.

Modos de análise

A análise dos materiais foi realizada por meio de leitura interpretativa e análise temática de conteúdo, com foco na identificação de conceitos e contribuições teóricas relevantes ao objeto de estudo.

Análises e tensionamentos

Colonialidade e psicologia da descolonização

A compreensão das desigualdades presentes nas instituições sociais, incluindo a escola, exige a análise dos processos históricos que estruturaram as relações de poder nas sociedades modernas. Nesse contexto, a noção de colonialidade constitui uma importante ferramenta teórica para compreender como hierarquias raciais, culturais e epistemológicas permanecem operando mesmo após o fim formal do colonialismo. O conceito de colonialidade do poder, desenvolvido por Aníbal Quijano (2005), indica que o processo colonial produziu uma classificação racial da humanidade que passou a organizar as relações sociais, econômicas e culturais no sistema-mundo moderno.

No campo das ciências humanas e da psicologia, a crítica à colonialidade também tem sido elaborada a partir das reflexões de Frantz Fanon (2008), que analisou os efeitos psicológicos do colonialismo sobre os sujeitos racializados. Para o autor, o racismo colonial produz impactos profundos na constituição da subjetividade, afetando as formas de reconhecimento, pertencimento e construção da identidade (Fanon, 2008).

No contexto brasileiro, diversas intelectuais negras têm contribuído para aprofundar a análise das relações entre a colonialidade, o racismo e a produção do conhecimento. Lélia Gonzalez (1988) destaca que a formação social brasileira foi marcada por processos de exclusão e silenciamento das populações negras, especialmente das mulheres negras, cujas experiências foram historicamente invisibilizadas nas narrativas oficiais da sociedade. Para a autora, compreender a realidade brasileira exige visibilizar a centralidade das relações raciais e de gênero na organização das desigualdades sociais.

De maneira semelhante, Sueli Carneiro (2011) argumenta que o racismo estrutural atua na deslegitimação das experiências e dos saberes produzidos por sujeitos negros, configurando processos de exclusão também no campo da produção intelectual. Esse fenômeno, frequentemente denominado epistemicídio, refere-se à desvalorização sistemática de conhecimentos produzidos por grupos historicamente subalternizados.

Diante dessas reflexões, a Psicologia da Descolonização emerge como uma perspectiva crítica que busca questionar os limites das abordagens tradicionais da psicologia, propondo a construção de práticas de escuta e de produção de conhecimento comprometidas com a valorização das experiências de sujeitos historicamente marginalizados. Ao afirmar os efeitos da colonialidade nos processos de subjetivação, essa abordagem contribui para a construção de práticas psicológicas mais sensíveis às dimensões sociais, históricas e culturais que atravessam a constituição dos sujeitos.

Narrativa, memória e escrivência

A valorização da experiência como fonte legítima de saber constitui um dos eixos centrais das epistemologias críticas. Nesse contexto, a narrativa se apresenta como instrumento de elaboração da memória e de produção de sentido sobre a experiência vivida, articulando dimensões individuais e coletivas.

No caso das mulheres negras, narrar é também resistir. As narrativas tensionam processos históricos de silenciamento e afirmam a legitimidade de suas experiências como fonte de saber.

O conceito de escrevivência, desenvolvido por Conceição Evaristo (2014), contribui para pensar essas relações ao propor uma escrita que nasce da experiência e da memória coletiva. Trata-se de uma produção que articula corpo, história e palavra, deslocando a lógica tradicional que separa teoria e experiência. Nesse movimento, a escrevivência afirma que a vida também produz saber. Ao transformar experiências historicamente silenciadas em narrativa, Conceição Evaristo tensiona os modos hegemônicos de produção do conhecimento e reivindica a legitimidade das vozes negras como produtoras de memória, reflexão e teoria.

Ao tomar a experiência como fonte de elaboração intelectual, a escrevivência amplia os modos de compreender a realidade social e se configura também como prática de construção da memória coletiva, enfrentando os apagamentos históricos das experiências negras.

Narrativas negras e escuta no contexto educacional

No contexto educacional, diferentes autores têm destacado a importância de incorporar as experiências e narrativas dos sujeitos no processo educativo. Nesse sentido, bell hooks (2013) argumenta que a educação pode constituir um espaço de transformação social quando reconhece as experiências dos estudantes como parte fundamental do processo de aprendizagem. Na perspectiva da autora, práticas pedagógicas críticas devem considerar as dimensões sociais, culturais e afetivas que atravessam os processos educativos.

No contexto brasileiro, Nilma Lino Gomes (2017) ressalta que a valorização das histórias e memórias das populações negras constitui elemento fundamental para a construção de uma educação comprometida com a igualdade racial. Pois, conceber a diversidade de experiências presentes na escola auxilia na construção de práticas educativas que enfrentam as desigualdades históricas produzidas pelo racismo.

Nesse sentido, a escuta das narrativas negras no contexto educacional pode ser compreendida como prática que coopera para ampliar os modos de reconhecimento dos sujeitos e de produção de conhecimento na escola. Ao valorizar as experiências e histórias de vida, abre-se espaço para a construção de práticas pedagógicas e

psicológicas mais sensíveis às dimensões subjetivas, culturais e sociais que atravessam os processos educativos.

Dessa forma, a articulação entre Psicologia da Descolonização, escrevivência e educação possibilita a construção de novas perspectivas para pensar os processos de escuta no ambiente escolar. Ao reconhecer as narrativas negras como fontes legítimas de conhecimento, amplia-se não apenas a compreensão dos processos de subjetivação, mas também a possibilidade de transformação das relações institucionais que historicamente produziram silenciamentos e exclusões.

Nessa perspectiva, as escrevivências podem ser compreendidas como práticas de resistência coletiva, uma vez que produzem deslocamentos nos modos de escutar, ensinar e reconhecer os sujeitos no espaço escolar. Ao trazer para o centro experiências historicamente marginalizadas, essas narrativas tensionam estruturas de poder, questionam hierarquias epistemológicas e contribuem para a construção de instituições educacionais mais comprometidas com a justiça social e racial.

Caminhos que permanecem

Ao longo deste trabalho, buscou-se refletir sobre a potência das narrativas negras como dispositivo de escuta na Psicologia, articulando a proposta da Psicologia da Descolonização com a noção de escrevivência. Partiu-se do reconhecimento de que a produção de subjetividades no contexto educacional não pode ser dissociada das estruturas históricas atravessadas pelo racismo e pela colonialidade.

As escrevivências foram compreendidas como mais do que expressão literária. Constituem gesto político e epistemológico que afirma as experiências de mulheres negras como fontes legítimas de saber e reinscreve histórias historicamente silenciadas, produzindo deslocamentos nos modos de escuta e produção de conhecimento.

Assim, este trabalho propõe compreender as narrativas negras como dispositivos que ampliam as práticas da Psicologia no contexto educacional, contribuindo para a construção de uma atuação comprometida com a justiça social e com a valorização de diferentes formas de existência.

Mais do que oferecer respostas, este estudo abre caminhos. Que psicologia pode emergir quando escutamos aquilo que foi historicamente silenciado?

