

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

GABRIEL DE FIGUEIREDO MACIEL VILELLA

**Da psicologia hegemônica à contra-hegemônica: percursos epistemológicos
e identidades**

NITERÓI

2019

GABRIEL DE FIGUREIDO MACIEL VILELLA

**Da psicologia hegemônica à contra-hegemônica: percursos epistemológicos
e identidades**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Psicologia do Instituto de Psicologia, da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Prof. Dra. Luiza Rodrigues de Oliveira

Coorientador: Prof. Dr. Abrahão de Oliveira Santos

NITERÓI

2019

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

V695p Vilella, Gabriel de Figueiredo Maciel
Da psicologia hegemônica à contra-hegemônica : percursos epistemológicos e identidades / Gabriel de Figueiredo Maciel Vilella ; Luiza Rodrigues de Oliveira, orientadora ; Abrahão de Oliveira Santos, coorientadora. Niterói, 2019.
77 f.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGP.2019.m.12612903720>

1. Candomblé. 2. Psicologia. 3. Epistemologia. 4. Identidade. 5. Produção intelectual. I. Oliveira, Luiza Rodrigues de, orientadora. II. Santos, Abrahão de Oliveira, coorientadora. III. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Psicologia. IV. Título.

CDD -

BANCA EXAMINADORA

Dra. Luiza Rodrigues de Oliveira – UFF Orientadora

Dr. Abrahão de Oliveira Santos – UFF Coorientador

Dra. Márcia Oliveira Moraes – UFF

Dra. Maylta Brandão dos Anjos - IFRJ

SUPLENTE

Dra. Beatriz Brandão - IPEA

Dra. Ana Claudia Lima Monteiro - UFF

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora Luiza Oliveira, que gentilmente me acolheu e comigo mergulhou no desconhecido. Os caminhos dissertativos que contigo foram construídos e os autores por ti apresentados me somaram forças para construção de uma pesquisa e de um corpo que pesquisa. Sua confiança, incentivo e parceria foi o alicerce desse trabalho.

Ao meu coorientador Abrahão Santos, que me deu suporte quando o projeto desse trabalho era somente ideia e prontamente me recebeu em dúvidas e angústias. Sua abertura e sensibilidade me são fonte de inspiração.

À minha Mãe Zilá, autora importante nessa pesquisa e que muito contribuiu para sua construção. Sua humildade me é direção de vida, sua dedicação e conhecimentos são presentes. Conhecê-la fora o acontecimento mais feliz dos últimos anos.

Ao grupo de orientação, em especial à Aline Pereira, Flávio Guilhon, Viviane Pereira e William Penna, que puderam partilhar suas ideias, percursos teóricos e de vida, as alegrias e dificuldades do fazer pesquisa. Muito obrigado a todos!

À todos do Laboratório Kitembo de Estudos da Subjetividade e Cultura Afro-Brasileira, que ajudaram a me expandir e me situar no fazer pesquisa na universidade.

Aos meus pais, Ruy e Roseli Vilella, que me deram as ferramentas para hoje ser quem sou. A presença de vocês é porto seguro no meu percurso de vida, seu carinho é um exemplo e o seu apoio, meu combustível. Palavras são poucas para descrever a felicidade que é poder contar com vocês.

Aos meus irmãos Gustavo e Leonardo Vilella, pela cumplicidade e parceria durante esse percurso. Nossas trocas me são fonte de alegria e aprendizado.

Ao Ilé Aṣé Ìyá Obì Ogunté e a todos que acompanharam de perto esse processo, Pai Policarpo de Lògún ede, Pai Oswaldo de Òṣòṣṣì, Mãe Jusciara de Òṣún, Ogan Pedro de Ṣangó, meu pai criador Edemilson de Òṣòṣṣì, Ekedì Júlia, Ekedji Livia, André de Ṣangó, Maycon de Òṣùmàrè, Shana de Omolú, Gabrielle de Òṣún, Daniel de Oyá e Tereza de Oṣálufàn, Abyiàn Fausto e Lucas. Essa escrita não seria possível sem suas participações, com vocês sigo aprendendo.

Aos amigos-conselheiros Salvador e Pai Joimar de Ògún e suas companhias, que me acolheram nas dificuldades, me auxiliaram nas encruzilhadas e becos estreitos desse processo. Sempre presentes me ajudaram a tomar as melhores decisões. Muito obrigado!

À Letícia Barbosa, pela parceria incrível. Sua presença foi fonte de leveza em meio às turbulências e de ancoragem quando voava alto demais.

Aos amigos Pedro Domingues e João Pedro Monteiro, que compartilharam diariamente o processo de pesquisa. Sou grato aos incontáveis e necessários chás da meia-noite e extensas conversas matutinas para diluir as tensões do processo.

À Nicola Worcman que se fez presente mesmo quando a distância. Seu companheirismo, incentivo e troca me apresentaram novos caminhos e abriram os olhos. Contigo caminhei mais firme.

À Sofia Cossari, parceira de trocas intermináveis sobre os mesmos assuntos, mas que são sempre diferentes. Seu acolhimento durante esse percurso foi sempre importante.

Aos amigos e amigas André Miranda, Flávia Fernando e tantos outros que se fizeram participantes dessa escrita.

À Georgia Bastos de Omolú e Hellen Tavares de Oyá, cuidadoras e amigas que me mostraram no cotidiano de um trabalho difícil o que é resistência.

À **CAPES**, pelo auxílio financeiro e pela luta por fomento da pesquisa científica no país.

À Mãe Zilá de Yemanjá e ao Ilé Aṣé Ìyá Obì Ogunté.

RESUMO

Esta pesquisa teve por objetivo refletir sobre a produção de conhecimento no campo da psicologia. Para tanto, desenvolvemos uma discussão epistemológica acerca das alternativas críticas na psicologia contemporânea, diante dos seus discursos e práticas hegemônicas. Iniciamos traçando uma história do conhecimento psicológico e de suas instituições, enfatizando seu aspecto hegemônico. Nesse percurso, nos deparamos com as marcas da presença dos jesuítas no Brasil e com a colonização, com a constituição da psicologia como ciência, com a sua relação com o saber médico, com as suas inscrições na norma racista e com o processo que a institui como discurso dominante. Em segundo momento, analisamos as possibilidades de uma recente produção contra-hegemônica na psicologia, que traz as marcas das reivindicações sociais. Fizemos essa análise, a partir das intervenções da crescente participação das populações negligenciadas nos espaços universitários. Diante disso, encontramos-nos com os estudos sobre identidade na produção de conhecimento e sua relação com os saberes tradicionais, produzindo alternativas éticas, políticas e epistemológicas. Essa discussão final foi feita junto às direções da *Iyálorisá Zilá de Yemanjá*.

Palavras-chave: Candomblé; Psicologia; Epistemologia; Contra-hegemonia; Identidades.

ABSTRACT

This research aimed to consider about the production of knowledge in the field of psychology. To this end, we develop an epistemological discussion about the critical alternatives in contemporary psychology, given its hegemonic discourses and practices. We begin by tracing a history of psychological knowledge and its institutions, emphasizing its hegemonic aspect. In this way, we come across the marks of the presence of the Jesuits in Brazil and the colonization, the constitution of psychology as a science, its relationship with medical knowledge, its inscriptions in the racist norm and the process that instituted it as dominant discourse. Secondly, we analyze the possibilities of a recent counter-hegemonic production in psychology, which bears the marks of social claims. We made this analysis from the interventions of the growing participation of neglected populations in university spaces. Given this, we find ourselves with studies on identity in the production of knowledge and its relationship with traditional knowledge, producing ethical, political and epistemological alternatives. This final discussion was held at the direction of Iyálorisá Zilá de Yemanjá.

Keywords: Candomblé; Psychology; Epistemology; Counter-hegemony; Identities

SUMÁRIO

Introdução	11
1. Uma breve história da psicologia e suas hegemonias no Brasil	19
1.1. Das ideias psicológicas à produção de um saber científico.....	20
1.2. Da psicologia enquanto ciência.....	25
1.3. Higienismo, Eugenismo e Psicanálise.....	31
2. A produção de conhecimento contra-hegêmica na psicologia hoje em sua relação com outros saberes	35
2.1. Mudanças.....	37
2.2. Identidades e novas formas epistêmicas.....	40
2.3. Pluriepistemologia na universidade.....	58
3. Considerações finais	62
Referências Bibliográficas	71

Introdução

O percurso dessa escrita precede o próprio desejo de fazê-la. Posso tentar traçá-lo a partir do ano de 2016, com meu adoecimento decorrido de um trabalho extenuante na Colônia Juliano Moreira.

Nesse trabalho estava responsável por fazer o acompanhamento de três residências terapêuticas, logo, o acompanhamento da saúde física e mental, das necessidades diversas de doze moradores-usuários do Serviço Residencial Terapêutico (SRT) que é parte da estratégia do SUS na área da Saúde Mental do Estado do Rio de Janeiro. Era responsável também pelo acompanhamento do trabalho de vinte profissionais (cuidadoras e técnicas de enfermagem) e da maior parte da burocracia que isso envolvia. Com o sucateamento do que é público, do SUS e da Saúde Mental em específico, faltavam recursos econômicos, contingente de profissionais, medicamentos, entre outros.

O trabalho se dava no território três dias por semana, que deveriam somar trinta horas, contudo sempre trabalhava sete dias por semana, sem exceção. O ritmo do trabalho em sua urgência cotidiana, como também a lida com a loucura institucionalizada em seu princípio tomava muito tempo e saúde; em poucos meses, já me percebia estressado, esgotado e depressivo mesmo com amparo psicoterapêutico e, ainda que de maneira precária, com as estratégias de sustentação do trabalho (reuniões de equipe e supervisão institucional).

O mal-estar era crescente e cogitava a demissão. Nesse ponto, minha companheira na época participava de perto desse processo e suspeitou que o adoecimento pela demanda de trabalho carecesse de outros cuidados, propôs assim me apresentar seu amigo Bâbálorisà¹. Prontamente aceitei o convite.

Nos encontramos em local conveniente a ambas as partes. O Bâbálorisà era homem negro, alto, de fala tranquila, atenciosa e sempre formal, estava preocupado em se expressar bem. Ali começamos a papear e a nos conhecer; falei um pouco de mim e ele um pouco de si. Expliquei de jeito atropelado o que estava sentindo, falei sem muito pudor ou cuidado e ele ouviu fazendo um ou outro questionamento. Quando eu cessava o falatório, ele dizia sobre Eeguns, Òrisàs², Santo, cabeça, ifá, jogo etc e tudo isso encantava e fazia arregalar os olhos, de alguma maneira tudo fazia muito sentido. Me foi indicado procurar uma senhora para

¹ Pai de santo, pai de terreiro, Bâbálorisà ou Babá é o sacerdote das religiões afro-brasileiras. Equivalente masculino de Íyálòrisà ou mãe de santo.

² O plural em yorùbá pode ser realizado de muitas maneiras, uma delas é utilizar o substantivo àwón antes do pronome, por exemplo, àwón Òrisà. Entretanto, utilizaremos aqui como comumente é dito nos terreiros, colocando o “s” ao final como em português.

jogar os búzios, mas não antes de prescrever banhos de ervas para aliviar um pouco o mal-estar. Toda conversa me deixou animado, era instigante e novo. Lembro-me de sentir frio na barriga ao entrar nesse território desconhecido.

Os banhos de ervas eram três diferentes e tomados em uma sequência específica. O preparo devia ser em silêncio, as ervas maceradas na mão e dissolvidas em água. O ato de banhar era do pescoço para baixo com uma caneca e durante o processo devia pensar boas coisas. Assim foi feito e não senti nada, esperava que os efeitos fossem rápidos como alguns remédios alopáticos. Entretanto, com o passar dos dias gradativamente senti mais revigorado, menos cansado do trabalho e mais disposto; não foi uma cura milagrosa nem teve seu efeito eterno, mas já me sentia melhor. Ainda assim decidi seguir sua indicação e procurei o terreiro para jogar os búzios, o sentimento era de que algo importante seria dito.

Chegamos ao terreiro Ilé Aṣé Ìyá Obì Ogunté, em que Mãe Zilá, uma senhora de 83 anos na época, que é conhecida por ter uma mão boa pra resolver problemas, prontamente nos recebeu. Após muita conversa sobre política e religião regada a café preto, ela deu o sinal para jogarmos os búzios. Em uma sala à parte, acendeu uma vela, anotou meu nome em um papel, disse inúmeras palavras em baixo tom e um tipo de sintonia se estabeleceu entre nós. Dentre muitas coisas que disse entre os lances do jogo de búzios sobre uma tábua, com certo pesar anunciou que tenho “uma missão no Candomblé³”, indicando a necessidade da iniciação no culto. Há o chamado de seu Òrìsà, disse ela, mas antes podemos tentar outras coisas, dar uma comida pra ele, acalmá-lo, acalmar a “cabeça”. Naquele ponto, recordo de me perguntar “que tipo de sacerdote/ sacerdotisa tenta não converter aquele que a procura!?”, era algo novo para mim. Junto a isso, Mãe Zilá confidenciou também que sou o que ela chamou de rodante e que aquilo que sentia poderia ser resolvido, não era nada grave. Descreveu precisamente como prosseguir e o que seria a ‘terapia’ para o meu caso. Essa foi a primeira consulta, saí atordoado, algo aconteceu, algo que não sei explicar e que escapa as palavras. A convite da Mãe de Santo iniciei algumas idas a casa e a conhecer o Candomblé.

O terreiro estava – e segue - alocado em São Gonçalo, mais especificamente em uma pequena e pobre parte do bairro de Tribobó. É atravessado por uma estrada; as ruas têm chão de terra batida e muito verde, lugar com jeito de interior. A ida a partir do Centro do Rio de Janeiro não é difícil, um ônibus e alguns minutos de caminhada são o suficiente para chegar: o

³ É costumeiro o uso do termo Candomblé no singular, porém, como Mãe Zilá bem aponta, ela só pode dizer de sua casa, do que acontece ali e do que ela faz. Não é possível estabelecer a unicidade desse termo, pois há Candomblés, são muitos e de muitas maneiras existindo em nações diferentes (Efon, Fon, Angola, Jeje, Ketu, Tambor de Mina, Xambá, Candomblé de Caboclo, Ijexá e etc.) e formas de cultos diferentes. Não existe centralidade, um comando ou padrão, a experiência é sempre local.

espaço não tem nada de extravagante, mas causou estranhamento em primeiro momento; havia estruturas de ferro sobre jarros nos mais variados formatos, também havia quartinhos em todo canto, entre outras coisas. As idas ao terreiro ocorriam geralmente aos sábados e notei que a casa é composta por poucas pessoas, não mais de quinze.

Frequentavam mulheres e homens, negras, negros, brancos, brancas e para minha surpresa uma descendente de japonês, as classes sociais eram variadas. Frequentavam também a filha – mãe pequena da casa - e netas da mãe de santo. O ambiente era acolhedor, de pessoas risonhas e próximas fazendo desse espaço algo leve e agradável, uma espécie de família extensa, com as alegrias e dificuldades que uma família tem.

Mãe Zilá e todos os envolvidos tratavam os males que me afligiam e os resultados eram certos. Observei que as práticas de cuidado ali eram diferentes de tudo que eu já tivesse participado, os processos eram outros e as coisas operavam de tal maneira que me deixava confuso enquanto psicólogo; mesmo sendo um lugar de cuidado espiritual, Mãe Zilá explicou que mente, corpo e espírito não estão separados e que, apesar de estarem voltados para um cuidado específico, ali existia uma prática holística. Presenciei formas de cuidar do corpo e da mente que vinham de outro campo do saber, que tem maneiras próprias de ensino e que eram compostas por práticas diferentes à psicologia e que surtiram grande efeito.

Essas inúmeras práticas e saberes de cuidado que fogem ao saber médico e psicológico como conhecemos me chamaram atenção; a novidade era grande para quem estava somente habituado a pensar e atuar da maneira como a universidade ensina. Em 2017, contemplava a possibilidade de adentrar pelo mundo acadêmico e, imerso nas vivências do Candomblé, era difícil cogitar outro tema visto que nada me inspirava tanto interesse.

Nesse período da vida experimentei o aprofundamento dos encontros com meus privilégios enquanto homem branco e isso se deu principalmente em espaços universitários intramuros e extramuros. Comecei a perceber esses elementos, sobretudo pelos apontamentos feitos a partir de conversas com pessoas queridas e próximas, que localizaram minhas formas de ser e estar em certos lugares; da minha relação com negros, negras e brancas. Esse dar-se conta (ou devo dizer, deram-me a conta?) foi sempre muito incômodo já que, por diversas vezes, sentia agressividade daqueles que se propunham a fazer tais apontamentos. Me sentia agredido quando ouvia sobre meu machismo e racismo, quando falavam que eu era branco, por exemplo.