Se a colonialidade produziu silenciamentos, as narrativas negras seguem abrindo caminhos de memória, existência e resistência. Se a psicologia deseja contribuir para a

construção de outros horizontes de cuidado, talvez seja preciso escutar aquilo que por muito tempo foi mantido à margem. E se a escola participou da reprodução de desigualdades, ela também pode constituir-se como espaço de reconhecimento, pertencimento e transformação. Assim, este trabalho não se encerra nas páginas que o compõem; permanece como convite à escuta, à escrita e à construção de outras possibilidades de saber, existência e liberdade.

Referências

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Jandaíra, 2019.
- CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista latino-americano**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- hooks, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

O que podem as clínicas das subalternidades? Por feitura de clínicas com a boniteza do conviver

Maria Lidiany Tributino de Sousa

Orientação: Itaynara Tuxá (Itaynara Rodrigues Silva)

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21138323>

Resumo: Este ensaio teórico-crítico parte do seguinte questionamento: o que podem as clínicas das subalternidades? Assim, abre campo para perspectivar uma clínica das subalternidades denominada clínica da boniteza do conviver como alternativa aos modelos modernos de cuidado. A noção de boniteza do conviver dialoga com os princípios do Bem Viver presentes nas cosmovisões indígenas latino-americanas. Nesse contexto, a clínica da boniteza do conviver configura-se como uma prática ético-estético-política comprometida com a restituição do corpo, território, ancestralidade, memória, pertencimento e da capacidade de criar mundos coletivamente habitáveis.

Palavras-chave: Clínica. Colonialidade. Subalternidades. Bem Viver.

Primeiro ensaio de questionamento: o que podem as clínicas das subalternidades?

Partimos de inspirações espinosanas que, para submeter à tradição filosófica a crítica da separação corpo e mente que reduz tudo que é corpóreo a algo “inferior” ao pensamento, problematiza “o que pode um corpo?” (Spinoza, 2017). Assim, damos um passo inicial, neste ensaio teórico-crítico, colocando o seguinte problema: O que podem as clínicas das subalternidades? Com o intuito de não se demorar em uma crítica à clínica moderna, individual, universalizante e colonial, mas com o objetivo de perspectivar clínicas subalternas possíveis.

O modo de pensar a partir da cisão entre corpo e mente, que fundamentou as ciências na Modernidade, entre essas a Psicologia, repercute em outras séries de dualidades que marcam a racionalidade ocidental: alma e corpo, inteligível e sensível, verdadeiro e falso, homem e mulher, branco e preto, nas quais os primeiros elementos são associados ao bem e à virtude, e os que compõem o outro extremo são relacionados ao vício, erro e à imperfeição. Esse modo de estruturar o pensamento e as práticas

discursivas considerou os grupos, que fazem uso do corpo como construção de epistemologias e expressões, irracionais e desumanos (Sousa, 2018).

O tempo-espaço denominado de modernidade inventou o homem universal que é branco, europeu, sendo o outro aquele, melhor dizendo, aquilo que não pensa, por isso não existe (se não existe, não pode ser). Nesse sentido, o negro não é constituído a partir de si, mas pelo branco, e esse discurso sustenta projetos de dominação e violência de existências.

Como menciona Mignolo (2017), a modernidade, fenômeno planetário constituído por relações assimétricas de poder baseadas na exploração e dominação de raças, é uma narrativa complexa que oculta seu eixo de sustentação, a colonialidade. E nesta, instala-se a desumanização de corpos e subjetividades, a exploração e assassinio de determinadas populações e a violação de territórios geográficos e existenciais.

Para Spivak (2010), pensadora do grupo de Estudos em Subalternidade, as vozes das pessoas que têm seus corpos marcados por códigos que são efeitos da subalternização, são silenciadas. Entende-se subalternidade como uma categoria conceitual que remete aos escritos gramscianos (Gramsci, 1999), nos quais o conceito marxista de classe é ampliado ao considerar o sistema hierarquizado a partir da relação de dominação entre centro e periferia. Destarte, a classe dominante margeia grupos, reafirmando-se centro das decisões pela imposição do projeto de subalternização. Nesse sentido, os subalternos são os ninguéns que só podem ser falados e representados; são os que não possuem poder de autorrepresentação, os que são nomeados.

Se a subalternidade foi historicamente produzida como negação da fala, da razão e da própria humanidade, as clínicas voltadas às subalternidades não podem ser pensadas como extensão ou adaptação do modelo clínico moderno. Trata-se, antes, de uma ruptura ontológica com esse paradigma. Não se trata de incluir corpos subalternizados em uma clínica que permanece intacta em seus fundamentos, mas de reconfigurar radicalmente o que se compreende por clínica, cuidado e processos de subjetivação.

O lugar do subalterno, embora marcado pela opressão, não se reduz a ela. Trata-se também de um lugar histórico de produção de saberes, de invenção de estratégias de sobrevivência e de elaboração de modos outros de existir. Subjetividades indígenas, negras, quilombolas, periféricas e dissidentes constroem, ao longo do tempo, práticas de cuidado que escapam à lógica individualizante, patologizante e privatizada da clínica moderna. Nessas experiências, o sofrimento não é vivido como falha

individual ou déficit psíquico, mas como expressão de violências históricas, territoriais e epistêmicas.

Nesse sentido, a resposta ao sofrimento não se organiza em torno da normalização do sujeito, mas da recomposição de vínculos rompidos: com a terra, com os ancestrais, com a coletividade e com o corpo compreendido como território vivo. Repensar a clínica implica, portanto, interrogar seu lugar de produção e seu alinhamento ético-político, de modo a construir práticas que não reproduzam violências sobre grupos subalternizados, mas que sustentem aquilo que aqui se denomina **clínica da boniteza do conviver**.

Segundo ensaio de questionamentos: como construir caminhos de uma clínica da boniteza do conviver?

A ideia de subalternidade implica em corpos colocados às margens do centro discursivo. Corpos como o das mulheres, negros, homossexuais, pobres (...) foram vistos como: inferiores, desprezíveis, indesejados, improdutivos, imprestáveis, perigosos - Abjetos. Foram e são corpos marcados pela violência, pela dor, pelo sofrimento e pelo trauma. Como diz Nogueira (2020, p. 18-19): *“Se uma pessoa nasce em uma terra explorada, sua sanidade mental já está em risco - a colonização pode acarretar baixa autoestima ou outras percepções de si igualmente nefastas. (...) Liberdade e sanidade andam juntas”*. Essa fala recupera Fanon (2020) que nos convoca a clamar pela sanidade e, ao mesmo tempo, buscar a liberdade.

Perguntamos: como construir caminhos de uma clínica das margens como resistência de onde novas subjetividades e discursos podem emergir? Será uma clínica dos possíveis? Essas questões trouxeram-nos a memória do filme “O filho de mil homens” de Daniel Rezende, movido pelo livro de Valter Hugo Mãe que inicia com a seguinte frase: “quando se sonha tão grande, a realidade aprende”. Essa oração, levou-nos a Krenak (2019; 2020) ao nos ensinar que o sonho não é fantasia nem fuga, mas “espichamento” da vida pela ampliação da comunicação com os encantados e a natureza que nos oferece orientação, aprendizado e imaginação para criar outros mundos possíveis. Dessa maneira, sonhar é resistência e força política. Será possível sonhar com uma clínica aquilombada e aldeada com a boniteza do conviver?

Perspectivar uma clínica aquilombada e aldeada é construir acolhimento para os corpos que chegam com os traumas da colonialidade (Fanon, 2008; Kilomba, 2019),

valorizando os saberes afro-indígenas e comunitários para conhecermos os caminhos de fuga que nos levem seguros a outros quilombos e aldeias capazes de criar coletivamente formas não ocidentais de cuidado. Nessa trajetória, não podemos iniciar patologizando e individualizando essa dor que tem uma sociogênese, mas entender que os traumas são resultado das estruturas sociais e das relações de poder (Fanon, 2008). Nessas feitura de clínicas, as vozes silenciadas pela história possuem agência, potência, produção. Aqui, resistimos e existimos para construir boniteza do conviver.

A escolha do termo boniteza do conviver tem inspiração no conceito de Bem Viver. Das distintas matrizes do bem viver apontadas por Siqueira, Gonçalves, Santos (2023), trago para a composição, a matriz 1 que corresponde aos saberes e cosmovisões dos povos indígenas andinos e brasileiros. O povo quéchua, no Equador, utiliza a expressão *sumak kawsay*, na qual *sumak* significa “bom” ou “boa” e *kawsay* significa “vida”, “comunidade cósmica”. Os povos aymara da Bolívia fazem uso da expressão *suma qamaña*, na qual *suma* significa “bom” e *qamaña* significa “habitar, se relacionar”, podendo ser compreendida como “conviver bem”, no sentido de respeito, equilíbrio e complementaridade entre os seres humanos e desses com a natureza. Para o povo guarani, no Brasil, a expressão que permite uma aproximação é *teko porã*, em que *teko* significa “ser, estado de vida, condição” e *porã* significa “bonito” (Siqueira, 2020 *apud* Siqueira; Gonçalves; Santos, 2023). O *teko porã*, enquanto um “estado de vida bonito”, apresenta uma estética do viver, modos de experimentações da existência, regimes de sociabilidade que se materializam no sentido do político. O termo brasileiro conjuga um adjetivo e um verbo, no qual o verbo não se refere a um padrão de vida, mas diferentes vidas existentes e outras que ainda estão na potência de existir.

Percebemos que os sentidos do Bem Viver são constituídos por princípios como relacionalidade, correspondência, complementaridade e reciprocidade, contrariando e problematizando a filosofia moderna ocidental nas ideias de fragmentação e separação do ser humano em relação à natureza; de desenvolvimento e de crescimento econômico na medida em que operam gerando exclusão e desigualdade (Dávalos, 2008 *apud* Lacerda; Feitosa, 2015). Entretanto, o conceito de Bem Viver, apesar de seu potencial, não está isento de críticas pelas suas traduções ocidentalizadas e fora dos contextos indígenas. Por se tratar de um conceito, segue sendo atualizado.

A clínica da boniteza do conviver pode ser compreendida como uma prática ético-política orientada pela restituição da imagem, do desejo e da potência de existir de sujeitos historicamente subalternizados. Para sustentar essa perspectiva, articulam-se

dois operadores conceituais centrais: a noção de *espelho enterrado*, elaborada por Carlos Fuentes (1992) e a proposta de *cartografia do desejo* desenvolvida por Suely Rolnik e Guattari (1996).

Em *O espelho enterrado*, Fuentes (1992) afirma que a colonização da América Latina não produziu apenas exploração econômica e dominação territorial, mas também um profundo apagamento simbólico. O colonialismo teria soterrado as imagens próprias dos povos colonizados, impondo-lhes espelhos estrangeiros nos quais não podiam se reconhecer. O “espelho”, nesse contexto, refere-se à possibilidade de um povo ver-se a partir de suas próprias referências históricas, culturais e existenciais. Ao ser enterrado, produz subjetividades marcadas pela fragmentação, pela negação de si e pela internalização de imagens coloniais de inferioridade.

No campo clínico, esse processo expressa-se na produção de sofrimentos que não podem ser compreendidos como conflitos intrapsíquicos isolados, mas como efeitos de uma história prolongada de violência simbólica e material. A clínica da boniteza do conviver pode, assim, ser entendida como uma clínica de desenterramento do espelho, na medida em que cria condições para que sujeitos e coletividades reencontrem imagens de si soterradas pela colonialidade. Diferentemente da clínica moderna-colonial, que oferece ao sujeito o espelho da norma, do diagnóstico, da adaptação e da racionalidade moderna, essa clínica sustenta a emergência de imagens atravessadas pela ancestralidade, pelo território e pela memória coletiva.

Esse processo de restituição da imagem não se dá por via interpretativa ou representacional, mas pelo acompanhamento dos movimentos vivos do desejo. É nesse ponto que a contribuição de Suely Rolnik e Guattari (1996) se torna fundamental. Ao propor a cartografia do desejo, desloca a compreensão do desejo como falta (predominante nas leituras psicológicas e psicanalíticas tradicionais) para concebê-lo como força produtiva, potência de criação e afirmação da vida.

Na clínica da boniteza do conviver, em vez de buscar a correção de comportamentos ou a adaptação do sujeito a padrões normativos de saúde mental, essa clínica acompanha os modos pelos quais o desejo insiste em viver, mesmo em contextos de extrema violência. Trata-se de mapear não apenas os pontos de bloqueio e sofrimento, mas, sobretudo, os fluxos de vitalidade, os afetos que aumentam a potência de existir e os encontros que possibilitam respiração, movimento e criação.

Essa perspectiva implica um deslocamento fundamental em relação à clínica moderna. Enquanto essa tende a estabilizar identidades, fixar diagnósticos e

individualizar o sofrimento, a clínica da boniteza sustenta a instabilidade criadora do desejo, reconhecendo que os processos de subjetivação são históricos, coletivos e territoriais. O cuidado, portanto, não se organiza a partir de um modelo ideal de sujeito saudável, mas da escuta atenta aos movimentos singulares e coletivos que buscam recompor a vida construída pelas relações, tecidas através do (com)viver. Destarte, a clínica da boniteza do conviver configura-se como uma prática que restitui não apenas a imagem de si, mas também a capacidade de desejar e criar mundos coabitáveis. Desenterrar o espelho permite que sujeitos subalternizados voltem a se reconhecer para além das imagens coloniais impostas; cartografar o desejo possibilita acompanhar o que essas imagens reencontradas querem fazer no mundo.

Essa clínica não promete cura no sentido adaptativo ou biomédico. Ela aposta na criação de condições para processos de fortalecimento do pertencimento e ampliação da potência de conviver. Trata-se de uma prática que reconhece o sofrimento como sociogenético, histórico e territorial e que, ao invés de silenciar o corpo, a ancestralidade e o território, toma-os como fundamentos do cuidado. A boniteza do conviver afirma-se, assim, como prática concreta de resistência à desumanização, bem como criação coletiva e sustentação da vida frente às ruínas produzidas pela colonialidade.