Fui capaz de ignorar durante muito tempo a possibilidade de vida em uma estrutura comunitária (e não individualista), uma prática religiosa totalmente fora das bases cristãs, baseada na organização familiar não nuclear e matriarcal, capaz de não perceber a ausência de

autoras negras e autores negros em minha formação, ignorar a ausência de colegas e amigas não-brancos em meus círculos sociais, nem reparar nisso, ter o luxo de não perceber as diferenças raciais, ter o luxo de não me questionar. Frente a isso só me parecia possível estruturar um projeto para o mestrado que pautasse estas questões, já que não pretendia contribuir com o racismo na universidade e na produção de conhecimento. A vontade era produzir uma pesquisa que não usurpasse as práticas e saberes do Candomblé como é comum pela universidade, a psicologia e as ciências humanas em geral.

Guiado por alguns questionamentos, estava decidido em ingressar no mestrado. A pós-graduação em psicologia da Universidade Federal Fluminense –UFF– parecia ser adequada para pensar e repensar a psicologia e suas práticas de cuidado tendo como interlocutor o Candomblé. Formado pela UFF, conheci seu rigor na produção de conhecimento e na atenção às questões sociais. Confeccionei o projeto tendo em mente a força de cuidar do Orí, da cabeça, que aquele terreiro e as pessoas nele possuíam. Pensei em pesquisar as práticas de cuidado do Candomblé e o que a psicologia poderia aprender a partir disso; essas práticas enquanto intensos movimentos de cuidado grupal e/ou individual que produziam efeitos concretos na saúde mental, física, espiritual minha e daqueles que participavam.

Para tanto, era necessária uma pesquisa que desviasse aos padrões acadêmicos coloniais de produção de conhecimento ao ter porosidade à ‘interferência’ de outras formas de conhecimento, pois o Candomblé usa outra linguagem: além do português havia o yorùbá, de outra forma de aprendizado cujo sentido era sentido - sentido que se sentia-, como também partia de outras redes de saberes pautadas na ancestralidade, ou seja, saberes passados de Ìyálorisá e Bábálorisàs para seus filhos que, por sua vez, farão o mesmo com seus filhos ou irmãos mais novos. Não somente, de outro entendimento do que era cuidado, das relações de auto-cuidado que eram feitas em trocas com o outro (Orisá, Ìyálorisá, etc.) e nunca só, dentre tantas outras inúmeras diferenças. Busquei assim uma forma de escrita mais próxima ao que Mãe Zilá praticava com os ensinamentos orais e observação do que com os papéis brancos da pós-graduação. Busquei as falas da Ìyá Zilá, dos pais, mães, irmãs e irmãos do terreiro para a construção de narrativas que os inseriam enquanto sujeito, que marcavam também meu lugar enquanto homem branco na nossa sociedade e naquele espaço. Isso em conjunto com diversas pessoas, orientações e grupos de estudos que estavam na contramão da produção hegemônica.

O contato com a forma de conhecimento advinda do Candomblé se mostrou contra-hegemônico, dentre outras coisas, ao explicitar como a universidade é centrada na

epistemologia pautada em uma discursividade⁴ eurocentrada e masculina e como esta produz regimes de poder que privilegiam a elite branca. A estrutura acadêmica⁵ regida por essa população permite delegar autoridades dos mais diversos assuntos aos seus semelhantes, elegendo a partir de seu interesse, o que é conhecimento; a experiência prática das parteiras, erveiras e mães de santo, são preteridas em lugar do saber médico, psicológico etc. Ao reforçar certos regimes de poder que conferem regalias a uma parcela da população, fazemos sob a bandeira da neutralidade e universalidade. É-nos dada uma potente lente supostamente imparcial que chamamos de razão científica para enxergar e somos convencidos que só podemos ver através dela.

Assim, por toda a delicadeza que os espaços exigiam e a partir de minha posição neles - de quem é novo no Candomblé e na pós-graduação -, como também a necessidade de uma escrita que não reproduzisse uma prática ruim do conhecimento e ‘psicologizasse’ aqueles saberes, a produção da pesquisa passou a ter três princípios diretivos que foram pensados a partir das conversas com os integrantes do terreiro: [1] precisa ser local e falar da experiência que me constitui no terreiro de Mãe Zilá, nunca podendo dizer do Candomblé em sua amplitude, sobre a experiência do outro e/ ou me propor a discutir aquilo que não me cabe enquanto recém-iniciado. [2] precisa ser revisada pelos Ègbón mi do Ilé, logo o academicismo na linguagem deve ser deixado de lado (o máximo possível) e uma escrita mais encarnada, próxima da oralidade dever ser realizada. [3] Produzir uma escrita que respeite as múltiplas vozes que a compõe, privilegiando a fala dos irmãos e irmãs mais velhas e novas a autores acadêmicos.

Gostaria de dizer que as direções foram norteadoras, porém, elas levam à direção oposta, talvez a todas as outras, menos ao norte. E o que não é norteador é desnorteador (já que estamos tão norteados a ponto de não existir o sulteador, lesteador ou oesteador). Em primeiro momento essas diretrizes pareciam por em cheque o próprio estatuto do pesquisar, afinal de contas, qual seria meu lugar na pesquisa? Seria essa uma inversão a qual qualquer saber (e aqui especificamente o Candomblé) poderia se dizer ciência psicológica? Qual seria o sentido, portanto, de produzir uma dissertação?

Ao longo do percurso pudemos atentar aos impactos dessas direções e perceber que reformulações importantes eram necessárias. A primeira delas, sem dúvida, foi perceber que o campo não seria mais o Candomblé e sim a produção de conhecimento na psicologia. O que

⁴ Como apontado por Djamila Ribeiro (2017) em seu livro; o uso que se faço das palavras “discurso” e “discursividade” é a do sentido foucaultiano, enquanto sistema que estrutura um determinado imaginário social.

⁵ Cabe ressaltar que esta estrutura não se limita ao Brasil, a qual está submetida a certos ‘padrões’ internacionais da produção de conhecimento. Contudo, nos limitamos nessa pesquisa ao território nacional.

nos era dito era que, para a efetivação da pesquisa seria imprescindível repensar as suas bases, e isso se daria somente se o corpo e a experiência fossem os intermediários. O corpo enquanto encruzilhada entre dois saberes distintos que mediará as forças e as disputas, como também as produziria nesse “encruzo” de saberes, privilegiando o saber marginalizado do terreiro. Os imperativos da ciência psicológica seriam repensados a luz de outro saber e aqui havia algo curioso: essa inversão nos põe necessariamente a repensar os princípios imperialistas e racistas da produção científica eurocentrada. Obviamente, isso não garantia uma produção isenta de tais reproduções, afinal de contas um corpo racista e capitalista poderá reproduzir tais ideologias, contudo, devíamos privilegiar as falas outras a fim de tentar equalizar essas forças. Tal afirmação seria também um limite: nem todo saber poderia partir desses princípios, já que há aqueles que se constituíram para reforçar o *status quo* de dominação.

Observe caro leitor, não se tratava de destituir ou acabar com o conhecimento científico ou até de desqualificar a universidade, como também isso não dizia de afirmar uma “ciência do Candomblé” – lembrando que o campo não era o Candomblé-, mas de pensar as contribuições desse para a universidade, do que esse encontro produziria na produção de conhecimento psicológico e suas práticas. Certamente essa tarefa não seria simples e demandava tempo, senso crítico (de autocrítica inclusive), energia, entre outros.

Logo a qualificação mostrou o insucesso da empreitada; a pesquisa se mostrou em atropelo. O protagonismo branco esteve presente, as propostas dispersas por páginas se mostraram sem objetivo, com campo pouco delimitado que, dentre outras coisas, puseram em cheque a proposta do projeto. Críticas importantes foram realizadas pela banca, críticas que todos aqueles que se puseram estar juntos na construção do projeto não conseguiram atentar e a partir delas foi inevitável a mudança do percurso da pesquisa. Foi necessário reinventar a proposta já que outros elementos que deveriam ser considerados tinham surgido.

Dentre os elementos-críticas, houve aqueles direcionados a ausência de um método, em especial a forma pouco ortodoxa da escrita e a estrutura da dissertação. A forma de uma escrita que desvie da norma na pós-graduação em psicologia da Universidade Federal Fluminense não era novidade. Em verdade, o laboratório PequisarCOM, coordenado pela professora Dra. Márcia Moraes; o Laboratório Kitembo de Estudos da Subjetividade e Cultura Afro-Brasileira, coordenado pelo professor Dr. Abrahão de Oliveira Santos; as pesquisas cartográficas em perspectiva transdisciplinar, como mais recente o grupo de pesquisa Oralidades, do LALIDH – Laboratório de Estudos Interseccionais da Linguagem e do Desenvolvimento Humano, coordenado pela professora Dra. Luiza Rodrigues de Oliveira,

além de outras dissertações e teses produzidas na mesma pós-graduação já o fizeram e estão sendo feitas.

Os princípios diretivos supracitados que busquei seguir para elaborar uma pesquisa que diga de outra ciência que não reproduza a norma e que respeite/ horizontalize as relações entre saberes foi um exercício amplo que teve enquanto consequência a quebra com a dicotomia indivíduo-coletivo: o Laboratório Kitembo, o Grupo de Estudo Oralidades, as orientações coletivas e individuais, conversas informais etc., foram de incalculável importância para o processo e puseram a pensar a relação com esses saberes e como produzi-los na universidade. Muitas mãos em um trabalho almejando a produção de porosidades, de possibilidades de trocas que permitissem relações antirracistas no campo do saber psicológico e na universidade, mas mesmo marcando a metodologia enquanto aposta político-crítica à ortodoxia científica, cuja forma europeia de produção de conhecimento é pouco ou nada condizente com a proposta do projeto e com a realidade nacional, a banca solicitou “respeito aos rituais da academia”.

É importante explicitar que não pretendo nessa escrita julgar as colocações da banca, pois foram importantíssimas para poder entender como o protagonismo branco estava presente e para pensar como marcar meu corpo em uma escrita e o lugar de fala sem protagonizá-la, a delimitar melhor o campo de pesquisa e o objetivo. Contudo, intento em analisar principalmente os processos que levam a crítica da ‘ausência de um método’ e a demanda por uma ortodoxia ‘ritualística’ acadêmica, pois a estranheza não se dá propriamente à superfície dessa crítica, mas o que subjaz a isso: a não compreensão da proposta. Trago-a aqui, então, enquanto parte fundamental do redirecionamento da pesquisa, já que a exigência do “respeito aos rituais” diz algo para além da reinscrição dessa forma; diz da exposição do vazio das produções críticas na psicologia às produções de conhecimentos contemporâneas em suas crescentes mudanças epistêmicas e da inserção de outras éticas, políticas e corpos, como podemos perceber a partir de Nascimento (1980), Alcoff (2016), Asante (2009), Haraway (1995), hooks, (2013), Mol (2002, 2008), Mol e Law (2004), Moraes (2010), Moraes e Arendt (2016), Santos (2009), Santos, (2015), Santos e Silva (2018) e tantos outros.

A partir dos apontamentos realizados pela banca ao revisitar o projeto, fez-se necessário questionar como se dá a prática do conhecimento psicológico na relação com os saberes tradicionais, entendidos em princípio como não acadêmicos? O que opera no campo do saber psicológico que contribui para invisibilizar e marginalizar as possibilidades da produção de conhecimento na universidade em diálogo com outros públicos, políticas e

práticas, como os do Candomblé, ou das favelas, dos indígenas etc.⁶? Como se dá e a quem serve o conhecimento produzido na psicologia atualmente? A partir desses questionamentos esta dissertação, hoje, se propõe a traçar historicamente um movimento possível dos saberes psicológicos e como se dá no campo de saber psicológico contemporâneo sua relação com os saberes julgados enquanto não-acadêmicos.

A mudança no projeto ocorre de tal maneira que é necessária certa guinada de uma produção que se propunha atuar, a ser em sua forma essa crítica a partir dos princípios diretivos de Mãe Zilá, para a produção de uma dissertação que propõe fazer essa crítica dentro das normas do campo da produção de conhecimento da psicologia. Recuo estratégico à norma para poder critica-la, uma vez que a segunda estaria inclusa na primeira somente se esta pudesse passar pelo crivo acadêmico.

Intento assim em abordar no primeiro capítulo um recorte da produção de conhecimento da psicologia a partir de uma história possível e de suas instituições, dando visibilidade a seu aspecto hegemônico, da relação da psicologia com o saber médico e a norma e como esta tenta se erigir enquanto discurso dominante.

Já no segundo capítulo busco, junto as direções de Mãe Zilá de Yemanjá, analisar a produção de conhecimento na psicologia hoje em sua relação com os saberes tradicionais – que chamarei de não-acadêmicos -, para pensar outras éticas, políticas e epistemologias.

⁶ Foi com Santos e Silva (2018) e a comunidade Kitembo que estes questionamentos puderam ser traçados a partir das pistas produzidas no III Encontro KITEMBO: Povos Afro-indígenas, saberes tradicionais e pesquisa em diálogo com a universidade. Ocorrido nos dias: 09 e 10/11/2017 na Universidade Federal Fluminense.

1 - Uma breve história da psicologia e suas hegemonias no Brasil

Podemos entender que as disciplinas das ciências humanas foram, em um momento histórico específico, cortes necessários a partir dos imperativos das ciências naturais para delimitação de um campo de conhecimento, pois as ciências como a psicologia, antropologia, ciências sociais etc., compartilham bases filosóficas semelhantes e tem enquanto propósito o estudo da relação entre os homens, destes com as coisas suas obras, instituições e seus produtos (JAPIASSU, 1982). Contudo, a psicologia em sua particularidade, mesmo enquanto uma ciência humana mantém relações estreitas com as ciências naturais, provocando uma dualidade que permanece até hoje de maneira mais ou menos intensa (*ibid.*).

Portanto, ao abordarmos a psicologia não podemos deixar de considerar que há muitos aspectos e formas diferentes de explorar sua constituição; a partir de suas técnicas, teorias, instituições, políticas, etc. Contudo, tamanho estudo já bem explorado por outros autores não é o intento dessa pesquisa; o que aqui nos interessa é a história das relações teórico-práticas nas/das instituições, de sua formação enquanto disciplina das ciências humanas e sua emergência enquanto saber maior/ científico. De tal modo, me parece inevitável abordar a condição epistemológica da psicologia, ou seja, como esse saber se estabelece em certas épocas, quais são as condições de possibilidades do saber e os princípios de sua ordenação, sem perder sua dimensão política, logo, o efeito de suas práticas e teorias enquanto produtoras de verdades.

Sendo assim, em princípio, é necessária a contextualização histórica, porém como uma história, um percurso dentre tantos outros (ADICHIE, 2009):

É impossível falar sobre única história sem falar sobre poder. Há uma palavra, uma palavra da tribo Igbo, que eu lembro sempre que penso sobre as estruturas de poder do mundo, e a palavra é "nkali". É um substantivo que livremente se traduz: "ser maior do que o outro." Como nossos mundos econômico e político, histórias também são definidas pelo princípio do "nkali". Como são contadas, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder. Poder é a habilidade de não só contar a história de uma outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa. O poeta palestino Mourid Barghouti escreve que se você quer destituir uma pessoa, o jeito mais simples é contar sua história, e começar com "em segundo lugar" (ADICHIE, 9:38min, 2009).

Como nos conta Chimamanda Adichie (2009), o risco de uma única história é ser maior que o outro, é reter ou dar poder com a consequência do enaltecimento de alguns e o apagamento de outros. Contar histórias é então ato poderoso, de criação e destruição de realidades, verdades. Pois bem, certamente aqui incorro nesta possibilidade; a produção de uma história única parece muitas vezes acontecer enquanto mero acaso; quando aquele que

pretende perfazer mais uma história - entendendo que todos somos (re)produtores de histórias – tem para si unicamente as estruturas materiais e simbólicas construídas para somente uma história. A história única assim parece emergir ou se firmar por si só, como uma casualidade ou acidente, mas conta com uma construção estrutural complexa.

Almejo então traçar mais uma história e que essa possa contribuir para a construção de outras que se afirmem na pluralidade. Para tanto, farei uso de certas noções gerais com fins estratégicos de caracterização das ideias que proponho abordar, recorrendo por vezes a uma espécie de generalização; apontamentos que muitas vezes podem se referir a um todo, a algo que se expressa enquanto totalizante e hegemônico. Não pretendo também afirmar o que é uma escrita que contemple tamanha qualidade - a de ser plural – e, certamente, não há um consenso entre aqueles que se põe a essa análise sobre o que é ou deixa de sê-lo. Estas discordâncias são diferenças necessárias para o que se deseja plural. Sua circunscrição em valores, práticas, modos e normas específicas, hoje, me pareceriam por em falência qualquer projeto do tipo.

1.1 - Das ideias psicológicas à produção de um saber científico.

Podemos iniciar pela localização de algumas práticas e produções do que foram chamadas por Massimi (2008) de “ideias psicológicas⁷” – uma das bases do conhecimento psicológico científico - nas obras jesuíticas do século XVI. A Companhia de Jesus desde seu início esteve presente nos círculos de saberes europeus e constituíram as principais produções filosóficas, teológicas, morais e políticas da época. Sua rede de propagação em primeiro momento se dava pelos estabelecimentos de ensino, mas para a formação jesuítica era preciso “estar no mundo” para conhecê-lo, não de forma passiva, mas conhecê-lo para “melhor estar nele e servir à glória de Deus” (SILVA, 2007). Para sua formação então era necessário a prática; as conhecidas missões que já ocupavam o Brasil em meados do mesmo século.

Ainda que em materiais dispersos dentro de diferentes temas, campos e práticas, Massimi (2008) localiza a noção de “ideias psicológicas” como:

[...] utilizada para denominar todas as elaborações conceituais e todas as práticas de intervenção com indivíduos e grupos, geralmente definíveis como “psicológicas”,

⁷ É importante ressaltar que a construção dessas ideias elaboradas/aprimoradas pelos jesuítas como pontuado por Massimi (2001), não deve ser desarticulada de um conjunto de outras dimensões da experiência humana, conforme a visão da época.

mas formuladas e aplicadas em épocas anteriores ao advento da Psicologia científica, por diferentes culturas e em diversos contextos geográficos e sociais.[...] (p.69)

A princípio essas ideias eram postas em práticas na preparação dos próprios jesuítas da Companhia em suas missões. Métodos introspectivos da chamada Medicina da Alma (MASSIMI, 2001) ou Ciência da Alma (SILVA, 2007) serviam para diagnosticar as “*animi perturbationes*”, as perturbações da alma:

Pois os movimentos interiores do homem, são diversos: um é tímido, outro audaz, outro colérico, etc. ..Todavia, é preciso declarar qual seja a paixão que mais nos atormenta e aflige; é preciso reconhecer se nós nos sentirmos muito tentados pela soberba, pelo amor próprio, ou se somos muito coléricos de modo que ficamos irritados por qualquer pequena correção, ou se somos tímidos de modo que nos amedrontamos por qualquer coisa.(manuscrito n. 429 - ARSI, folha 34 apud MASSIMI,*ibid.* p.630).

[...] De modo que a confissão tem para o ânimo o mesmo efeito que a medicina para corpo; (manuscrito n. 429 - ARSI, folhas 35-35v, *apud* MASSIMI, *ibid.*, p.630).

A formação prática da Companhia e o conhecimento da Ciência da Alma, contudo, tinham enquanto objeto final os jesuítas aspirantes a desbravadores que, por sua vez, tinham como principal missão a ‘domesticação’ do nativo. As missões eram braços da igreja que pretendiam justificar e autorizar, não só sua penetração em territórios não cristãos, mas também toda sua barbárie e o próprio processo das grandes navegações, como nos mostra Silva (2006) *apud* Santos (2015) ao revisitar as Bulas Papais:

Nós [...] concedemos livre e ampla licença ao rei Afonso para invadir, perseguir, capturar, derrotar e submeter todos os sarracenos e quaisquer pagãos e outros inimigos de Cristo onde quer que estejam seus reinos [...] e propriedades e reduzi-los à escravidão perpétua e tomar para si e seus sucessores seus reinos [...] e propriedades" (Bula "Romanus Pontifex", Papa Nicolau V, 08 de janeiro de 1455)

As “ideias psicológicas” serviam seu propósito ao instrumentalizar aqueles que cumpriam as ordens Papais; invadir, perseguir, capturar, derrotar e submeter os povos nativos não cristãos.

Com ajuda dos saberes e práticas da Companhia, a Europa cristã produziu suas próprias ferramentas pautadas nas noções de quem tinha ou não tinha alma e do que ou quem era civilizado ou não civilizado. Comumente classificavam socialmente por raças os diferentes povos invadidos e explorados no início da modernidade; diferenciava-se a exploração do nativo das Américas e o Africano ou mestiço, já que os primeiros eram vistos como seres ‘puros’, possuidores de alma e os outros com menos dignidade (QUIJANO, 2009). Por estarem em sua forma ‘natural’ ainda como sub-humanos ou possuidores de ‘potências’ humanas (MASSIMI, 2007) e, a depender da raça não humanos, não competia a

eles - os colonizados- ditarem o que é uma sociedade civilizada – ou se auto intitular como tal por conta da sua carência de humanidade (SANTOS, 2009). Como sinaliza Dussel (2009), outorgar a outras culturas entendidas como mais atrasadas os benefícios da civilização é a maneira mais direta de fundamentar tais práticas.

As ‘ideias psicológicas’ coloniais construídas sobre as bases cristãs da época, se autojustificavam e se retroalimentavam, e nesse franco movimento circular contribuíram para a hierarquização de outras culturas a partir dos ditames cristão-europeus. Produziam certo conhecimento para justificar certas práticas que, por sua vez, justificavam a produção de conhecimentos similares que somavam a certos interesses. Tais produções deram subsídios políticos, éticos, simbólicos e espirituais ao estabelecimento das colônias:

[...] a zona colonial é, *par excellence*, o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis que de forma alguma podem considerar-se conhecimento, estando, por isso, para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha⁸ alberga apenas práticas incompreensíveis, mágicas ou idolátricas. A completa estranheza de tais práticas conduziu à própria negação da natureza humana dos seus agentes. Com base nas suas refinadas concepções de humanidade e de dignidade humana, os humanistas dos séculos XV e XVI chegaram à conclusão de que os selvagens eram sub-humanos. (SANTOS, 2009, p.29).

Junto a isso o homem europeu sofria sua primeira fissura na compreensão de mundo com a Revolução Copernicana em 1543: o universo não mais girava em torno da Terra, o dualismo da natureza terrestre, corruptível, com o ‘quase-divino’ celeste começava a se perder junto a noção cosmológica geocêntrica e ao antigo saber filosófico. A fonte sagrada precisava ser revista e era necessário “discernir nela os ensinamentos em matéria religiosa ou moral das representações mais ou menos arcaicas do mundo e dos fenômenos naturais” (JAPIASSU, p.22, 1982). O homem europeu iniciava o processo de desinvestimento de passividades como a da autoridade religiosa, da crença numa exterioridade, da passividade frente a natureza e se pôs a dominá-la. Os caminhos para a ciência moderna foram abertos a partir dessa primeira fissura epistemológica e também foram os primeiros passos para as ciências humanas, pois permitiram uma crítica do homem europeu pelo próprio homem europeu, uma transformação teórica e ética do homem consigo mesmo e por consequência mudanças sociais, culturais e políticas (JAPIASSU, 1982.).

Como nos mostra Dussel (2009), a ruptura seguiu com Descartes que viveu no início do século XVII e teve enquanto única formação filosófica o colégio de La Flèche, mas

⁸ Mais sobre o conceito de linhas abissais em Santos (2009).

abandonou-o antes dos vinte anos. Colégio fundado por Ignácio de Loyola e parte das ações da Companhia de Jesus, a mesma de muitos que foram enviados ao Brasil⁹. Suas produções assim foram diretamente influenciadas pelas práticas, métodos e teorias jesuíticas:

Em todos os momentos do ‘argumento cartesiano’ podem detectar-se as influências dos seus estudos com os jesuítas. Desde a reflexão radical da consciência sobre si mesma no *ego cogito* até ao ‘salvamento’ do mundo empírico graças ao recurso ao Infinito (questão tratada com essa denominação na *Disputatio 28* da obra de Suárez), demonstrando anseios (questão tratada na *Disputatio 29*) a sua existência, para a partir dele reconstruir um mundo matematicamente conhecido. O *método* (que tomava a matemática como exemplar) era um dos temas que eram discutidos apaixonadamente nas aulas dos colégios jesuítas. Estes, como é evidente, são provenientes do Sul da Europa, de Espanha, do século XVI, do Mediterrâneo virado recentemente para o Atlântico. (*Ibd.* p. 291.)

Para Loyola, cada jesuíta tinha subjetividade singular que deveria estar submetida ao *exercitation animi*, uma prática meditativa metodicamente executada de revisão das suas atividades e pensamentos cotidianos, exercício de autoconsciência, do *ego cogito*. Contudo, em seu trabalho Descartes realizava outra leitura do *ego cogito* e a da matemática que, mesmo em bases já conhecidas, inaugurava outro paradigma filosófico: utilizou da razão e da matemática em um sentido ontológico redutivo e para tanto separou radicalmente o corpo e a alma, a *res extensa* da *res cogitans*, em busca da verdade científica (*ibid.*, 2009).

Com Decartes (2005), Dussel (2009) e Passos; Kastrup; Escóssia (2009) entendemos o método proposto enquanto universal e tendo sua argumentação baseada na alma e no corpo. Contudo, esse é ‘outro’ paradigma para quem? Diz do corpo de quem? Também nos cabe refletir quem no século XVI era possuidor de uma alma? Que alma? Certamente não eram dos nativos americanos, dos indivíduos de nações africanas e tampouco de povos do oriente asiático e índico. Dessa maneira, o *metá-hodos*, o caminho para um fim ou caminho determinado por um fim, o qual a base era o corpo e alma do homem branco europeu cristão, servia como medida de todas as coisas cujo fim era a dominação seja do Outro¹⁰, seja da natureza. O homem branco europeu afastado da natureza, imagem e semelhança de Deus, enquanto o não-branco como animalesco, em seu estado primitivo, pertencente a natureza.

A ‘mudança’ do paradigma científico culminou com as produções de Descartes, mas não rompeu ou contrariou as práticas colonizadoras da produção de conhecimento europeu. Ainda que não fosse um jesuíta missionário em solo das províncias ultramarinas, nem esse

⁹ Mais detalhes em MASSIMI (2008), SILVA (2007) e DUSSEL (2009).

¹⁰ Trazemos aqui enquanto Outro aquele que o branco entende como não-branco, salvaguardando sua época e lugar; o Outro pode assim ser, por exemplo, o latino considerado não-branco para os europeus ou até o latino negro considerado como não-branco por latinos brancos.

fosse o objeto de seu estudo, ele elevou estas práticas da produção de conhecimento a outro patamar. A *res cogitans* e a *res extensa* que propôs universais, a partir dessa leitura, serviram como impulsionadoras das práticas colonizadoras ao expandir, sem exageros, a alma branca-cristã- europeia e o corpo branco- cristão- europeu ao universo.

Por certo, esta não foi uma mera (re)produção acidental. A produção da história única que Descarte fez é parte de uma estrutura milenar de dominação de outros povos (MOORE, 2007) e naquele momento em plena expansão, resultando em práticas concretas que reforçaram essa estrutura. Escolha diferente realizada antes mesmo do advento da modernidade foi a do jesuíta Bartolome de Las Casas no México, cujas produções - tratados filosóficos, teológicos, políticos e morais - tinham outra sensibilidade ante colonização e não somente, sinalizavam o caminho de outra possível mudança de paradigmas:

De uma forma estritamente filosófica, argumentativa, Bartolomé refuta a) a pretensão de superioridade da cultura ocidental, da qual se deduz a barbárie das culturas indígenas; b) com uma posição filosófica umamente criativa, define a diferença clara entre b1) outorgar ao Outro (ao índio) a pretensão universal da sua verdade, b2) sem deixar de afirmar honestamente a própria possibilidade de uma pretensão universal de validade na sua proposta a favor do Evangelho; e, por, último, c) demonstra a falsidade da última causa possível de fundamentação da violência da conquista, a de salvar as vítimas dos sacrifícios humanos, por ser contra o direito natural e injusta sob qualquer ponto de vista. Tudo é provado argumentativamente em volumosas obras escritas no meio de contínuas lutas políticas, a partir de uma práxis corajosa e no meio de fracassos que não vergam a sua vontade de serviço aos injustamente tratados habitantes recém-descobertos do Novo Mundo: o Outro da modernidade nascente. (DUSSEL, 2009, p.303).

Como nos aponta Japiassu (1982), o *cogito* cartesiano se expandiu e se capilarizou a ponto de ser tomado tanto para a filosofia - ao conduzir a razão à verdade - quanto para a cultura como regra para a inteligibilidade das coisas, tornando-se norteador para as crises intelectuais. O expansionismo ultramarino europeu se deu em conjunto com essa expansão da compreensão de mundo e de conhecimento que, por consequência, provocou gradualmente certa fissura na epistemologia do pensamento filosófico, que foi chamado de “perda da ingenuidade da consciência clássica” (*Ibd.* p. 26) e que constituiu as ciências humanas. Foi também na Europa do século XVII que a presença dos ideais humanistas, herança direta do Iluminismo, deixou sua marca ao pautar a igualdade entre os homens. Por outro lado, ainda que de maneira tímida, ocorria o aprofundamento das ideias que dentre os homens existem diferenças básicas (SCHWARCZ, 2005).

Os efeitos inaugurados pela modernidade perduraram os séculos seguintes e no Brasil foram a base das instituições de ensino em todo território nacional (SOARES, 2010;

SCHWARCZ, 2005). O saber científico na primeira metade do século XIX era algo complementar aos homens; bem quisto era aquele propriamente educado que sabia discursar sobre ciência. A atividade científica estava voltada principalmente para o consumo de materiais ‘importados’ como manuais e livros de divulgação científica, do que propriamente para os avanços científicos e a produção de materiais originais. Era próximo a um modismo que dizia somente à elite de homens brancos e que se relacionava com as questões e interesses relativos a mesma elite (SCHWARCTZ, 1993).

As elites intelectuais urbanas recém-estabelecidas no Rio de Janeiro e em São Paulo, tomadas pelo efeito do positivismo e do liberalismo, viviam a efervescência dos crescentes direitos individuais que antagonizavam com a elite escravagista do norte/ nordeste (*ibd.*). Massimi (2007) nos aponta que nesse período, dada a contradição vigente da pauta liberal e de um país escravocrata, o Brasil se encontrava “diante do desafio de tornar-se uma nação moderna tendo um projeto unitário político, social e cultural” (p.159). frente ao crescente gerenciamento do aparelho estatal das dimensões da experiência pessoal que trouxeram uma “progressiva estruturação dos papéis dos indivíduos, vindo estes a ser considerados como funções e produtos do processo social” (*ibd.*).

Ao pautar às leis biológicas ‘naturezas’ diferentes aos homens, era fortalecida “uma interpretação biológica na análise dos comportamentos humanos” (*ibd.*p.38) encorajada pelo surgimento simultâneo da frenologia e da antropometria. Essas teorias afirmavam a possibilidade de quantificar capacidade humana a partir da medição de suas partes, em especial o cérebro. Surgia também na segunda metade do século XIX a *antropologia criminal* de Lombroso que explorou a criminalidade enquanto um fenômeno físico e hereditário, passível de ser percebido na sociedade (SCHWARCZ, 2005,p. 39).

Este tipo de pesquisa influenciou diretamente o campo de estudos sobre as doenças mentais. A frenologia teve como um de seus primeiros domínios de aplicação a loucura e buscou a partir desse modelo justificar suas práticas ao traçar relações entre a “loucura individual e a degeneração de cunho racional” (*ibd.*).

1.2. Da psicologia enquanto ciência

Marina Massimi (2005) traça alguns autores que tiveram importância nesse processo que culminou, dentre outras coisas, na psicologia enquanto ciência. Diz ela da máquina-corpo que influi nas operações da alma trazida por Franco, também de José Bonifácio e seu

entendimento sobre o homem primitivo enquanto autômato sob a luz da noção do selvagem em seu lugar de pureza, diz de França e seu ‘espiritualismo eclético’ e também de Fisiologia mental de Barreto e a introdução do positivismo no Brasil. Entendo aqui que dentre tantas possíveis abordagens à história que pretendemos contar e que viemos contando ao longo desse capítulo, essa contempla os interesses a que nos propomos.