Na clínica da boniteza, a ancestralidade não aparece como referência cultural abstrata, mas como tecnologia viva de cuidado com fundamento vivo das cosmo percepções elaboradas por princípios de continuidade, memória encarnada e ética relacional (Dias, 2024). Diferentemente da clínica moderna, na qual o passado é frequentemente acessado como trauma individual a ser elaborado, a ancestralidade é presença ativa, orientação ética e fonte de sustentação subjetiva. Ela não pertence ao tempo que passou, mas ao tempo que insiste em viver no corpo. Cuidar, nesse contexto, implica reativar memórias ancestrais silenciadas pela colonialidade, reconhecendo que nelas habitam saberes de sobrevivência, resistência e invenção da vida.

Para povos indígenas e comunidades negras, a recuperação da ancestralidade é também recuperação da dignidade, pois restitui vínculos com a memória, histórias, territórios, encantados e as coletividades que sustentam o existir. Na prática clínica, isso expressa-se quando a escuta se amplia para além da narrativa individual e se pergunta pelo território, pelos parentes, pelas práticas culturais e pelos modos de vida interrompidos.

O corpo, nessa clínica, não é silenciado em nome da razão. Ao contrário, é reconhecido como lugar legítimo de produção de saber. O silêncio, o choro, a raiva, o

cansaço e o movimento não são imediatamente interpretados ou corrigidos, mas escutados como expressões de uma vida que resiste. A raiva, por exemplo, não é tratada como afeto negativo a ser contido, mas como força política que denuncia a violência e pode ser transformada em ação e cuidado.

O aquilombamento e aldeamento emergem, assim, como princípios clínico, como criação de espaços de proteção, pertencimento e fortalecimento mútuo frente às violências estruturais. O pertencimento deixa de ser efeito do cuidado e passa a ser condição para que ele aconteça.

Terceiro ensaio de questionamento: como sustentar o sonho na clínica da boniteza do conviver?

Sustentar o sonho, na clínica da boniteza, é sustentar a capacidade de imaginar futuros possíveis mesmo em cenários de ruína, onde a colonialidade insiste em produzir interrupções do viver. Cuidar, portanto, implica criar condições para que o sujeito volte a sonhar sem culpa, sem medo, sem trauma. A boniteza do conviver emerge não como estado alcançado, mas como projeto coletivo de reencantamento da vida, no qual o sonho atua como força política, ancestral e criadora, capaz de recolocar o corpo e o desejo em movimento. A clínica, nesse sentido, valida e politiza o sofrimento, recusando sua individualização.

A clínica da boniteza do conviver não se apresenta como método fechado nem como conjunto de técnicas sofisticadas. Ela se manifesta nos gestos mínimos, comuns, nas escolhas éticas e na forma como o encontro clínico organiza-se. Aparece quando o sujeito pode existir sem medo de ser corrigido, traduzido ou ajustado; quando o erro deixa de ser falha e passa a ser reconhecido como pertencente; quando o saber não circula em uma única direção e o cuidado se constrói na troca.

A clínica torna-se bonita quando o ritmo do corpo não é corrigido, quando pausas não são vistas como resistência, quando o silêncio não vira falta de elaboração, quando o terapeuta ajusta o tempo da escuta, e não o corpo do sujeito. Quando a clínica não interpreta: acolhe o retorno do território na fala. Quando a raiva pode ser dita sem ser devolvida como agressividade, quando o cansaço pode existir sem ser lido como preguiça ou fracasso. Quando o terapeuta não acelera a narrativa nem busca pacificar a dor, mas reconhece que há histórias que não pedem superação, mas, reparação e justiça.

A clínica da boniteza do viver, portanto, não se anuncia como resposta definitiva, mas como processo em construção, tecido nas margens, nos quilombos, nas aldeias, nas comunidades e nos encontros onde a vida insiste em brotar apesar de tudo. A boniteza, aqui, não é harmonia nem ideal estético, mas aquilo que faz a vida insistir, mesmo quando se apresenta como estranha, dissidente ou indomesticável.

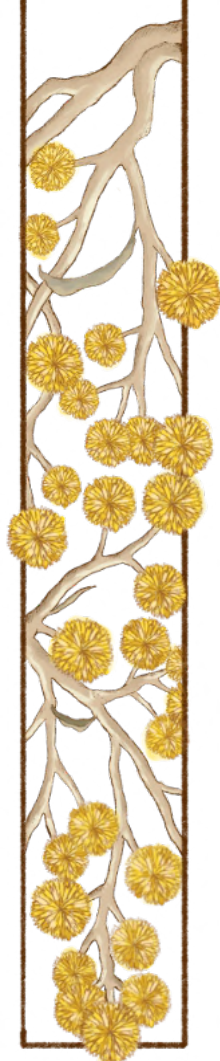
Ao longo deste texto, buscamos sustentar que as clínicas das subalternidades não podem ser pensadas como derivações ou adaptações da clínica moderna, mas como outras formas de cuidado forjadas nas margens, nos territórios violados e nas experiências históricas de resistência. A clínica da boniteza do conviver emerge, nesse sentido, como uma prática ético-política e estética comprometida com a restituição da vida em contextos marcados pela colonialidade, pelo racismo e pela expropriação material e simbólica.

Essa clínica propõe um deslocamento radical do foco individualizante do sofrimento para uma compreensão histórica, coletiva e territorial da experiência subjetiva. A clínica da boniteza do conviver diferencia-se da clínica moderna ao recusar a neutralidade técnica, a patologização da dor e a exigência de adaptação à norma. Em seu lugar, afirma o cuidado como espaço de segurança existencial, pertencimento e reconhecimento de saberes historicamente desautorizados.

Ao reconhecer que o sofrimento de corpos subalternizados possui uma sociogênese, essa clínica desloca a responsabilidade do adoecimento do indivíduo para as estruturas históricas que o produzem. Esse deslocamento não elimina a singularidade da experiência, mas a reinscreve em uma trama mais ampla de relações, histórias e lutas, abrindo possibilidades de reconstrução do pertencimento.

Por fim, a clínica da boniteza do conviver não se apresenta como modelo fechado ou receita universal. Ela constrói-se nos encontros, nos gestos cotidianos de cuidado e nas práticas coletivas que sustentam a vida frente às ruínas da modernidade colonial. Ao apostar na boniteza como condição de existência digna e não como ideal abstrato, essa clínica afirma a possibilidade de criar mundos coabitáveis, nos quais viver não seja apenas sobreviver, mas possibilidades de sociabilidades sustentadas na solidariedade com centro da atenção não apenas no ser humano, mas neste em relação **com** a comunidade, **com** natureza, **com** o cosmos.

Aqui, onde a clínica colonial cala,
A clínica da boniteza do conviver fala.
No chão, onde nosso povo foi silêncio,
hoje brota insurreição e potência.



Onde ergueram torres brancas,
fizemos quilombos de revolução.
Ancestralidade é chamada ao centro,
e pedimos proteção.

Cada dor chega com nome,
chega trazendo ação.
O corpo de limite, vira caminho,
mapa vivo em expansão.

Somos raízes que se entrelaçam
em rizoma de conexão.
Pois aqui, margem não é limite,
Mais vida em fruição.

Nesta clínica que escuta
rezos, cantos e intenções,
diagnóstico não é algema,
são perguntas em (des)formações.
Convite pra sociogênese
da dor que virará canções.