Acontece que qualquer direção que tomemos, parece não haver uma que escape ou desvie da proposta hegemônica ou que se relacione com os saberes não-hegemônicos, tradicionais, até a segunda metade do século XX. Como Clovis Moura em a *Sociologia do Negro Brasileiro* (1988) nos aponta:

A sociologia do negro é, por estas razões, mesmo quando escrita por alguns autores negros, uma sociologia branca. E quando escrevemos *branca*, não queremos dizer que o autor é negro, branco, mulato, mas queremos expressar que há subjacente um conjunto conceitual *branco* que é aplicado sobre a realidade do negro brasileiro, como se ele fosse apenas objeto de estudo e não sujeito dinâmico de um problema dos mais importantes para o reajustamento estrutural da sociedade brasileira. (MOURA, 1988, p. 9)

A história das ciências humanas e da psicologia que antecedeu o século XX é a história de muitos outros pensamentos ou noções ocidentais que buscavam seu lugar ao sol do saber científico. Disputavam entre si a afirmação científica a partir da circunscrição de espaços disciplinares e, referenciados ao Método, davam prosseguimento ao projeto colonial ao se voltarem a dominação da natureza e tudo que nela era entendido como produto ou subproduto. Assim os nativos das terras Pindorâmicas¹¹ e as negras e negros escravizados tinham seus saberes usurpados ou eliminados¹². Como exemplo, podemos junto ao historiador Escotado (2004) citar a farmacopeia indígena que foi proibida e substituída pelos conhecimentos dos colonos; ervas como a ayahuasca e outras medicinas foram substituídas pelo vinho e orações. Contudo, a eliminação destes saberes se deu principalmente em espaços ‘civilizados’, já que, mesmo em proporções reduzidas, muitos se mantiveram e foram passados pelas gerações. Não somente, o projeto colonial possuía porosidades, furos convenientes quando, por exemplo, os brancos cristãos faziam uso destes saberes.

11 Tradução de como alguns dos povos nativos nomeavam o que hoje chamamos de Brasil. (SANTOS, 2015)

12 A ausência de registros nos indica que os saberes não-brancos usurpados eram aqueles que diziam principalmente da extração dos bens materiais, a ex. a extração Pau-Brasil ou da borracha. Por certo que a apropriação de outros saberes, na lógica colonial significaria entender o indígena mais próximo da ‘civilização’ do que se pretendia e assim é pouca a chance de tê-lo sido registrado.

Podemos observar que em 1675 os Calundus¹³ não eram permitidos, mas como brancos não dispunham de médicos para cura de seus males, recorriam às alternativas negras (COSSARD, 2014). Mesmo que estes espaços existissem e fossem solicitados por brancos quando lhes conviessem, estes só deveriam existir em uma relação oficiosa. Os povos não-brancos que no Brasil habitavam, nesse ponto, dispunham para si de –milenares- ferramentas para cuidar do ‘espírito’ ou da ‘alma’ e do corpo, que os colonizadores se esforçavam para desenvolver na modernidade.

As ciências humanas desde sua emergência moderna enquanto “ramo autônomo do saber” (JAPIASSU, 1982, p. 26) ocuparam um lugar de desconforto ao discurso científico moderno, já que partilharam de outro regime de inteligibilidade aos das ciências naturais ao constituírem uma mudança na relação teórica e prática do homem com a natureza e consigo mesmo. Ao direcionarem o homem, as interações entre si e com as coisas enquanto objeto da ciência, possibilidades inteiramente novas surgiram e puseram em questão o estatuto da ciência; entraram em jogo outros questionamentos sobre a objetividade científica, as limitações disciplinares e a subjetividade.

Contudo, na disputa de forças no fazer ciência os ideais positivistas do século XIX afetaram as ciência humanas em sua busca por legitimidade científica, circunscrição de método e epistemologia, quando estas foram submetidas a uma concepção naturalista de ciência. Estava instituído um *apriori* científico naturalista que partia de certa ideia ‘geral’ do que era ciência e impunha uma hierarquia que permitia conceder ou recusar o título de ciência e verdade as disciplinas que estariam ou não de acordo com suas noções. As ciências humanas seguiram um percurso conflituoso de acordo com os ideais da época e o exercício realizado pela insipiente psicologia não foi a manutenção de uma condição própria, mas a de anexação dela, de conversão aos imperativos naturalistas experimentais como condição para sua efetivação científica:

Cada relação com o mundo engaja certo sentido da verdade, de uma verdade que frequentemente o homem domina, mas que intervém na experiência garantido-lhe a comunicação entre ele e o mundo, ou consigo mesmo. E cada atitude humana em relação ao mundo, tornando-se objeto de reflexão, é geradora de uma filosofia. Como há varias relação com o mundo, cada uma com sua verdade própria, resulta o aparecimento de várias filosofias, nenhuma delas possuindo a verdade total. O conhecimento do objeto também é o conhecimento do sujeito cognoscente. O homem persegue, através de seu saber, uma lenta descoberta daquilo que ele é em relação ao mundo. Assim, só progressivamente ele consegue tomar posição face ao mundo e, por conseguinte tomar posse de si mesmo. (JAPIASSU, 1982, p.32)

¹³ Espaços de cultura africana, de cura, dos usos das ervas e de adivinhações (COSSARD, 2014).

As particularidades da psicologia a punha em terreno mais delicado: poderia ser situada em diversos saberes das ciências exatas o que comprometia a ideia de unidade disciplinar, não somente, seu solo epistemológico era a filosofia, o que lhe conferia uma característica de ciência menor (*ibd.* p.42).

Seguindo esses ideais, o médico mineiro Francisco de Mello Franco (1757-1822), também formado em filosofia, apoiado nos alicerces da antropologia filosófica mecanicista¹⁴ e inspirado no Iluminismo, propôs um tipo de ‘psicologia médica’ no seu livro publicado em 1813 no Brasil “Elementos de teóricos e práticos para conservar a saúde e prolongar a vida”. Mello tinha como objetivo oferecer normas para a “felicidade dos povos” (ed. 1823: XI *apud* MASSIMI, 2005, p.159) e compreendia o físico como invólucro de todo os sistemas de órgãos que dizem respeito ao homem, chamado por ele de máquina, ficando à dimensão moral tudo que diz respeito às funções da alma.

Quanto a relação corpo-alma, o último estava submetido ao primeiro, as questões da alma às questões do físico e sua regulação e harmonia, assim a consequência de cuidar da maquinaria física era o bem estar psicológico. Foram os ‘tratados de higiene’ resultados dessa mentalidade e tinham como direção “conselhos que tratassem do bem estar físico e psíquico” (MASSIMI, 2005, p.159). Franco realizou um movimento pioneiro ao propor a medicina enquanto ciência do homem substituindo as demais disciplinas como a teologia, filosofia e a ética:

Mello Franco propõe-se uma transformação de discursos: os conceitos e práticas elaborados pela teologia acerca do pecado são traduzidos nos conceitos e práticas da ciência médica acerca da doença. A analogia entre medicina do corpo e medicina do espírito, tradicionalmente utilizada pela filosofia e pela teologia, adquire uma significação nova – a medicina do corpo pretendendo dar conta também da medicina da alma. A revolucionária afirmação do autor, de que “a experiência mostra que muitos pecados humanos têm sua origem em doenças particulares do corpo” (MASSIMI, 2005, p.160).

Franco teve parte de seu conteúdo confiscado ao ser classificado de materialista e, sem dúvida, suscitou diversas reações ao Brasil monarquista cristão, já que ao fazê-lo disputou o campo de produção de conhecimento sobre a alma, o psiquismo, e seus cuidados (*ibd.*).

¹⁴ “ANTROPOLOGIA MECANICISTA funda-se no conceito de homem-máquina, formulado pelo filósofo e médico francês J. O. de La Mettrie (1709-1751) que, radicalizando as conclusões dos estudos da biologia e da sociologia da época e a teoria mecanicista cartesiana do animal máquina, afirma que o homem é apenas matéria organizada de modo especial e atuando conforme a constituição de suas partes. Desse modo seria dispensável o tradicional conceito da alma humana” (MASSIMI, 2005, p.158).

Em paralelo, José Bonifácio realizava seus ‘Apontamentos para a civilização dos Índios bravos do Brasil’ (1823), ao escrutinar a população nativa a fim de “conhecer primeiro o que são e devem ser naturalmente os Índios bravos, para depois acharmos os meios de os converter no que nos cumpre que sejam” (ed. 1965: 9-10 apud MASSIMI, 2005, p.161). A primitividade dessa população foi identificada a partir da ausência das necessidades dos homens ‘civilizados’ e do ‘espírito científico’. As crianças em especial foram entendidas enquanto autômatos passíveis das modulações que o ambiente lhes fornecia:

Mudadas as circunstâncias, mudam-se os costumes. Com efeito, o homem primitivo nem é bom, nem é mau naturalmente; é um mero autômato cujas molas podem ser postas em ação pelo exemplo, educação e benefícios. Se Catão nascera entre os sátrapos da Pérsia, morreria ignorado entre a multidão de vis escravos. Newton, se nascera entre os guaranis, seria mais um bípede, que passara sobre a superfície da terra. Mas um Guarani criado por Newton, talvez ocupasse o seu lugar. (*ibid.*)

Apoiado na razão científica e inspirado nas práticas da antropologia mecanicista, o exercício de Bonifácio foi, a partir da modulação de seus espaços, de sua organização de trabalho, de seus costumes, da produção de novas necessidades ‘civilizadas’ como a de “poder, sabedoria e riqueza”, gradativamente inculcar nos nativos a inferioridade de sua cultura e a necessidade da submissão (*ibid.*).

Já Eduardo Ferreira França foi médico, político e filósofo. Apostou no espiritualismo quando constatou a impossibilidade dos direitos humanos e da liberdade serem pautados nos ideais materialistas. Substituiu o conceito de ‘alma’ tradicional das práticas e teorias jesuíticas que influenciaram fortemente o Brasil (SILVA, 2007, MASSIMI, 2001, 2005) pelo conceito de ‘eu’ ou ‘espírito’, fazendo contraponto a noção de uma essência: o ‘eu’ de França foi um dado fenomênico, passível de conhecimento científico, enquanto um fato natural e o método para conhecê-lo foi baseado na ‘percepção interna’, sendo os fatos internos dependentes da consciência compreendidos como ‘modos de objetivação’ (1854; edição de 1973: 321 *apud* MASSIMI, 2005, p.162.). Assim as manifestações da vida psíquica foram concebidas como efeitos das modulações subjetivas.

Foi o espiritualismo que introduziu a psicologia enquanto disciplina curricular em diversas instituições de ensino no Brasil, os “alicerces conceituais que permitiram a formulação dos conhecimentos psicológicos nos termos de uma ciência natural, experimental e autônoma em relação à filosofia” (MASSIMI, 2005, p.163) vieram da tradição positivista brasileira na segunda metade do século XIX com Barreto. Este se empenhou na difusão dos ideais de Augusto Comte em terras nacionais a fim de ocupar o lugar ‘tornado vago pela

extinção gradual de antigas crenças’ (1973: 128 *apud* MASSIMI, 2005), entendendo que a ‘renovação espiritual’ no Brasil teria como principal instrumento a reforma na educação ao libertá-la das influências do que era derivado da filosofia e da Igreja. A realidade contemporânea era então somente um momento histórico que deveria ser superado em direção ao progresso.

Barreto entendia que o conhecimento verdadeiro sobre o homem e sua história só seria possível de ser alcançado através da ‘fisiologia mental’. Ao aproximar os fatos humanos aos fenômenos naturais e localizar as funções humanas no cérebro, estando estes sujeitos às leis naturais e fixas, os fenômenos poderiam ser investigados pelo método experimental:

O estudo dos fenômenos psicológicos deve ser visto como parte da fisiologia e não em termos de uma psicologia autônoma, pois somente a fisiologia conhece as condições e os meios necessários para manter ou restabelecer o equilíbrio do ser humano. Como tal, ela é também a base da pedagogia, proporcionando um “systema racional de educação” (1973: 128 *apud* MASSIMI, 2005).

Barreto aplicou os princípios da ‘fisiologia mental’ sobre as crenças e religião. Dessa maneira, aproximava os fenômenos religiosos dos desarranjos mentais, reduzindo a religiosidade a termos unicamente psicológicos relacionava seus efeitos à loucura e afirmava a necessidade de uma ‘higiene do espírito’. Barreto entendia “o ser humano como composto de inteligência, sentimento e atividade, todas funções do cérebro” e a saúde seria a unidade e o equilíbrio dessas partes. Os fenômenos psicológicos assim não faziam parte de uma psicologia autônoma, mas parte da fisiologia (MASSIMI, 2005, p. 163).

A ‘psychologia’ no século XIX, passou ocupar parte de disciplinas em diferentes áreas do saber; da filosofia à moral, do direito à medicina, o ensino sobre os fenômenos psicológicos muitas vezes ocupou também lugares básicos as outras práticas e teorias. Não só nas faculdades, mas também no ensino médio e normal como estratégia da “higiene social” como difundida também por Barreto. Multiplicaram-se os tratados médicos (em especial de higiene, psiquiatria e medicina forense) e suas abordagens sobre as problemáticas de natureza psicológica, principalmente sobre a “terapia moral”; a tarefa do médico era, além de cuidar do estado físico, cuidar também do estado moral dos pacientes. Assim o saber médico foi tido como aquele capaz do conhecimento pleno do homem, ocupando o lugar tradicional da filosofia e teologia:

Nas escolas normais fundadas no Brasil a partir da segunda metade do século XIX com o objetivo de formar um corpo docente competente e adequado às necessidades do sistema educacional brasileiro, a psicologia comparece no âmbito da disciplina “Metódica e Pedagogia”, moldada pela preocupação de introduzir a metodologia científica no ensino, sob a inspiração de modelos europeus e norte-americanos. No

curso normal anexo à Escola Americana, fundada em São Paulo em 1870, por obra de membros da Igreja Presbiteriana, o currículo incluí a matéria “Psicologia aplicada ao desenvolvimento da criança (MASSIMI, 2005, p.165).

A psicologia penetrou nas instituições de ensino ao longo do século XIX e como vimos teve diferentes correntes teóricas a depender do momento e da instituição. Contudo foram as ideias higienistas e positivistas, como nos aponta Massimi (2005) e Soares (2010), que tiveram maior penetração nessa época. Assim, vagarosamente essa psicologia organicista expandiu o seu projeto de cuidado e normatização de/para a manutenção da soberania de certa população em prol da colonização e hierarquização de outros povos.

Em princípios do século XX, a psicologia já estava associada amplamente a medicina em diferentes especialidades como a medicina legal, psiquiatria, neurologia e medicina social, também amplamente experimentada – aos moldes de Pavlov - em diferentes laboratórios inaugurados em hospitais psiquiátricos e universidades: Manuel Bonfim em 1890 com o Pedagogium, Mauricio Medeiros na Clínica Psiquiátrica do Hospício Nacional (RJ), Henrique Roxo na Psiquiatria da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Miguel; Álvaro e Branca Osório com o laboratório de Fisiologia (RJ), no Hospital do Engenho de Dentro (RJ) com diversos envolvidos, Pacheco e Silva criaram o laboratório no Hospital Juqueri em São Paulo, Jaguaribe com o Instituto Psycho-Physiologico (SP), na Faculdade de Medicina da Bahia dentre tantos outros (SOARES, 2010, MASSIMI, 2005).

Os hospitais e sanatórios ocupavam um lugar de destaque na relação da prática médica-psicológica e a norma; a população de internos em Juquery, como nos mostra Cunha (1988) e Patto (1997) citadas por Bento (2002), eram em sua maioria mulheres negras e intituladas por psiquiatras - escorados pelas mais variadas teorias e diagnósticos - como degeneradas por conta de seus traços raciais. Esses lugares, cuja taxa mortalidade eram entre 80% e 90%, estavam intimamente relacionadas aos ideais da Liga de Higiene Mental, formada no início do século XX que, dentre outras coisas, almejavam a esterilização da população ‘fora da norma’, por consequência seu desaparecimento.

1.3 - Higienismo, Eugenismo e Psicanálise

Neste contexto a ‘higiene’ apareceu enquanto prática mais ampla da medicina e foi considerada revolucionária frente a recente discussão sobre a solução dos surtos epidêmicos como febre amarela, tifo, tuberculose, varíola etc. Sua proposta foi a prevenção de doenças físicas, mentais e morais, desde a mais tenra idade e tornou-se o foco das ações e planos

governamentais: a vigília sobre a saúde da população foi realizada de tal maneira que se buscou o controle dos hábitos alimentares e higiênicos como também a disciplina da sexualidade, evitando assim a ‘degeneração’. O saber médico seguiu assumindo controle da sociedade, transformando-a em um grande hospital e dividindo-a em ‘sãos e doentes’ ou ‘regeráveis e não regeneráveis’. Não se esperava menos da população do que de um paciente: a irrestrita passividade e adequação (SCHWARCZ, 2005).

Para os médicos, eram as doenças que explicavam os males (econômicos, políticos, etc.) do país, cabendo então combater sua origem. Os desviantes da norma eram responsabilizados pelas mazelas, ainda que de maneiras inusitadas como associar a sífilis, por exemplo, a chamada ‘degeneração mestiça’. Como nos diz Schwarcz (2005) citando Chalhoub (1993), nessa lógica as doenças teriam vindo de África com os escravos ou da Europa e Ásia com os imigrantes e, nesse sentido, o enfraquecimento biológico do brasileiro se daria pela mistura de raças, principalmente com o negro e a negra.

Os brasileiros a partir dessas ideias passaram a ser entendidos enquanto uma ‘raça em formação’ que carecia de aprimoramento biológico. Distantes da ‘perfeição’, eram as atitudes voltadas para alcançar a pureza racial que diriam sobre o futuro do brasileiro; surgiu a partir do discurso médico e em resposta a miscigenação e a imigração – sobretudo dos asiáticos e africanos - o eugenismo e suas propostas são elucidadas no jornal *Brazil Medico* de 1814 (*ibid.* p.170):

Nova ciência a eugenia consiste no conhecer as causas explicativas da decadência ou levantamento das raças, visando a perfectibilidade da especie humana, não só no que respeita o phisico como o intellectual. Os métodos tem por objetivo o cruzamento dos sãos, procurando educar o instinto sexual. Impedir a reprodução dos defeituosos que transmitem taras aos descendentes. Fazer exames preventivos pelos quais se determina a siphilis, a tuberculose e o alcoolismo, trindade provocadora da degeneração. Nesses termos a eugenia não é outra cousa sinão o esforço para obter uma raça pura e forte ... Os nossos males provieram do povoamento, para tanto basta sanear o que não nos pertence. (BM: 118-9 *apud* SCHWARCZ, 2005)

Sobre estes era necessário vigília; do pobre, do negro, da negra e do mestiço. A população deveria ser incitada a ter casamentos desejáveis, evitar os maus-hábitos, coibir as atitudes viciosas (SCHWARCZ, 2005; COIMBRA, NASCIMENTO, 2003). Propostas estas que penetraram em diferentes setores da sociedade e passaram a definir o modelo de família e dividiram a sociedade em ‘boas famílias’ e aqueles possuidores de uma ‘má herança’. Quanto aos pobres e negros, possuidores da ‘má herança’, podiam ser compreendidos enquanto ‘dignos’ - aqueles que estavam próximos aos ideais da sociedade- ou ‘viciosos’, que desviavam dela. A estes últimos cabiam a esterilização, pois eram indesejáveis ao projeto de

nação ao representarem um ‘perigo social’ e os ‘dignos’ deveriam ser vigiados, eram portadores de ‘má herança’ e corriam os riscos de proliferar doenças (COIMBRA, NASCIMENTO, 2003).

O higienismo apontava não só soluções e a prevenção para as questões de saúde em território nacional, como também associava os males as populações desviantes à norma. Em consonância, os eugenistas criavam as alternativas para eliminação dos causadores desses males, da vigília da formação de uma “classe perigosa” (*ibd.*) e da eliminação dos ‘degenerados’ físicos, morais e intelectuais. Ideias amplamente aceitas pelos ‘homens de ciencias’¹⁵.

Junto aos manuais de ‘psiquiatria’, às práticas higienistas e eugênicas, a psicanálise começou a ter seus conceitos difundidos no Brasil com Belford Roxo e Porto-Carrero (OLIVEIRA, 2002). As ideias freudianas que chegaram ao Brasil, principalmente a partir de intelectuais médicos franceses, foram utilizadas para reformar a ‘classe débil’. Diferente de outros países a aderência da psicanálise no Brasil esteve intimamente relacionada com a construção de um ideal de nação brasileira tanto quanto de encobertar as deficiências da psiquiatria no que dizia das problemáticas sexuais, dos “distúrbios de personalidade do homem brasileiro que não poderiam ser suprimidos pelos recursos disponíveis pela medicina psiquiátrica” (TORQUATO, p.55, 2014). A psicanálise ocupou nesse momento um lugar adaptativo para os sujeitos fora da norma: o ego era o responsável para a adaptação de “id primitivo”, dos “impulsos inconscientes intensos” (PORTO-CARRERO, 1933b:11 *apud* TORQUATO, p.55, 2014).

Ainda com Torquato (2015), foi a partir do intento disciplinar, civilizador e podemos acrescentar, colonizador, que a psicanálise ganhou espaço enquanto panaceia para os males da modernidade. Uma psicanálise utilitarista de fundo organicista sem propriamente uma prática psicanalítica, mas diagnosticadora. A aparelhagem da psicanálise ao higienismo e eugenismo se deu desde seu princípio e rapidamente passou da clínica individual para o coletivo em uma psicologia mais ampla, dando novas possibilidades da formação de certa identidade nacional

O campo do saber psicológico ganhou consistência junto à teoria psicanalítica e as primeiras cátedras voltadas exclusivamente para a psicologia surgiram na Universidade de São Paulo em 1934, mas somente em 1954 que a Associação Brasileira de Psicologia

¹⁵ Dentre tantos institutos e museus da época, um grande precursor da prática higienista foi Nina Rodrigues e sua escola - Escola Baiana de Antropologia -, como nos apontam Schwarcz (2005), Santos, Shucman e Martins (2012). Teve grande relevância nas discussões ao pautar o atraso econômico da Bahia dado a influência negra e mestiça no estado a partir do modelo psicofísico de explicação da deficiência negra e as consequências do convívio com essa raça (o mestiço não era considerado uma raça).

publicou o primeiro anteprojeto de regulamentação da formação do psicólogo (SOARES, 2010). Na década de 1930 também surgiram os primeiros cursos de psicologia social e se fortaleceram as produções contra-hegemônicas¹⁶ dentro da psicologia brasileira com Virginia Leone Bicudo entre outros. Estes produziram os primeiros cursos de psicologia social e trabalhos acadêmicos em diversas instituições diferentes cuja temática abordava as relações étnico-raciais no Brasil e se opunham ao pensamento hegemônico da época que buscavam afirmar a inferioridade do homem negro e da mulher negra. Estes autores foram sufocados pela estrutura acadêmica branca.

As produções acadêmicas com as temáticas higienistas e eugenistas começam a perder força a partir da década de 1930, porém deixaram marcas que até hoje se fazem presentes: as práticas excludentes/ de eliminação dos desviantes à norma permanecem atualizando as violências desses discursos (SHCWARCZ, 2005). Os discursos produzidos pelas ciências humanas são, enquanto discurso, onde teoria se faz estratégia (JAPIASSU, 1982) e no caso da psicologia seus discursos historicamente estiveram aliados às práticas hegemônicas, salvo exceções.

Foi na França, somente a partir dos movimentos de 1960 e das derivas de Maio de 68 que a psicanálise se aliou as críticas dos movimentos sociais, em especial os de classe - de base marxistas - onde as práticas 'psi' se aproximaram/ se posicionaram abertamente frente às relações políticas, possibilitando o surgimento de epistemologias, métodos de pesquisa e práticas clínicas mais críticas aos movimentos globais (PASSOS; BARROS, 2000), mas ainda distantes de questionarem o *status quo* racial. Junto a isso, nos Estados Unidos da América, greves estudantis organizadas pelas populações negligenciadas abriram caminho para a participação destas nas universidades, possibilitaram também novas epistemologias e campos de pesquisa contra-hegemônicos (GROSFOGUEL, 2007).

Principalmente nos Estados Unidos, as revisões epistemológicas, metodológicas, teóricas e práticas contribuíram para a ruptura com a noção patológica das desigualdades sociais (MAYORGA, 2014). A população negra, gays e lésbicas, imigrantes, minorias étnicas, mulheres brancas passaram a reivindicar o “direito de ter direitos” (ARENDRT, 1972 *apud* MAYORGA, 2014), estes e outros atores sociais trouxeram consigo outras demandas e

¹⁶ Busco me afastar da noção de hegemonia e de contra-hegemonia de Gramsci (1975) para me aproximar da noção de colonização e contra colonização de Santos (2015) que conceitua esses termos como “os processos de enfrentamento entre povos, raças e etnias em confronto direto no mesmo espaço físico geográfico.” (p.20). Assim, a fim de expandir o conceito também para as populações LGBTQ+ e para o feminino, considero como contra-hegemonia aquilo que, em sua época, se afirma em oposição as práticas e/ou teorias que reafirmam o *status quo* de dominação, adaptação, colonização e/ou objetificação das populações negligenciadas.

ganharam mais visibilidade; apontaram as articulações e sistemas de poder que mesmo que distante da efetivação dessas demandas -se é que de fato algum dia se efetivaram- tencionaram o conhecimento produzido sendo o gérmen de outras produções críticas.

De volta ao Brasil, ‘esse’ movimento foi tímido devido aos tempos de repressão e vagarosamente ganhou força a partir da década de 1970. Temos que considerar que no Brasil ‘esse’ movimento só se assemelhou aos dos países não latinos enquanto movimento de libertação, já que lutas particulares foram travadas aqui: encontrávamo-nos em um contexto onde o mito da democracia racial teve efeitos que perduram até hoje, cujos princípios liberais (em 1970) regiam o governo ditatorial que creditavam a pobreza e a desigualdade social no país como parte do processo evolutivo, de modernização e industrialização (o qual a superação se daria aos poucos) passam a ser questionados. A crise do Estado - crise econômica, dos modelos de saúde, de seguridade social, das políticas ditatoriais – aliada as reivindicações dos movimentos sociais permitiu esses movimentos, dando possibilidade das produções e práticas psicológicas voltadas para essa população ter maior penetração nos territórios (MAYORGA, 2014). Contudo, isso não se deu sem certa contradição.

Como nos mostra Coimbra (1995), é possível observar que durante a ditadura militar na década de 1970, dada a necessidade do controle social devido ao ‘perigo comunista’ ocorreu uma “psicologização do cotidiano” (p.38) e das famílias. A psicologia passou a ser entendida não mais como meio para conhecer o mundo, mas como fim. Em tempos de tensão e medo, os discursos do especialista psicólogo, daquele que possui a ‘verdade’ sobre a criança, o núcleo familiar, o sujeito ‘problemático’ e sobre outros saberes das ciências humanas¹⁷, produziram o “sentimento individual e coletivo de incompetência, poderosa arma de dominação” (*ibid.*) que proporcionou a proliferação dos psicólogos, das práticas e teorias ‘psi’. Contudo, até o final de 1970, no que diz da produção de conhecimento e das práticas psi contra-hegemônicas, poucas fissuras ocorreram no *status quo* de dominação racial.

2 - A produção de conhecimento na psicologia hoje em sua relação com outros saberes

Podemos entender junto a Finch III e Nascimento (2009), assim como junto a Alcoff (2016), que as revisões epistemológicas, metodológicas, práticas e teóricas que ganharam visibilidade nas décadas de 1970 e 1980 estavam voltadas principalmente para a questão de classe e não atentavam da mesma maneira para as populações não-brancas e suas

¹⁷ Para Japiassu (1982) este é uma herança ‘imperialista’ das bases filosóficas da psicologia.

reivindicações. Mesmo que estas estivessem se fortalecendo nesse período, pouco puderam penetrar nas produções psicológicas. Seja a partir da epistemologia moderna naturalista/positivista cujo sujeito solipsista se expande ao universo e ‘some’ frente à neutralidade e objetividade científica, e/ou a partir da guinada crítica em direção a uma epistemologia da ideologia (ALCOFF, 2016) que produziu o sujeito inserido nas relações totalizantes (universais) de classe, as populações negligenciadas foram absorvidas e dissolvidas nessas epistemologias. Na prática brasileira não se fez diferente; os ideais marxistas reproduziram os discursos universalizantes europeus cujos problemas eram de base econômica e outras questões existiram secundárias ou derivadas disso: o homem negro e a mulher negra eram hierarquizados enquanto inferiores na psicologia globalizante do homem branco europeu, fundados/ reduzidos (n)as questões de classe e majoritariamente excluídos dos espaços universitários (CARVALHO, 2003).

Os binarismos dialéticos foram mantidos; interior e o exterior, proletariado e a burguesia, a relação dicotômica inclusiva – exclusiva que invisibilizava e excluía aquilo que não estava em seus termos. Entendemos que essa relação dual envolve um desequilíbrio de poder e uma disputa, a qual um dos termos recebe valor positivo enquanto o outro um valor negativo, sendo privilegiada a parte positiva (SILVA, 2000). Santos (2009) chamou de linha abissal essa dualidade que divide territórios, do que é político do apolítico, do que é conhecimento e do que não é, do verdadeiro e do falso, legal do ilegal etc. e que foram “implementadas pelos monopólios bem policiados do conhecimento e do direito com uma poderosa base institucional – universidades, centros de investigação, escolas de direito e profissões jurídicas – e pela sofisticada linguagem tecnológica da ciência e da jurisprudência” (p.30).

No jogo de forças de produções de psicologias dualizadas, o que permaneceu inabalável foram as relações com a manutenção dos privilégios¹⁸ do homem branco do norte (americano e europeu) ao preço das construções teóricas e práticas comprometidas com a realidade brasileira de raça e gênero. Em absoluto isso significa que não existia o exercício ativo de construção de outras bases e práticas de produção de conhecimento pautadas em outras relações epistemológicas como, por exemplo, as "Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo" de Virgínia Leone Bicudo (1942), a dissertação “Tornar-se Negro” de Neusa Souza Santos (1981), com Frantz Fanon e as publicações de seus livros “Pele Negra, máscaras

¹⁸ Por privilégios entendemos aqui os benefícios materiais e simbólicos que a identidade racial “branco” e de gênero “homem” possui na sociedade brasileira quando em relação ao não-branco e ao feminino. Para mais vide Schucman (2012) e Bento (2002).

brancas” em 1953 e “Os Condenados da Terra” em 1961, contudo, o epistemicídio não permitia que estas tivessem visibilidade.

As hegemonias epistêmicas das psicologias reproduzem o racismo epistemológico e produzem o que hoje é chamado de epistemicídio (GROSFUGUEL, 2007; RIBEIRO, 2017). Ou seja, epistemologias e/ou práticas do conhecimento que excluem a população não branca masculina de questionar a norma, negando a elas autoridade epistêmica, produzindo conhecimento que prejudique o estilo cognitivo e modos de conhecimento, produzindo teorias que os têm como inferior e significando à essas populações só o que interessa ao patriarcado branco, invisibilizando as produções que os valorem, produzindo conhecimento que não são interessantes a elas e que reforçam as hierarquias sociais. Esse processo segue ocorrendo desde os princípios da psicologia científica e na produção de conhecimento hegemônico; na psicologia brasileira é o reflexo das estruturas de dominação euro-americana que foram refinadas a partir dos referenciais históricos de uma sociedade altamente hierarquizada por raça e gênero, mas que faz como se não houvesse tais desigualdades.

2.1- Mudanças

A fim de analisar esse momento, penso que devemos nos debruçar sobre as mudanças decorrentes das disputas que se iniciaram na década de 1960 e seguiram ganhando forças em 1980 a partir de duas perspectivas: a primeira diz da ‘diferenciação’ das produções científicas derivadas das mudanças de 1960-1980 em direção a uma psicologia mais ‘atenta’ às reivindicações sociais, mas não necessariamente produzida por aqueles que sofriam com as opressões e reivindicavam tais mudanças. A segunda perspectiva diz da entrada das populações negligenciadas aliadas aos movimentos sociais nos espaços universitários, que levaram as mudanças que digam de sua cultura, identidade, políticas, entre outros.

A título de exemplo da primeira perspectiva temos as políticas de saúde mental advindas da Reforma Psiquiátrica. Os antigos modelos clínico-individualistas aliados aos princípios liberais na década de 1980 precisavam ser repensados e alinhados aos campos e atividades que se inauguravam, como a psicologia comunitária. Contudo, como nos aponta Santos (2018), as principais bibliografias que discutem tais reformas não faziam qualquer menção ao racismo e a obras como as de Jurandir Freire Costa “que enfocava o compromisso da psiquiatria com o social e, mais especificamente, mostrava como esta especialidade encontrava-se distante das necessidades da população brasileira, como se aliava ao projeto de higiene racial e branqueamento na formação da identidade nacional” (2018, p.3). Dentre

algumas teorias e práticas que se propunham repensar os modelos tradicionais temos a Análise Institucional (A.I.) e a Pesquisa-Intervenção que foram influências importantes que incidiram sobre a reforma.