Nos curamos no coletivo,
No toré em comunhão;
tem dengo pra fortalecer,
tem zanga pra ser transformação.

Quem a norma sufocou,
quem a história fez calar,
quem viveu sendo silenciado
sem jamais ter de falar,
Aqui, não promete silêncio,
somos vozes a gritar.

Não somos neutralidade aparente,
somos posicionamento a descolonizar
Somos clínicas do território
onde as epistemologias proibidas começam a brotar

Aqui, ninguém se cura sozinho.
Aqui, a cura é comunidade.
Somos rios, sons e caminhos,
Somos tantos e pluralidade.

Nos passos firme da luta,
Somos vozes insurgentes,
Clínica que escuta
Quilombos resistentes.

Referências

DIAS, Jéssica Aiume Conceição. **Encantarias: tecnologias e saberes ancestrais de cura pelas folhas de Ossain**. 2024. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-Raciais) – Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2024.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Alienação e liberdade - Escritos psiquiátricos**. São Paulo, SP: UBU Editora, 2020.

FUENTES, Carlos. **O espelho enterrado**: reflexões sobre a cultura latino-americana. Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

LACERDA, Rosane Freire; FEITOSA, Saulo Ferreira. Bem Viver: Projeto U-tópico e De-colonial. **Interterritórios Revista de Educação**. Universidade Federal de Pernambuco Caruaru, BRASIL. v.1 n.1, 2015.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**: volume 1: introdução ao estudo da filosofia; a filosofia de Benedetto Croce. Edição e tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. v. 1.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação** – episódios de racismo cotidiano. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

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

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MIGNOLO, Walter D. **Colonialidade**: o lado mais obscuro da Modernidade [Internet]. Rev bras Ci Soc 2017; 32(94):e329402. [citado em 2024 mar. 31]. Disponível em: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>

NASCIMENTO, Beatriz. **Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual**: Possibilidades nos dias da destruição. São Paulo: Filhos da África, 2018.

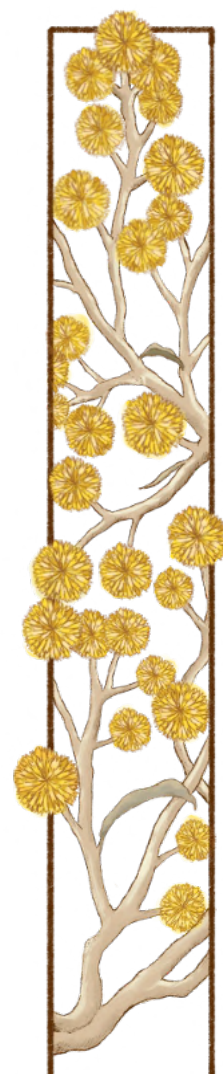
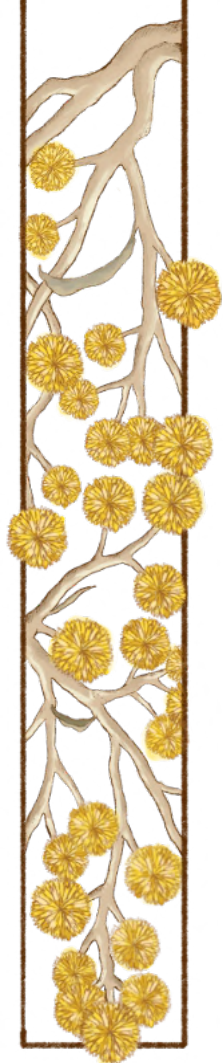
NOGUERA, Renato. "Fanon: uma filosofia para reexistir" In: FANON, Frantz. **Alienação e liberdade**: escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu Editora. 2020. p. 07-19.

SIQUEIRA, Gabriel Castro; GONÇALVES, Bruno Simões; SANTOS, Alessandro de Oliveira dos. **Entre utopias desejáveis e realidades possíveis: noções de bem viver na atualidade**. Estudos Avançados, v. 37, n. 109, p. 125–144, 2023. doi:10.1590/s0103-4014.2023.37109.009

SOUSA, Maria Lidiany Tributino de. **Saúde indígena Potyguara**: travessias entre terras e territórios [recurso eletrônico]. 2018. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Universidade Estadual do Ceará, Centro de Ciências da Saúde, Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Fortaleza, 2018.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. Parte III – Da origem e da natureza dos afetos.

SPIVAK, Gayatri Chakra Orty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010. 135 p.



Experiências de cuidado: notas para uma psicologia descolonial

Graciele Sobreira Nunes

Orientador: João Bosco Filho

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21138342>

Psicologia, colonialidade e práticas de cuidado

“Experiências de cuidado: notas para uma psicologia descolonial” nasce atravessado por vivências pessoais, a partir de dois movimentos que caminham juntos: receber cuidado e ofertá-lo. Essa temática me acompanha há anos, desde a maternidade e o nascimento do meu primeiro filho, das experiências no serviço de proteção básica da assistência social, das observações sobre insegurança alimentar durante a pandemia, da revisitação das infâncias e dos encontros construídos com mulheres que caminham comigo.

Nesse percurso, amadurece a percepção de que a vida continua tendo valor mesmo quando desacelera e a produtividade deixa de ocupar o centro da existência. Há modos de sustentar a vida que não cabem na lógica colonial do desempenho, da normatividade e da utilidade permanente. O cuidado, quando deslocado dessa racionalidade, permite reconhecer outras formas de existir e produzir saúde.

Este texto assume caráter ensaístico e narrativo, partindo da compreensão de que todo conhecimento é situado e atravessado por corpo, memória, território e afeto. Aproxima-se, portanto, das perspectivas descoloniais que questionam os modos hegemônicos de produção do saber e suas práticas de cuidado atravessadas pela normatividade e pelo controle.

A escrita foi construída a partir de um encontro realizado em abril de 2026 com mulheres que integram minha trajetória de vida, afeto e trabalho, articulando narrativas, memórias, oralidade e reflexões produzidas coletivamente. Não se trata de uma pesquisa orientada pela lógica da neutralidade ou do distanciamento, mas de uma produção de conhecimento situada, implicada e atravessada pelas experiências compartilhadas. O encontro foi compreendido como espaço ético de escuta e elaboração, no qual os relatos emergiram de forma espontânea, sustentados pelo vínculo, pela confiança e pelo reconhecimento mútuo.

Como propõe Aníbal Quijano (2005), a colonialidade ultrapassa o período histórico da colonização e permanece estruturando relações de poder, saber e subjetivação na modernidade. Essa lógica também atravessa os modos de compreender saúde e sofrimento, legitimando determinadas experiências enquanto outras seguem invisibilizadas, patologizadas ou silenciadas.

Ao longo da história, a Psicologia também participou da construção de práticas normativas e disciplinadoras, frequentemente sustentando processos de medicalização, patologização e controle dos corpos considerados desviantes. Muitas dessas práticas ainda operam a partir da rigidez epistemológica e da validação exclusiva de determinados saberes, enquanto conhecimentos produzidos nos territórios, ancestralidades, experiências comunitárias e relações cotidianas seguem desautorizados ou tratados como inferiores.