A A.I. surgiu a partir de “três linhas constitutivas” (PASSOS E ROSSI, 2014, p.157.); dos movimentos críticos da Psicoterapia Institucional, da Pedagogia Libertária e a Psicossociologia lewiniana. Em primeiro momento, seu desdobramento se deu em campo nas instituições - compreendidas enquanto relação entre a forma instituída e processo instituinte - sob a “inspiração marxista” de “transformar para conhecer” (p.62), para só posteriormente se dedicar com mais afinco às produções teóricas. Entretanto, não podemos dizer que se privilegiava a prática ao invés da teoria ou vice-versa, já que ambos estavam radicalmente indissociados. Talvez seja mais preciso afirmar que a A.I. se deu a partir das relações entre o campo e a teoria de maneira sempre aberta e movediça, fora da produção laboratorial estéril e estática cujas teorias precedem a sua aplicação.

O método da pesquisa-ação de Lewin, no qual a A.I. inicialmente foi baseada, realizou um movimento novo ao pensar o pesquisador enquanto aquele que participa do campo. Impossibilitado de estar “fora” do campo, o pesquisador passou a ser tomado como quem influencia na investigação e por sua vez não poderia mais existir enquanto neutro. Entretanto, permaneceu a separação do indivíduo e do meio, do grupo e do ambiente (PASSOS; BARROS, 2000, PASSOS; ROSSI, 2014). Ao compreender a impossibilidade da neutralidade científica e a modificação do objeto estudado com a participação do pesquisador, a pesquisa-ação de Lewin passou a ter como objetivo a intervenção. O que foi desenvolvido posteriormente foi o refino e a produção de novos conceitos a partir da radicalização da pesquisa-ação, com a afirmação da impossibilidade de separar a produção de conhecimento e intervenção social buscando ao invocar os “processos de subjetivação e de objetivação” (PASSOS; BARROS, 2000, p.74) a mútua interferência e emergência nos/dos processos em uma “uma tentativa de radicalizar a liquefação da oposição sujeito-objeto” (p.173). A ruptura com o termo pesquisa-ação deu-se a partir da experiência brasileira, que propôs o conceito de pesquisa-intervenção:

A intervenção se junta à pesquisa não para substituir a ação, mas para produzir outra relação entre sujeito/objeto e teoria/prática. A pesquisa-intervenção visa explicitar as relações de poder do campo de investigação, uma desnaturalização permanente das instituições, incluindo a própria instituição da análise. A intervenção está associada à construção e/ou utilização de analisadores. A noção de pesquisador colhido no campo de pesquisa se modifica para a atitude de análise de implicação. No lugar da implicação afetivo-libidinal consciente do pesquisador, a análise da implicação faz análise do sistema de lugares ocupados, apontando para forças extrapessoais que

compõem os contextos institucionais. Pela explicitação dessas forças, rompe-se a barreira entre sujeito que conhece e objeto a ser conhecido, havendo a necessidade de novas metodologias para o trabalho com as instituições, dado que as oriundas da pesquisa-ação ainda mantinham um objeto prévio, reificando a crença de que melhor se apreende a realidade quanto mais versões se tem dela. (PASSOS; ROSSI, 2014, p.177)

São conceitos como análise da encomenda, análise da oferta, análise da demanda, análise da implicação, transversalidade e analisador, que permitem Passos e Rossi (2014) afirmar a pesquisa-intervenção como “paradigma da produção de conhecimento implicado, impelindo-nos a promover intervenções/pesquisas com novas metodologias que façam sempre o movimento de inclusão das muitas realidades e análise da implicação das forças em jogo.” (p.178). Distante de uma ingenuidade universalizante, a pesquisa-intervenção se preocupa com a abertura teórico-prática para que o fazer pesquisa tenha o comprometimento ético-político com o campo o qual produz em coletividade, se valendo para tanto de “vetores determinantes para pensar a análise” como “sexo, idade, raça, posição socioeconômica significações socioculturais que atravessam seja o analista, seja o analisando.” (*ibd.*).

Entretanto, uma breve pesquisa em bancos de dados acadêmicos como o BIREME, Scielo e Google Acadêmico nos mostrou um assustador vazio nas produções que considerem o vetor “raça” ou “racismo” nas pesquisas-intervenção. É possível depositar nos analistas/pesquisadores ou na ausência de demandas a escassez dos trabalhos que abordem raça e/ou racismo em instituições? Podemos dizer, por exemplo, que os pesquisadores não souberam realizar seu trabalho e falharam em considerar os vetores determinantes? Isso de fato é provável, porém fazê-lo assim não somente pessoaliza essa ausência como nos desvia da importância de olhar o que escapa da realidade que envolve o racismo e as estruturas sociais no fazer pesquisa.

Na relação mais “liquefeita” entre sujeito e objeto (*ibd.* p.173), o sujeito homem branco se faz presente no não-dito e nas falhas analíticas... O quanto isso não compromete essa relação? Não nos parece suficiente afirmar que esses “vetores determinantes” devem ser somente considerados *en passant*; algo na base da pesquisa-intervenção e da A.I. faz com que, mesmo que aberta e buscando se diferenciar de outras apostas epistemológicas em tentativa de “tornar indissociável gênese conceitual e gênese sócio-histórica”(p.158), não se compromete com a realidade racial. Será que estes vetores determinantes não deveriam ser analisadores *a priori*? Pensando junto a Santos (2018), podemos dizer que as produções desenvolvidas a partir da primeira perspectiva ainda estavam presas à lógica colonial típica da psicologia científica do início do século XX.

A segunda perspectiva, como podemos entender a partir de Nilma Lino Gomes (2009), e a qual desenvolveremos nos próximos tópicos, deu-se com a conclusão da pós-graduação em 1980 de uma nova geração de negras e negros que se inseriram nas universidades. Essas fizeram sentir sua presença na década de 1990 reivindicando mais espaço das questões raciais nas produções científicas brasileiras para além do campo econômico (das reduções de classe). Esse desvio a norma epistêmica pouco disse da mudança do olhar dos teóricos sobre a realidade, mas representou, “entre outros fatores, o resultado da pressão dos movimentos sociais de caráter identitário e os seus sujeitos sobre o campo da produção acadêmica” (p.420). Esses sujeitos privilegiaram em suas produções as parcerias com os movimentos sociais, suas reivindicações (que dizem também de reivindicações individuais) e romperam com a relação clássica da produção de conhecimento científico onde estes estavam enquanto objetos:

São intelectuais, mas um outro tipo de intelectual, pois produzem um conhecimento que tem como objetivo dar visibilidade a subjetividades, desigualdades, silenciamentos e omissões em relação a determinados grupos sócio-raciais e suas vivências. Para tal, configuram-se como um coletivo, organizam-se e criam associações científicas a fim de mapear, problematizar, analisar e produzir conhecimento. É aqui quase localizam os intelectuais negros. (GOMES, 2009, p.421)

Ao questionarem a produção e distribuição de conhecimento científico, a ciência, a universidade e o lugar do ‘outro’, se colocaram enquanto sujeitos políticos frente às desigualdades em seus aspectos étnico-raciais, de gênero, de orientação sexual etc. Isso, dentre outras coisas, se deve ainda pelas possibilidades desses sujeitos se posicionarem frente às demandas sociais do seu tempo como também ter outra compreensão das mesmas, e, assim, gerarem “conhecimento e ações que impulsionem a sociedade e a própria ciência a se democratizarem cada vez mais e se redefinirem por dentro e por fora.” (*ibid.* p.422). Tomemos consciência que há tempos existem intelectuais negros e negras nas universidades, porém, foi na década de 1990 que passaram a ser “uma especificidade no campo do conhecimento acadêmico” (*ibid.*).

2.2- Identidades e novas formas epistêmicas

A fim de pensar formas de resistência ao movimento colonizador, imperialista e do patriarcado ocidental, Alcoff (2016) nos diz que os teóricos sociais, em certa recusa pós-moderna, mais têm se preocupado em criticar e descrever as epistemologias, do que

propriamente construir epistemologias de resistência. Essa crítica pós-moderna se dá em resposta a normatividade que se propõe apolítica, individualista e descontextualizada das epistemologias que, até então, se faziam hegemônicas. Para entendermos as disputas político – epistemológicas, precisamos compreender que essas dizem do campo da realidade e em última instância são travadas no plano da verdade. Afinal de contas, como responder aqueles que, por motivos escusos, estão munidos da crítica, da crítica, da crítica (as teorias hiper-críticas) para desqualificar epistemologias que caminhem em direção à verdade? Sim, é estranho pensar a noção de verdade, soa como o retorno a verdade única da ciência ou ao relativismo das verdades individuais e isso envolve as principais discussões teóricas da filosofia. Porém, nos afastamos dessa perspectiva e partimos de outro entendimento - o do comprometimento com as reivindicações de saber.

Para além de “formas de intervenção estratégica que podem mudar perspectivas, expandir possibilidades imaginárias e rearticular o bem” (*ibid*), essas reivindicações do conhecimento não se limitam somente a estratégias, mesmo que possam ter efeitos estratégicos. Pensá-las dessa maneira é demais simplista, afinal, será que a reivindicação de conhecimento a qual diz que a psicologia historicamente não contempla as marcas da população negra, não é uma hipótese válida?

São as teorias de justificação que vão afirmar ou não se as reivindicações de saber são palatáveis para o que se entende enquanto conhecimento e ciência; o que justifica aquela ou esta hipótese e quais são suas bases de fundamentação. Bem, neste trabalho não vamos esclarecer quaisquer questão do tipo e se aqui trazemos a necessidade de se repensar as teorias da justificação é para colocá-las em cheque. Não porque habita no espírito dessa pesquisa um ceticismo desenfreado, mas pelo contrário, porque parto da crença (como qualquer outra reivindicação do conhecimento) que o saber que Ìyá Zilá de Yemanjá afirma sobre o Candomblé, de cuidar do Orí e de qual é a maneira mais adequada que um pesquisador deve conduzir sua pesquisa para que diga sobre isso, se justifica e está comprometido com a verdade, é conhecimento. Que para quaisquer áreas do conhecimento pautadas nas bases realistas e/ou empiristas, seja para fundacionistas, céticos, externalistas, psicólogos ou cientistas sociais, isso seja verdadeiro e que aqueles que reivindicam uma psicologia que localize suas marcas históricas, seus corpos, identidades, comunidades, em fim, que os localize enquanto sujeitos e não como objetos científicos, que isso é conhecimento que diz da realidade e é verdade.

Verdade tanto quanto os fundamentos mais básicos da psicologia, porém partindo de uma concepção político-ontológica¹⁹ e das necessidades locais. Se aqui contamos uma história, dentre tantas possíveis, é para atentarmos àqueles que nelas estão participando e às suas práticas. Tal afirmativa não se trata de ingenuidade: compreendo que aqueles que ocupam posições negligenciadas tem uma relação mais íntima com a materialidade da realidade de seus grupos e por consequência, mais próximas da verdade de suas posições do que aqueles que se propõem avaliá-la de outro lugar. O que também não significa dizer que aquele que ocupa esta posição tem irrevogável sabedoria.

Estamos menos preocupados em como justificar o conhecimento e mais preocupados com quem vai justificar o conhecimento (quem e de onde produz), seus efeitos e para quem o faz. Entendemos que essa preocupação por si traz consistentes modificações epistêmicas, metodológicas e éticas na produção de conhecimento na psicologia e foi essa preocupação com a qual nos deparamos. Não é possível nesse ponto me furtar ao conflito do encontro com o Candomblé a partir das epistemologias psicológico-científicas conhecidas e que não eram a tradicional aposta cartesiana, mas que ainda estavam atadas a lógica colonial. Utilizando a metáfora de Donna Haraway (1995), digo que estas são como um olho que tudo vê.

A tradicionalidade epistêmica é a totalidade do olho e o fazer ciência, segundo a herança cartesiana, é a superfície desse olho, pensemos a córnea e, quando notamos o resto de sua composição; o cristalino, a pupila e os nervos óticos, compreendemos maneiras muito criativas do homem branco – consciente ou não-, travestido de discursos progressistas, se apropriar da parcialidade, da esquerda, de conceitos para justificar movimentos colonizadores que perpetuam as posições de privilégios. O olho absorve tudo que vejo, inclusive no Candomblé, contudo, a multiplicidade de histórias, de possibilidades, valores e perspectivas que o Candomblé de Mãe Zilá produz, produz também a necessidade de utilizar outros meios, lentes forjadas fora da razão científica. É experimentando as sensações descompensadas a essa razão científica, essa razão que diz do homem branco europeu, que o olho carece de outras lentes.

Por muito tempo no Ilé, tentei pensar e explicar o que acontecia e o que sentia pela razão, mas com frequência essas escapavam. O exercício de tentar trazer o que experimentei à luz razão científico-psicológica, dentro dessa ciência e sob sua perspectiva, não funcionou. As

¹⁹ Para Annemarie Mol (2008) política ontológica “é um termo composto. Refere-se a ontologia – que na linguagem filosófica comum define o que pertence ao real, as condições de possibilidade com que vivemos. A combinação dos termos “ontologia” e “política” sugere-nos que as condições de possibilidade não são dadas à partida. Que a realidade não precede as práticas banais nas quais interagimos com ela, antes sendo modelada por essas práticas. O termo política, portanto, permite sublinhar este modo activo, este processo de modelação, bem como o seu carácter aberto e contestado” (p. 4).

explicações fizeram sentido somente quando parti de outra forma de entendimento, dentro de outra razão que conflitou com a razão da ciência do homem branco. O dito popular já me dava uma pista: a razão é rasiha. e hoje entendo que o Candomblé comporta uma pluralidade de razões, um absurdo incrível a essa razão branca e à ordem hegemônica. Essa pluralidade não é loucura – mesmo que alguns não poupem esforços para que assim seja entendida –, não é ausência de sentido.

O leitor que apressadamente acusar esse pensamento como anticientífico por considerar a temática religiosa para dizer sobre “razões”, certamente não está atento. Temos o exemplo de Monique Augras (2008) que realizou sua pesquisa em certa comunidade Nagô, produziu uma torção epistemológica e afirmou que “a compreensão dos fenômenos religiosos implica a elucidação da função do mito e do símbolo como categorias epistemológicas” (p. 18), e que “em vez de elaborar um sistema lógico e abstrato do mundo, o mito testemunha a presença desse universo estranho, contraditório, regido por potências cujos desígnios são ambíguos, mas cuja vontade é soberana” (*ibid.*). Ou Fravet-Saada (2005), ao estudar a feitiçaria no Bocage, afirmou que somente a partir de uma epistemologia dos afetos foi possível tal estudo. Para que fique mais explícita essa pluralidade epistêmica que se choca com o eurocentrismo (e por consequência decolonial), é necessário retomar como as conversas com Mãe Zilá e os demais do terreiro ajudaram a me situar enquanto homem branco, de classe média e pesquisador na psicologia. Os três princípios diretivos, condições para a produção de uma pesquisa no Ilé Asé Ìyá Obì Ogunté foram:

[1] Precisa ser local e falar da experiência que me constitui no terreiro de Mãe Zilá, nunca podendo dizer do Candomblé em sua amplitude, sobre a experiência do outro e/ ou me propor a discutir aquilo que não me cabe enquanto recém iniciado.

Em recorte para fins explicativos, podemos dizer brevemente a partir da experiência no terreiro de Mãe Zilá, que o Candomblé é composto por várias nações que vão diferenciar em sua história, linguagem, formas de culto, do entendimento dos Orişás, do trato com eles, do trato com as pessoas e os rituais, entre muitas outras coisas. Dentro das especificidades das nações, existem as especificidades de cada casa e prática da Íyáldòrìsà ou Bàbálorìsà, que por sua vez pautam seus saberes a partir do que lhes foi passado por seus ancestrais, a partir das trocas entre si etc. Os mais velhos podem discordar das diferentes práticas entre casas e não achar interessante adotar esta ou aquela prática porque não condiz com os fundamentos aprendidos. Fundamentos são as bases dos ensinamentos, aquilo que só se modifica com o

passar dos anos por questões muito específicas e, que de alguma maneira, costumam ser frutos de movimento maiores, por exemplo, que dizem da comunidade ao redor, das políticas nacionais, das perseguições do culto.

As discordâncias das práticas entre casas, contudo, coexistem. Inclusive, discordar é comum e está dado, mas destituir o saber de outra casa, não. É possível escutar diversas vezes Mãe Zilá dizer “nunca ouvi falar disso, mas cada casa é uma casa e aqui a gente não faz assim”, a diferença não implica necessariamente em erro ou falha. De forma semelhante, as nações diferentes se reconhecem no campo do Candomblé, mesmo que com conhecimentos e práticas (não é possível dissociá-los) completamente diferentes, nenhuma se elege enquanto detentora do saber sobre outras nações, a mais verdadeira. Elas dizem da realidade de nação, da comunidade, do terreiro, da *Íyálòrìsà*, da casa, em fim, de sua história. Diferentes ontologias comprometidas com a verdade, sem relativismo. Perspectivas parciais de realidades diferentes que se relacionam cujas fronteiras, distantes de serem limites, são espaços de partilha e coexistência. Poderiam elas estar subjulgadas as teorias de justificação, da compreensão da verdade e de realidade sem que de alguma forma esse conhecimento fosse “psicologizado”? Caberiam dessa maneira universalismos?

As relações com o saber no terreiro são espirais que convocam a circularidade do *Sirè*, da roda em que dançam os *Orişás*, mas não a circularidade que o conhecimento científico eurocentrado costumeiramente incorre na história, a do fechamento. As relações entre casas se dão de maneira lateral, em rede de movimentos espiralados que se esbarram, trocam, se rejeitam e coexistem sem prejuízo. A pesquisa deveria dizer da minha experiência de recém-iniciado para que essas dimensões se mantivessem, universalismos não seriam possíveis e o encaixe às teorias psicológicas e minha relação com o campo precisavam ser repensadas.

[2] Deve ser revisada pelos *Ègbón mi* do *Ilé*, logo o academicismo na linguagem deve ser deixado de lado (o máximo possível) e uma escrita mais encarnada, próxima da oralidade deveria ser realizada. [3] Produzir uma escrita que respeite as múltiplas vozes que a compõe, privilegiando a fala dos irmãos e irmãs mais velhas e novas a autores acadêmicos.

Para que minha experiência possa ser validada enquanto saber no terreiro e aplicada como conhecimento na academia os mais velhos devem revisar o material produzido, assim suas experiências-conhecimentos legados pelos ancestrais serão o crivo para a aprovação da pesquisa. Dando mais atenção – e considerando a lógica acadêmica- podemos perceber que há certa mudança na relação sujeito-objeto: o ‘objeto’ Candomblé de Mãe Zilá, o qual pretendia

investigar as terapêuticas que cuidam do Orí, ditará o que será conhecimento, é também ativo. Em última instância, minha participação é de coautor e a ‘coisa’, o ‘objeto’ autor²⁰ (ou vice-versa), a posição do sujeito é ativa e simultaneamente passiva. Nessa lógica, os integrantes do Ilé jamais devem ser tomados enquanto informantes (vale recordar os informantes do padre Tempels em África²¹ que eram anônimos). A necessidade da revisão do material produzido tem também outras consequências e levanta uma questão: para quem produz esse conhecimento? De maneira que possam participar e revisar o material precisam entendê-lo e a linguagem necessariamente precisa ser outra, menos acadêmica, reconhecível (chamei de aterrada e próxima da oralidade, que é como se transmite o conhecimento no terreiro).

A linguagem que hegemonicamente é utilizada na psicologia se afasta do processo de produção de uma psicologia que abranja a complexidade do cenário da diversidade que compõe o Brasil já que, a depender de como é utilizada, “pode ser uma barreira ao entendimento e criar mais espaços de poder em vez de compartilhamento, além de ser um – entre tantos outros- impeditivos para educação transgressora” (RIBEIRO, 2017). Posso, ao fazer pesquisa, dizer de ebós, owó, bori, obi, ori que são noções em yorùbá recorrentes no terreiro e que dizem da sabedoria ancestral da população negra? Se puder fazê-lo, tenho que comparar, relacionar, traduzir em conceitos psi como inconsciente, terapêutica, etc. que dizem de uma/para uma elite branca? O fazer ciência colonizadora utiliza sua linguagem para se retroalimentar e toma quem e o que não é acadêmico como o quem não pode falar, os conceitos em yorùbá só tem validade se passarem pelo crivo conceitual acadêmico (se inseridos em dada norma epistemológica) mesmo que o yorùbá, como tantas outras línguas, estejam presentes desde o princípio do que se entende como Brasil - e que é patrimônio imaterial do Rio de Janeiro.

Se considerarmos quem produz, onde produz, para quem se produz e quais seus efeitos, ou seja, os aspectos éticos e políticos da linguagem acadêmica, faremos consonância com hooks (2013, p.231) sobre a linguagem, para a qual “ela acaba por torna-se instrumento de gozo de poucos sobre a humilhação de muitos outros”. Começamos a ter a dimensão transformadora da prática de pensar a língua de nossa cultura, nossos vernáculos culturais, ao entendermos que “mudança no modo de pensar sobre a língua e como a usamos necessariamente altera o modo com sabemos o que sabemos.” (*ibid.*). Em qualquer espaço haverá indivíduos que não vão compreender o que está sendo dito e com a linguagem

²⁰ Do Latim AUCTOR, “o que aumenta, fundador, mestre, líder”, literalmente “o que faz crescer”. O significado de “aquele que emite ordens por escrito” é do século XIV. <Retirado de <https://origemdapalavra.com.br/site/palavras/autor/>>

²¹ In CASTIANO (2010).

científica não é diferente, contudo, esta abrange 16,5% da população, sendo que mais da metade da população de 25 anos de idade, em 2018 no Brasil, não tinham completado a educação escolar básica obrigatória (IBGE, 2019). Assim propõe hooks (*ibid.*) que utilizemos os nossos vernáculos culturais, as particularidades idiomáticas na educação:

[...] não necessariamente tenhamos que ouvir e conhecer tudo que é dito, que não precisemos “dominar” ou conquistar a narrativa como um todo, que possamos conhecer em fragmentos. Proponho que possamos aprender não só com espaços de fala, mas também com espaços de silêncio; que, no ato de ouvir pacientemente outra língua, possamos subverter a cultura do frenesi e do consumo capitalistas que exigem que todos os desejos sejam satisfeitos imediatamente; que possamos perturbar o imperialismo cultural segundo o qual só merece ser ouvido aquele que fala inglês padrão. (p.232).

No mesmo sentido, Haraway (1995) nos diz em extensa - e difícil - discussão, que a ciência sempre esteve voltada para a “a busca de tradução, convertibilidade, mobilidade de significados e universalidade” (p.16), que enquanto imposta como parâmetro de linguagem é reducionista. Indica, dentre outras coisas, a heteroglossia enquanto possibilidade de coexistência entre linguagens diferentes a partir de políticas e epistemologias de alocação: “propostas a respeito da vida das pessoas; a visão desde um corpo, sempre um corpo complexo, contraditório, estruturante e estruturado, versus a visão de cima, de lugar nenhum, do simplismo” (p.30). É difícil pensar como a psicologia pode suportar a proposta semiótica de Haraway ou os vernáculos culturais de hooks e ainda se manter enquanto disciplina científica, contudo, essa nos parece uma falsa preocupação já que essa inscrição disciplinar científica até então já existe e serve a poucos, assim, cabe reorientar os questionamentos.

Hoje, a participação das populações em posições negligenciadas produzem novos questionamentos, teorias e métodos. Seus valores tem papel causal nestas transformações ao promoverem teorias que visam movimentos de igualdade e libertação. Estas estão menos preocupadas com o ‘problema do conhecimento’, não tentam definir o que é conhecimento, quais crenças importam ou se fazem conhecimento, as interessa mais o que está além disso: quem produz esse conhecimento, quem dirá o que pode ou não pode ser feito, para quem esta sendo feito, com o que está politicamente comprometido, quais são seus efeitos e por aí vai. Podemos tê-las enquanto novas epistemologias e/ou éticas epistemológicas que propõem não só outros processos sociais como também cognitivos, entendendo que o eurocentrismo é uma perspectiva cognitiva dos dominantes europeus como do “conjunto educado sob sua hegemonia” que “naturaliza a experiência dos indivíduos neste padrão de poder” (QUIJANO, 2009, p.75).

Certamente, a pesquisa-intervenção busca adentrar a construção de uma metodologia que provoque torções na base epistemológica e seja adequada a realidade brasileira, mas não se atenta de maneira adequada às reivindicações de conhecimento de sua população ou provoca outros processos cognitivos a partir dessas, enfraquecendo a força política dos “vetores determinantes”, deixando escapar importantes marcas políticas e ontológicas que operam de maneiras silenciosas; falta-lhe outras lentes. Desta forma, os vetores não passam de vetores estratégicos e não de analisadores dados *a priori*, sendo tidos enquanto verdadeiramente suficientes para as pesquisas produzidas.

A verdade não é necessariamente política, mas enquanto ideia humana, histórica e contingencialmente localizada, produzida e formada por certos antecedentes, no que diz da produção de conhecimento psicológico ela precisa estar comprometida com a política. A proposta ético-político-epistêmica que é construída a partir dos encontros com Mãe- Zilá pode ser entendida enquanto baliza desse comprometimento com a verdade, pois diz de seu compromisso com o espaço construído a partir de sua sabedoria e crenças (reafirmadas por outros pais e mães de santos, como também pelas inúmeras produções acadêmicas sobre o Candomblé), portanto, não há forma na ritualística acadêmica mais adequada que representasse seus ensinamentos, sua cultura, religião etc. Obviamente, como já afirmamos não se trata de uma inversão da lógica binária que destituiria o espaço da universidade e da ciência em prol do saber tradicional, não-acadêmico, pensar dessa maneira é um engano já que pressupõe que as estruturas já construídas (subjetivas, da universidade, racistas, científicas etc.) permitiriam que isso fosse possível. A verdade advinda das balizas propostas a partir do saber de Mãe Zilá diz do exercício de romper com a rigidez dos limites de uma epistemologia científica de maneira que a relação de forças entre os saberes seja equalizada.

Nesse ponto, é importante acordarmos que as epistemologias são, senão, compostas de práticas sociais a qual a normativa está intimamente relacionada a discursos hierárquicos que são produzidos sobre os demais grupos não-brancos, são modeladas contingencialmente e produzidas a partir da dominação do patriarcado branco e, portanto, não absolutas. Enquanto produtos coletivos, dizem das condições e relações do conhecimento entre as comunidades, seus grupos, seus saberes e identidades, sendo forjadas e forjando essas relações (ou parte delas), logo são essencialmente políticas e se fazem assim também porque até então foram representadas enquanto apolíticas, pautando a norma discursiva:

A função normativa da epistemologia diz respeito não apenas à questão de como o conhecimento é produzido, de quem é autorizado a produzir, de como a presunção de credibilidade é distribuída e de como os objetos de investigação são delineados.

Mais do que isso: diz respeito à forma como o conhecimento *deve ser* produzido, a quem *deve ser* autorizado, à forma como a presunção de credibilidade *deve ser* distribuída e à forma como podemos ganhar alguma influência politicamente reflexiva sobre as delimitações da ontologia. (ALCOFF, 2016, p.133).

Como consequência:

A razão de ser da psicologia ocidental como disciplina se resume, em grande medida, a alimentar e sancionar o regime político imperialista e racista que a inventou. [...] A psicologia eurocêntrica e o sistema industrial de saúde mental por ela criado não conseguem fornecer explicações, fundamentos lógicos ou práticas preventivas e curativas para o próprio povo que ela se destina oprimir. (NOBLES, 2009, p. 278-279)

Como poderiam as ciências humanas, históricas-etnologia, economia, história, antropologia, sociologia, etc., -nascidas, cultivadas e definidas para povos e contextos sócioeconômicos diferentes, prestar útil e eficaz colaboração ao conhecimento do negro - sua realidade existencial, seus problemas e aspirações e projetos? Seria a ciência social elaborada na Europa ou nos Estados Unidos tão universal em sua aplicação? (NASCIMENTO, 1980, p.261).

Acordemos também que a psicologia baseada nessas normativas epistemológicas da identidade racial do homem branco, para o sujeito desviante da norma, está até certo ponto (pois sempre há resistência) subjugando-o, produzindo hierarquias, traduzindo e, portanto, forma subjetividades e identidades a partir da autodepreciação, da sensação de inferioridade, do estranhamento de si como de ‘fora’, do não pertencimento, da negação etc.

O conceito de identidade é polissêmico e extremamente disputado por diferentes campos das ciências. Interessa-nos o conceito no que tange o cenário sociocultural que o acompanha, ao que remete diretamente a produção de conhecimento psicológico e alguns de seus efeitos e produtos, ou seja, falaremos sobre identidade sem debruçarmo-nos em pormenores das –muitas- discussões e seus conflitos. Esse recorte não tem enquanto proposta reduzir os movimentos sociais, as práticas psicológicas ou as epistemologias às questões identitárias em “movimentos identitários”, por exemplo. Tais movimentos são plurais, tanto no que diz de suas disputas internas - entre os diferentes movimentos que pautam questões semelhantes-, quanto nas diferentes camadas que os compõe, sejam elas políticas, econômicas, históricas, identitárias... Reduzi-los unicamente ao exercício da subjetividade é por consequência capturá-lo na psicologia, homogeneizá-los quando não colonizá-los.

Para tanto, pensemos a conceituação de identidade como Alcoff (2016) o faz: a partir de diferentes estudos dos efeitos das organizações identitárias nas políticas públicas norte americanas. Valemos-nos dela, pois é estudada a partir de um “comprometimento com a realidade dos acontecimentos” (p.12), enquanto:

[...] experiências vivenciadas localizadas e posicionadas por meio das quais tanto indivíduos como coletivos trabalham para construir um sentido em relação às suas experiências e às narrativas históricas. Satya Mohanty, por exemplo, tem defendido que construções identitárias proporcionam narrativas que explicam as conexões entre memórias históricas coletivas e experiências contemporâneas individuais, as quais criam estruturas unificadas que tornam inteligíveis as experiências e assim ajudam no mapeamento do mundo social (ver Mohanty, 1997). Designações identitárias são como pequenas teorias cujas adequações à experiência podem ser julgadas, testadas e avaliadas.

Identidades não são vividas como um conjunto discreto e estável de interesses com determinadas implicações políticas, mas como uma localização na qual a pessoa possui vínculos com eventos e comunidades históricos e a partir dos quais se engaja em um processo de construção de sentidos e, portanto, de onde obtém uma janela para o mundo. Na medida em que identidades acarretam a construção de sentido, sempre haverá interpretações alternativas dos sentidos associados à identidade. (ALCOFF, 2016, p.12).

Assim, a noção de identidade faz indivíduos de um mesmo grupo significarem as experiências vividas a partir de um comum, compartilhando horizontes de significados, permitindo divergir de perspectivas de outros grupos. A filósofa ainda afirma, dentre outras coisas, que a política identitária produz o “encorajamento dos indivíduos a superarem a passividade” (CRUZ, 1998: 12 *apud* ALCOFF, 2016) e o aumento da participação eleitoral e representatividade política. O horizonte de significados compartilhados pelas diferentes representações dos grupos produz significados que dão sentido a experiência e tornam possível a produção de identidades coletivas e individuais. Não podemos pensar a produção de epistemologias ou lentes semióticas sem considerar o horizonte de significados compartilhados (que acima chamei de cenário sociocultural). Não nos é possível dizer de Mãe Zilá e de seu Candomblé em proposta contra-hegemônica sem utilizar o yorùbá, as histórias e símbolos, as redes de significantes, éticas etc. que dizem de Mãe Zilá e de seu Candomblé. Essas são condições mínimas, ou seja, não garantem a contra-hegemonia de qualquer trabalho que se faça em termos semelhantes, porém, dizem de um mínimo necessário para que isso possa acontecer.

Esses horizontes são produções das relações culturais e sociais como também produtos destas relações o que é, para a produção de conhecimento na psicologia, de crucial importância já que produz crise ao romper com certa noção de sujeito (HALL, 2006, WOODWARD, 2003, SILVA, 2003). No contemporâneo, como traz Stuart Hall (2006), podemos entender esse processo a partir de três concepções de sujeitos diferentes; o sujeito do iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno:

O sujeito do Iluminismo tem em si, naturalmente e desde seu nascimento, toda sua a “capacidade da razão, da consciência e da ação” (*ibid.* p.10) cabendo desenvolvê-las durante a

vida. Este é sujeito centrado, unificado e interiorizado, possuidor de imutabilidades e individualista. O núcleo da essência do sujeito é o “eu”, cuja identidade estava centrada. “Eu” esse, como já vimos, masculino e eurocêntrico, inaugural da identidade científica que se dissimulava de invisível, neutro a semelhança de Deus.

Já o sujeito sociológico preserva a qualidade do ‘núcleo’ do sujeito iluminista, contudo, passa-se a entendê-lo como fundado na interação com o que está externo a ele, excluindo a sua autossuficiência e autonomia; é formado por aquilo que está a sua volta, outras pessoas, coisas, valores, sentidos, símbolos. É abertura de diálogo com o que lhe é exterior e se faz de maneira relacional. A identidade será então o entre o mundo “externo” e o mundo “interno”. É o que propiciará o sujeito a se relacionar com o que não é seu eu, vai atá-lo as estruturas, estabilizando-o em seu meio cultural de maneira previsível.