A construção histórica da Psicologia esteve profundamente vinculada a referenciais europeus e modernos, constantemente apoiados pela ideia de universalidade do sujeito. Entretanto, esse sujeito supostamente universal foi produzido a partir de experiências específicas: brancas, ocidentais, masculinas e normativas, convertidas em parâmetro para compreender a vida humana. Como consequência, modos diversos de existir passaram a ser frequentemente interpretados sob a lógica da inadequação, do déficit ou da anormalidade, produzindo exclusões e violências epistêmicas.

Nessa direção, críticas descoloniais apontam que determinadas práticas psicológicas acabaram reproduzindo leituras individualizantes sobre sofrimentos profundamente atravessados por desigualdades sociais, raciais, territoriais e econômicas. Experiências coletivas de sofrimento, precarização e violência estrutural foram, muitas vezes, deslocadas para o campo exclusivamente individual, invisibilizando os efeitos das condições concretas de vida na produção do sofrimento psíquico.

Como afirma Maria Lugones (2020), a colonialidade também organiza padrões normativos de gênero e humanidade, determinando quais vidas são reconhecidas como válidas. Nesse processo, o cuidado frequentemente deixa de ser relação para transformar-se em mecanismo de adequação às expectativas sociais.

É nesse horizonte que proponho refletir sobre aquilo que nomeio como “cuidado descolonial”: não como modelo técnico ou fórmula de intervenção, mas como prática enraizada na escuta, na horizontalidade, na autonomia e no reconhecimento da pluralidade das existências.

Essa reflexão também se constitui nos encontros com mulheres que sustentam outras formas de cuidado e relação com o mundo. Tatiana Bras, mulher preta, periférica, mãe e atuante na enfermagem, atravessa sua prática por pautas raciais e não hegemônicas, produzindo cuidado a partir da escuta. Lídia Carneiro de Sena, psicóloga e artista, constrói acolhimento pela delicadeza da presença e pela suavidade com que transforma escuta em afago. Camila Ferreira Adriano, trabalhadora do SUS e militante dos movimentos sociais, sustenta a sensibilidade mesmo diante das violências institucionais que atravessam o cotidiano da saúde pública.

A visão construída entre nós aproxima-se da ideia de “começo, meio e começo”, apresentada por Antônio Bispo dos Santos (2023), em que saberes, experiências e relações se renovam continuamente de forma circular, contrapondo-se à lógica linear e hierárquica do pensamento colonial.

Colonialidade do cuidado: entre assistência e controle

Pensar uma psicologia descolonial exige reconhecer que a colonialidade ainda organiza modos de produzir saber, interpretar corpos e definir quais existências são legitimadas.

Embora também possa constituir espaço de resistência, a Psicologia historicamente participou da produção de classificações e leituras universalizantes sobre os sujeitos. Muitas práticas foram construídas a partir de referenciais eurocentrados, individualizantes e disciplinadores, habitualmente desconectados dos territórios, das experiências comunitárias e das múltiplas formas de produzir existência.

Nessa direção, Tonial, Maheirie e Garcia Jr. (2017) contribuem para compreender a colonialidade como uma matriz de poder sustentada pela naturalização de hierarquias territoriais, raciais, culturais e epistêmicas. Segundo os autores, essa lógica produz processos de subalternização e “oblitera conhecimentos, experiências e formas de vida daqueles/as que são exploradas/os e dominados/as” (Tonial; Maheirie; Garcia Jr., 2017, p. 18). Tal reflexão permite problematizar como determinados referenciais psicológicos universalizantes podem invisibilizar experiências produzidas nos territórios, nas ancestralidades e nas coletividades, especialmente quando modos diversos de existir seguem sendo interpretados a partir de parâmetros normativos e eurocentrados.

A consolidação da Psicologia moderna esteve profundamente marcada pela

centralidade de modelos europeus de racionalidade, normalidade e desenvolvimento humano. Nesse contexto, experiências que escapavam aos parâmetros dominantes frequentemente passaram a ser compreendidas como inadequadas, desviantes ou passíveis de correção. Assim, diferenças culturais, modos singulares de aprendizagem, sofrimento social e experiências comunitárias foram frequentemente invisibilizados ou reduzidos a categorias diagnósticas.

Essas formas rígidas de produzir conhecimento sustentam a ideia de que existe uma única maneira legítima de existir, aprender e cuidar. Experiências produzidas nos territórios, ancestralidades e relações comunitárias seguem frequentemente desautorizadas, enquanto a diferença é tratada como inadequação ou desvio.

Como nos ensina Ailton Krenak (2019), a modernidade instaurou uma separação entre humanidade e terra baseada na ruptura com modos orgânicos de existência. Essa fragmentação também atravessa os modos de cuidar, individualizando sofrimentos coletivos e transformando a vida em protocolo.

Em contrapartida, perspectivas descoloniais afirmam a inseparabilidade entre corpo, território, memória e comunidade. É nesse horizonte que emerge a compreensão de cuidado descolonial desenvolvida ao longo desta escrita: um cuidado que se organiza pela construção de relações capazes de sustentar escuta, pertencimento e dignidade.

Cuidado, escuta e resistência coletiva

A construção deste trabalho nasce de um encontro realizado em abril de 2026, em minha casa, após diversos rearranjos de agenda para que fosse possível reunir mulheres que atravessam minha trajetória afetiva, política e profissional. Participaram do encontro amigas, trabalhadoras do cuidado e mulheres com quem compartilho experiências de maternidade, saúde, território e resistência. Embora ocupem lugares distintos na psicologia, na enfermagem, no SUS, na arte e nos movimentos sociais, aproximam-se pela forma como sustentam práticas de cuidado comprometidas com escuta, dignidade e vínculo.

Estar entre amigas, falando sobre uma temática que atravessa nossas vidas, produziu simultaneamente acolhimento e desafio: como traduzir em escrita a potência de uma experiência vivida coletivamente?

Após muitos rearranjos, ao redor da mesa, compartilhamos memórias, afetos e experiências de cuidado. O encontro, em si, já refletia aquilo que desejávamos pensar:

um cuidado sustentado na presença, na escuta e na partilha.

O encontro se inicia com a leitura de um poema escrito por Jacob Levy Moreno (2014, cap. 1). O poema não surge apenas como recurso estético, mas como marca daquilo que sustenta nossa compreensão de cuidado: a possibilidade de acessar o mundo pela experiência do outro.

“Encontro de dois.
Olho no olho.
Cara a cara.
E quando estiveres perto
eu arrancarei os seus olhos
e os colocarei no lugar dos meus.
E tu arrancarás os meus olhos
e os colocarás no lugar dos teus.
Então eu te olharei com teus olhos
e tu me olharás com os meus.”

O poema sintetiza uma compreensão de cuidado que se distancia da lógica colonial: não se trata de corrigir ou conduzir o outro a uma suposta normalidade, mas de construir reciprocidade, reconhecimento, validação e evidenciar a potência reunida.

Ao longo do encontro, o cuidado apareceu nos gestos cotidianos e na sustentação coletiva do espaço. A experiência vivida durante a escrita deste trabalho aproxima-se da compreensão de Bell Hooks (2021) de que o amor é ação. O cuidado surgiu não como conceito abstrato, mas como prática concreta de presença, escuta e construção coletiva de existência.

Nossa conversa foi atravessada por aquilo que Iran Xucuru (2025) chamou, durante a especialização, de “pedagogia dos passarinhos”: um pensamento que voa sem se desconectar da terra, produzindo saberes enraizados na experiência, na memória e no território.

As falas iam e voltavam como o movimento dos rios. Conversamos sobre racismo, sexismo, xenofobia e outras violências que atravessam a vida cotidiana, mas também sobre como estruturas coloniais podem ser reproduzidas até mesmo em espaços comprometidos com perspectivas críticas e descoloniais. Nesse sentido, torna-se importante reconhecer formas cristalizadas de relação, pensamento e organização social herdadas da colonialidade, que seguem operando mesmo quando existe intenção de ruptura. A noção de conserva cultural colonial contribui para compreender como projetos colonialistas permanecem atravessando diferentes campos da vida social, inclusive espaços comprometidos com transformação e perspectivas críticas, produzindo permanências muitas vezes pouco perceptíveis nas formas de relação,

cuidado e reconhecimento do outro. Assim, práticas comprometidas com transformação social também precisam sustentar um exercício permanente de revisão crítica, em um movimento contínuo de desaprender lógicas naturalizadas pela colonialidade e abrir espaço para outras formas de existência e produção de saber (Romagnã, 2021).

Foi nesse movimento que o encontro deixou de ser apenas troca afetiva e tornou-se também elaboração política. O cuidado, quando compartilhado coletivamente, transforma-se em prática de resistência.

Corpos, normatividade e modos de existir

Nos relatos partilhados por Camila, tornaram-se evidentes as violências institucionais presentes nos serviços de saúde. Usuários são frequentemente desvalidados, enquanto trabalhadores adoecem tentando sustentar práticas de cuidado em estruturas marcadas por burocracia, medicalização e controle.

As experiências narradas revelam como a colonialidade também atravessa os dispositivos institucionais de cuidado. A violência não aparece apenas na ausência de acesso, mas na forma como determinados corpos e sofrimentos são administrados, silenciados ou disciplinados.

Foi nesse contexto que Tatiana compartilhou uma experiência vivida com seu filho Akin. Após um conflito ocorrido na escola, a instituição entrou em contato sugerindo que ela registrasse um boletim de ocorrência contra outra criança envolvida na situação. O que mais atravessou Tatiana não foi apenas o episódio em si, mas a rapidez com que práticas punitivas substituíram escuta, mediação e construção coletiva de cuidado.

A narrativa evidencia como instituições frequentemente respondem à diferença através da judicialização, da normalização e da exclusão.

Entretanto, outro movimento emergiu da própria narrativa. Lídia destacou como Akin conseguia perceber os momentos de crise da outra criança e encontrar formas de ajudá-la a retornar ao próprio ritmo. Há algo profundamente potente nessa experiência: uma criança compreende aquilo que muitas instituições não conseguem acessar, que cuidado não é corrigir o outro, mas construir relação com ele.

Essa é uma das forças do cuidado descolonial: enxergar as pessoas antes dos diagnósticos, reconhecer ritmos singulares da existência e recusar a transformação da diferença em erro.

As discussões também evidenciaram como as deficiências seguem sendo tratadas a partir da lógica da inadequação, do conserto e da normalização. Nesse contexto, torna-se importante compreender o capacitismo enquanto sistema de opressão que organiza relações sociais a partir da ideia de um corpo e de uma mente considerados normais, desejáveis e produtivos. Pessoas com deficiência passam, assim, a ser frequentemente percebidas pela lógica da falta, da insuficiência ou daquilo que precisa ser corrigido, adaptado ou superado.

A própria ideia de “tratamento” apareceu como crítica às práticas capacitistas que transformam corpos diversos em objetos permanentes de adequação. O capacitismo pode ser compreendido como um sistema de crenças e práticas que hierarquiza corpos e modos de funcionamento, tomando determinados padrões físicos, cognitivos e comportamentais como superiores ou desejáveis. Como consequência, pessoas com deficiência e outras formas de divergência da norma são frequentemente alvo de exclusão, infantilização ou tentativas de correção e adequação.

Nesse movimento, destaco as falas de Amanda Soares, escritora, pessoa com deficiência, pesquisadora e comunicadora, cujas reflexões sobre deficiência, cuidado e normatividade contribuem para ampliar o debate acerca das formas de existência frequentemente tensionadas por expectativas normativas.

“Quem é que cuida do psicológico de uma pessoa com deficiência? [...] Porque a maior parte das pessoas não tem que passar pela decisão de abandonar o corpo ou escolhê-lo.”

Ao narrar sua trajetória atravessada por sucessivos processos de reabilitação, Amanda expõe como a busca pela “cura” frequentemente atende mais ao desconforto social diante da diferença do que às necessidades reais da pessoa.

Amanda continua:

“A sociedade, na verdade, nunca esteve em evolução: sempre esteve disfarçada, buscando uma cura para pessoas com deficiência.”

Sua fala evidencia outra dimensão importante da colonialidade do cuidado: a tutela. Há violência em tentar moldar vidas complexas a padrões únicos de existência. Ainda assim, mesmo atravessadas por tantas violências, seguimos encontrando potência nas formas coletivas de resistência.

Nosso encontro tornou-se também espaço de elaboração política e construção de apoio mútuo. Em meio às rotinas exaustivas e aos modos de vida sustentados pela lógica produtivista, seguimos criando alianças, sustentando espaços de descanso, escuta

e existência.

Modos de sustentar a vida, colonialidade e resistência

Ao longo do encontro, tornou-se impossível pensar cuidado separado de território, memória, ancestralidade e relação comunitária. A conversa foi atravessada pela compreensão de que práticas de sustentação da vida não nasceram com as instituições modernas de saúde nem se restringem aos modelos legitimados pela ciência ocidental. Muito antes da profissionalização do cuidado, comunidades já construíam formas coletivas de existir, resistir e permanecer vivas.

Para resistir aos modos de vida adoecedores, seguimos caminhando unides, criando espaços onde ainda seja possível descansar, respirar e sonhar. Não precisamos inventar um novo cuidado, porque práticas de sustentação da vida sempre existiram. Elas vivem nos chás preparados pelas avós, nas ervas cultivadas nos quintais, nas rezas das benzedadeiras, nos colos das mães, nas espiritualidades e no olhar atento de quem verdadeiramente se dispõe a escutar.

A colonialidade tentou transformar esses saberes em ignorância, superstição ou atraso. Muitos conhecimentos ancestrais foram criminalizados, apropriados ou deslegitimados, embora tenham permanecido vivos nas práticas cotidianas de mulheres, populações negras, indígenas, quilombolas e comunidades periféricas.

Durante uma conversa em um quilombo de São Paulo, discuti com Heloisa, mulher quilombola, sobre saúde e cuidado em modos de vida não organizados pela lógica colonial. Havia certo estranhamento em pensar “saúde” como um campo separado da existência, porque, para ela, o cuidado atravessa a vida em sua totalidade: está no plantio, nas ervas, na relação com os rios, na escuta dos mais velhos e na continuidade da relação com a terra.

O momento que mais me marcou foi quando Heloisa afirmou:

“Eles tomaram e transformaram os nossos conhecimentos em um ofício e criminalizaram as nossas práticas.”

Sua fala evidencia um movimento central da colonialidade: a apropriação de conhecimentos ancestrais ao mesmo tempo em que os sujeitos que os produziram são deslegitimados.

Essa lógica também atravessa a Psicologia. Muitas experiências comunitárias, espirituais e coletivas de cuidado seguem invisibilizadas por não se adequarem aos modelos tradicionais de produção científica.

Não se trata de negar a importância dos conhecimentos técnicos ou das políticas públicas, mas de compreender que o cuidado não pode ser reduzido a procedimentos especializados desconectados da vida concreta das pessoas.

Foi nesse horizonte que nosso encontro terminou, reafirmando a importância das alianças como estratégia de resistência. Em uma sociedade sustentada pela competitividade, pela aceleração e pelo individualismo, construir relações de apoio mútuo torna-se também ato político.

Nem de longe consigo traduzir completamente a energia que atravessou a experiência. Eu, Graci, mulher nordestina, com descendência indígena e mãe de Bernardo, João Pedro e Rael, sigo feliz pela tentativa de registrar a beleza desse encontro. Como escreve Mia Couto, “ninguém tem ombro para suportar sozinho o peso de existir”. Minha alegria nasce justamente da partilha de dividir com outros ombros o peso e também a beleza da vida.

Há momentos em que somos colo; em outros, somos quem precisa dele. Há momentos em que seguimos de mãos dadas; em outros, cerramos os punhos e riscamos os facões no chão. Existe também indignação, enfrentamento e resistência nas formas de cuidado que construímos.

Os ensinamentos de Bell Hooks (2021) ajudam a sustentar esses caminhos ao compreender o amor como prática cotidiana, presença, responsabilidade e ação concreta. O cuidado descolonial, nesse sentido, revela-se na escuta, nos afetos e nas redes que sustentam a vida.

Essa experiência reafirma que cuidar é um ato coletivo. Nasce no encontro, fortalece-se na partilha e continua existindo nas redes que tecemos para sustentar movimento, resistência e continuidade.

Alianças, cuidado e produção de existência

Escrever este trabalho foi também atravessar um exercício de escuta: das memórias, das experiências compartilhadas entre mulheres e dos modos de cuidado que seguem existindo apesar das tentativas de apagamento produzidas pela colonialidade. Mais do que oferecer respostas fechadas, esta escrita buscou construir reflexão a partir

da experiência, reconhecendo encontro, oralidade, memória e território como espaços legítimos de produção de conhecimento.

Entre os temas que permearam o encontro, emergiu com força a percepção de que sofrimentos produzidos por modos de vida cada vez mais exaustivos costumam ser deslocados para o campo da responsabilidade individual. A lógica neoliberal reforça esse movimento ao sustentar a crença de que cada pessoa é integralmente responsável por seu destino. Sob a promessa da meritocracia, desigualdades estruturais tendem a ser naturalizadas, enquanto experiências de sofrimento passam a ser compreendidas como falhas individuais, e não como expressões de contextos sociais mais amplos.

responsabilização individual e pela exigência permanente de desempenho, experiências de sofrimento frequentemente passam a ser interpretadas como fracassos pessoais, desvinculados das condições concretas de vida.

Nesse cenário, o esgotamento, a ansiedade, o sofrimento psíquico e o adoecimento emocional tendem a ser individualizados, enquanto desigualdades sociais, precarização do trabalho, violências estruturais e rupturas comunitárias permanecem invisibilizadas de forma recorrente. Produz-se, assim, uma lógica em que sujeitos são convocados continuamente a adaptar-se, performar bem e sustentar autonomia, mesmo diante de condições profundamente adoecedoras.

Essa reflexão não propõe uma recusa dos conhecimentos técnicos, dos serviços de saúde ou do uso de medicações, fundamentais em muitos contextos. O que se problematiza é a redução de experiências humanas complexas a diagnósticos, protocolos e formas únicas de cuidado.

Entretanto, as narrativas aqui apresentadas também evidenciam que existem outras formas de sustentar a vida. O cuidado descolonial, como desenvolvido nesta escrita, não se apresenta como técnica ou modelo fechado, mas como prática construída na presença, na partilha e nas redes de apoio que tornam a existência possível.

As experiências compartilhadas reafirmam a importância de reconhecer saberes produzidos fora dos espaços acadêmicos e institucionais. A roda de conversa, os encontros entre mulheres, a ancestralidade e as práticas comunitárias aparecem como fundamentos éticos e epistemológicos capazes de tensionar a racionalidade moderna e colonial.

Essa experiência convida a ampliar a compreensão de cuidado, reconhecendo que a sustentação da vida também acontece nos afetos, nos vínculos e nas formas coletivas de resistência que persistem nos territórios. Compreender esses movimentos

como produção de saúde implica reconhecer a potência das relações, dos encontros e das estratégias coletivas que tornam a vida possível.

Como cantam Marcelo D2 e Hélio Bentes (2017):

“Eu luto e não me rendo
Caio e não me vendo
Não recuo nem em pensamento
Sigo em movimento, que pra mim é natural
De resistência cultural”

Referências

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

HOOKS, Bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2021.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

ROMAGNÃ, Aline da Silva. Conserva cultural colonial: uma reflexão decolonial sobre reconhecimento e psicodrama. **Revista Brasileira de Psicodrama**, v. 29, n. 2, 2021. Disponível em: <https://revbraspsicodrama.org.br/rbp/article/view/576>. Acesso em: 17 jun. 2026.

TONIAL, Flávio; MAHEIRIE, Kátia; GARCIA JUNIOR, Carlos Alberto. Psicologia, colonialidade e processos de resistência. **Revista de Psicologia da UNESP**, Assis, v. 16, n. especial, p. 16-28, 2017. Disponível em: <https://revpsico-unesp.org/index.php/revista/article/view/270>. Acesso em: 17 jun. 2026.

APÊNDICE A - DOCUMENTAÇÃO CONCEITUAL DO BARALHO PEDAGÓGICO-TERAPÊUTICO “ORGANICIDADE ORACULAR” E VÍDEO DEMONSTRATIVO DA OFICINA

Devido às limitações de extensão deste trabalho, os materiais detalhados sobre os conceitos na íntegra que compõem a ferramenta pedagógico-terapêutica, assim como os registros em vídeo da aplicação da mesma na Oficina Co-criativa de arteterapia “Organicidade Oracular”, foram disponibilizados em ambiente digital.

O conteúdo disponibilizado inclui:

- Documento conceitual: apresentação dos nomes e das descrições dos conceitos utilizados nas cartas da ferramenta;
- Vídeo demonstrativo: registro da aplicação prática da ferramenta e da obra coletiva resultante do encontro.

Link de acesso:

<https://drive.google.com/drive/folders/1lQXyGH3ptdPe-ugLyxlmF7PkKaavEBE>

d?usp=sharing. Acesso em: 30 abr. 2026.

entre parentes

horizontes descolonizadores,
práticas psicossociais e
saberes insurgentes