Diferentemente o apaziguamento do sujeito ao cenário social, podemos pensar a essa ‘crise de identidade’ hoje enquanto processo crítico e de ruptura, cisão, como algo estático que se desloca provocando diferenças e questionamentos. Dá-se enquanto resultado do contemporâneo em sua complexidade e mutabilidade: a crescente velocidade de transformação do “fora”, de suas estruturas e instituições, altera a paisagem social provocando sua desestabilização e permitindo outros entendimentos sobre a identidade. O sujeito fragmenta-se e as identidades se pluralizam, se tornam provisórias e variáveis, como também problemáticas. O sujeito pós-moderno, não tem sua identidade fixa ou permanente, esta é formada em movimento conforme é interpelado pelo sistema social; há incoerências, constantes deslocamentos e a descentralização da identidade ao redor do “eu”.

Vale ressaltar que a psicologia hoje não comporta muitas linearidades em seu bojo teórico e epistemológico. Mesmo que haja tensionamentos e disputas disciplinares, de maneira geral não se sobrepõem e se hierarquizam (ainda que capturem outras disciplinas e conhecimentos). A superação do positivismo permite que elas coexistam em arranjos paralelos assim com as noções de sujeito e as teorias modernas que se mantiveram e as pós-modernas. Contudo, ainda que entre si não haja um reclame por verdade maior ou hierarquia, assim o fazem com os saberes não disciplinares, que estão fora do estabelecido pela epistemologia hegemônica. Dessa maneira, a complexidade extrapola unicamente a fluidez das identidades e concepções de sujeitos pós-modernos, há ainda a relação entre as noções essencialistas e não-essencialistas, práticas mais ou menos atreladas a estruturas do inconsciente ou ausência delas e assim por diante.

No meio da complexificação contemporânea, podemos observar que as ‘ausências’ de comprometimento das epistemologias psicológicas com as reivindicações de saber, dizem

também de uma questão de representação dos grupos e sujeitos a partir de suas identidades, ou seja, de outras operações simbólicas na produção de conhecimento que classifiquem o mundo e nossas relações e que deem outros sentidos as identidades de maneira que a representação inclua:

[...] as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido a nossa experiência e aquilo que somos. Podemos inclusive sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar. Podemos inclusive sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar. (WOODWARD, 2003, p.17).

Nesse ponto, retornamos ao questionamento se será o homem branco que tratará de maneira adequada tais questões, pois nos parece que mesmo que munidos de ‘generosidade’, se o fizerem, permitirão a manutenção de seus privilégios para que possam continuar a ofertar essa ‘generosidade’. Como já dito, foi a influência dos movimentos não-brancos e feministas, como a entrada destes nos espaços acadêmicos, que pressionaram e possibilitaram a afirmação de certas construções epistemológicas e as desconstruções de outras. Estes movimentos dão visibilidade de como a colonialidade²² e a masculinidade do saber científico psicológico têm produzido identidades, invisibilidade, silenciado e desautorizado outras produções, como também para garantir alternativas a isso de maneira que operarem outras estruturas simbólicas e materiais. Fazê-lo assim tem enquanto consequência revisar e destituir conceitos, metodologias e epistemologias que são excludentes e afirmar outros processos a fim de horizontalizar os privilégios. Podemos entender também, que foi a pressão e resistência produzida como consequência da entrada das populações não-brancas nos espaços acadêmicos que possibilitaram ao homem branco outro olhar sobre a produção de conhecimento na psicologia, não obstante, a política de ações afirmativas –principal política de acessibilidade a universidade dessas populações- é constantemente alvo de ataques.

Ora, se entendemos que as alternativas às violências epistêmicas estão sendo realizadas também pela representação identitária²³, a apropriação e aplicação deste conceito

²² Entendendo aqui como as heranças do colonialismo latino-americano, das práticas eurocêntricas e globais que perpetuam estruturas que hierarquizam povos, etnias, sexo e gênero na produção de conhecimento.

²³ São necessárias, entretanto, algumas ressalvas: devemos compreender que não é perfeitamente possível de se habitar as posições identitárias em sua totalidade, correndo o risco de reduções essencialistas e problemáticas. Fazê-lo é cair em certa inocência e permitir tomar a identidade negligenciada enquanto a base para a compreensão da realidade, afirmando que ela “é”. Inocente, pois, não há aquele indivíduo que se entendendo enquanto pertencente a uma categoria identitária poderá dizer pelo coletivo daquela categoria, como também, não há um coletivo identitário que pressupõe ter a verdade do que é ser, por exemplo, mulher. Contudo não

pelas populações negligenciadas trazem consigo suas localidades parciais (incluindo seus corpos); os sistemas simbólicos e materiais, suas relações culturais e sociais. Os conflitos entre a hegemonia e localidades contra-hegemônicas desestabilizam todo o campo do conhecimento psicológico, suas bases epistemológicas, metodológicas e práticas. As identidades, assim, localizam os indivíduos para fortalecerem os coletivos em suas lutas e favorecerem a produção da “percepção de fatos que podem ser importantes para fornecer a formulação de várias reivindicações de conhecimento” (ALCOFF, p.13), como também têm necessário potencial de transformação: ao produzirem subjetividades não subjulgadas, ao produzirem efeitos teórico-práticos contra-hegemônicos no campo da psicologia e com isso efeitos políticos – em políticas públicas, políticas epistemológicas e etc. O que está em jogo é a mudança na geografia da razão na psicologia e nas ciências de maneira geral; o saber sendo deslocado do universal para o local, do descorporificado para o corpo, do único para o plural, do norte para o sul (em suas especificidades), do branco para o não branco, do masculino para o feminino e por ai vai.

Dessa maneira, as epistemologias feministas que pautam a localização do saber, e nesse ponto incorro na possibilidade de ser reducionista ao dizer de propostas tão plurais, os ‘conhecedores’ são situados em relações particulares com o que é conhecido e com outros ‘conhecedores’. O conhecedor tem a perspectiva situada em vários contextos, como o corpo (o qual experimenta o mundo), como o posicionamento social afeta aquilo que a pessoa sabe, como a pessoas podem tomar diferentes relações epistêmicas a partir da relação com outros questionadores, com o que afeta a relação com o conhecimento (raça, gênero, ocupação, etc.), diferentes estilos cognitivos, suas habilidades etc.

Martins (2018) faz reverberar essa ideia ao dizer que “o limite epistemológico é a carne”. Essa afirmativa está distante de um limite ao livre pensar filosófico, não por seu caráter limitante, mas porque os limites corporificados permitem a pluralização. Ao homem branco que nunca teve limites ao livre pensar filosófico e dele faz uso sem prejuízo, é um convite a produções pautada em epistemologias ético-políticas e localizadas a partir dos corpos e suas marcas. Trazer a dimensão do corpo não implica em ter a compreensão essencialista da noção de identidade tratando, por exemplo, a cor da pele enquanto um determinante natural das desigualdades sociais, enquanto algo que está dado por si mesmo, mas sim que a cor da pele é um determinante social a partir de uma performance cultural. É

podemos duvidar que as posições subjulgadas são “privilegiadas” para compreensão de epistemologias que se proponham pensar movimentos contra-hegemônicos (HARAWAY, 1995).

um convite para atentar-se a relação causal direta da subjetividade com os corpos e estes enquanto presentes ou ausentes de privilégios a qual a produção de conhecimento passa necessariamente. Todos têm corpos, inclusive acadêmicos os quais muitas vezes são convocados a terem/ serem somente a ‘mente’.

De outra maneira, é a partir da experiência de segregação racial norte americana que a afrocentricidade busca localizar o saber a partir do povo africano²⁴ na diáspora e em África. O estadunidense Asante (2009) afirma a localidade afrocêntrica como “um pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultura e de acordo com seus próprios interesses humanos” (p.93). A afrocentricidade surge na década de 1980 como exercício de conscientização da população africana de sua capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para sua emancipação (agência). Isso a partir do avanço da liberdade em oposição às situações que comprometem a liberdade, situações as quais o africano deixa de ser agente ou protagonista em seu próprio mundo, como no caso das opressões raciais (desagência). Asante localiza algumas características para o projeto afrocêntrico como [1] o interesse pela localização psicológica, ou seja, como uma pessoa se situa e relação o mundo africano a partir do seu lugar psicológico (como se entende frente ao povo africano), cultural, histórico ou individual a partir em dado momento histórico. [2] Com seu compromisso incessante em descobrir a posição do sujeito africano; suas ideias, conceitos, pessoas, texto, evento, etc. [3] Atuar em defesa dos elementos culturais africanos e seus valores; [4] buscando o refinamento léxico ao execrar a linguagem que reduza o africano enquanto menor, de maneira a corrigir as distorções eurocêntricas das histórias africanas. [5] Mantendo o compromisso com uma nova narrativa da história da África

Para estar “corretamente” alinhado ao afrocentrismo precisa-se ter consciência de ser africano – que diz de valorizar a resistência dos aspectos culturais, econômicos e políticos- e daí a necessidade da conscientização. Ser afrocentrista é o compromisso afrocêntrico para si em luta, é “perseguir a ética da justiça contra todas as formas de opressão humana” (p.102). Compreende que entre a população de África e diaspórica ao redor do mundo têm uma conexão histórica e, portanto, a afrocentricidade está voltada para o coletivo, com a “criação e recriação da pessoa em grande escala” (p. 104). Assim, os movimentos semelhantes que acontecem em outros países que não os Estados Unidos dizem também de uma ascensão geral e coletiva à consciência e, por finalidade, a libertação. Considera um esforço de

²⁴ Para Asante (2009), africano se refere aos afrodescendentes no continente africano e na diáspora em todo o mundo .

fortalecimento do que é africano, desde sua cultura e memória até a economia, a política, etc. permeando tudo que diz dessa população a fim de responder a globalização e as práticas homogeneizantes.

Em paralelo, no Brasil de 1980, o mesmo ano da primeira publicação de Afrocentricidade de Molefi Asante, Abdias Nascimento lançou “O Quilombismo: documentos e uma militância pan-africanista”, que é uma resposta a impossibilidade e desinteresse dos acadêmicos brancos brasileiros de produzirem materiais que fizessem justiça as reivindicações da população negra no Brasil, o que gerou um grande vácuo frente a crescente demanda dessa população. Como na afrocentricidade, a mulher negra e o homem negro voltam-se para sua população já que não se espera qualquer “mudança espontânea em benefício da comunidade afrobrasileira” (p. 254), pois desde a diáspora a elite brasileira prontamente se organizou para que a população negra fosse eliminada. As metódicas agressões estão diretamente voltadas para o extermínio quando não de seus corpos, de sua cultura, economia e políticas; uma das formas de fazê-lo é impedir a associação da população à suas raízes e, vale dizer que desde a abolição até recentemente²⁵, nada havia sido feito para resgatar a memória do negro e da negra brasileira.

A formação dos *guettos* a partir da segregação residencial (dada pela raça e pela pobreza) como as favelas, os alagados, invasões, mocambos, a constante precariedade, tanto dos lugares como dos trabalhos disponíveis e a violência policial que sofrem produziu a necessidade urgente da população negra se defender, de garantir sua sobrevivência, como também sua existência de ser. Necessidades semelhantes produziram os quilombos onde a população negra que escapava à escravidão buscava se organizar. Os quilombos funcionaram –e seguem funcionando- de forma associativa, em rede, e mantém viva a cultura, linguagens, práticas econômicas, religiões e políticas advindas dos seus antepassados de maneira a resistir às práticas de extermínio. Estes se organizavam no isolamento das densas florestas e montanhas, como também no seio da sociedade escravocrata a partir das organizações toleradas como associações religiosas católicas, esportivas, beneficentes etc, que independente de como esteja estruturada é onde cumprem importante função social na sustentação da comunidade africana:

²⁵ Refiro-me a lei 10.639/03 que torna obrigatório o ensino de sobre História e Cultura Afro-Brasileira no ensino fundamental e médio (que hoje se encontra sob ameaça), como também as ações afirmativas nas instituições de ensino superior que produzem mudanças curriculares significativas. Sobre esta última, sugiro o excelente trabalho de Carvalho (2003).

Porém tanto os permitidos quanto os “ilegais” foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta *práxis* afro-brasileira, eu denomino de quilombismo. (*ibid.* p.255)

Mesmo que de maneira difusa, o quilombismo tem grande potência de mobilização social da população negra associando diferentes frentes, como movimentos populares, escolas de samba, militâncias etc. Afirmar o quilombismo é então afirmação de resistência e luta unificada, independente de como se organiza. Cientes da imensidão do cenário opressor sobre a população negra e a fim de superá-lo, Nascimento (1980) entende que essa rede deve combater a “*intelligentsia*” (p.261), ou seja, o aparato ideológico – intelectual racista, assim como aqueles que o reproduzem “uma ciência histórica que não serve à história do povo que retrata negando-se a si mesma. Trata-se de uma presunção cientificista e não de uma ciência histórica verdadeira” (*ibid.*).

Abdias Nascimento reforça a necessidade de uma ciência que ajude a produzir enfrentamento a 500 anos de opressão, em busca de outra racionalidade, sistema de valores e autoidentificação negra. Um projeto coletivo de uma “sociedade fundada na justiça, igualdade e no respeito a todos os seres humanos, na liberdade; uma sociedade cuja natureza intrínseca torne impossível a exploração econômica e do racismo” (p.262), pautada por produções conceituais que digam de suas necessidades imediatas, não somente; “codificar nossas experiências por nós mesmos” (p.263). A sua proposta tem um forte apelo ético-político e epistemológico, trazendo em riqueza de detalhes outras bases históricas, culturais, econômicas, sociais e políticas, para se pensar as relações da população negra com seu mundo e a ciência eurocêntrica.

Enquanto quilombos, os terreiros de Candomblé são conhecidos por sua receptividade a todos. Mãe Zilá afirma que “frente aos Òrisàs todos são iguais e que, seja preto ou branco, doutor ou peão de obra, todos devem trabalhar igual”, logo, aqueles que se dispõem a estarem juntos devem fortalecer o espaço, a cultura e tudo aquilo que o compõe (que tem como base a ancestralidade negra). O Candomblé então é composto por raças, gêneros, classes diferentes e a identidade de quem nele está dá-se sob o termo guarda-chuva “candomblecista”. Este termo não é excludente. Mãe Zilá não diz que ao ser candomblecista você deixa de ser branco ou doutor.

Podemos entender assim as relações identitárias; elas coexistem em um mesmo sujeito, se entrecruzam, tem pontos de contato, distanciamento e não podem ser separadas. A localização do saber e sua corporificação nos permite atentar a essa dimensão, mas como

fazer para pensarmos a representação e a pluralidade nas representações epistemológicas para tratar estes entrecruzamentos identitários, as intersecções?

Mayorga (2014) diz da interseccionalidade enquanto construída a partir das direções dos movimentos feministas quando em busca de pautarem perspectivas que contemplassem os debates e tensionamentos internos, a fim de garantirem a pluralidade das questões de gênero, sexualidade, raça, localização (se primeiro ou terceiro mundo, se norte ou sul), classe, em fim, do sexismo e outras formas de opressão. Não se trata, entretanto, de pensar e intervir na pluralidade de diferenças a partir do conjunto de opressões, mas de:

[...] compreender como essas diferenças se instituem como desigualdade e devem-se analisar quais sistemas as produzem e também como estão em interseção. Isso porque principalmente categorias como gênero, raça, classe e sexualidade se expressam, muitas vezes, através de antagonismos. Desse modo, a noção de *interseccionalidade* será tomada como uma resposta à necessidade evidente em nossas sociedades para compreender as formas de opressão de forma articulada, considerando a complexidade das sociedades contemporâneas, bem como para construir enfrentamentos que possam ser não fragmentados. (*ibid.* p.228)

A importância da proposta interseccional enquanto proposta de análise crítica das opressões e desigualdades tem como via possível de intervenção social a construção conceitual. Para tanto, Cláudia Mayorga elenca algumas dessas categorias de análise como: os níveis distintos de interseccionalidade entre categorias, os históricos distintos das categorias, os sistemas de poder e os elementos psicossociais comuns de funcionamento.

Para pensar os diferentes níveis de interseccionalidade a partir de sua abordagem metodológica, Mayorga diz da importância de delimitar um marco analítico, já que podemos pensar a interseccionalidade a partir de como cada uma destas categorias se expressam em um problema específico e também como essas categorias se expressam e se relacionam uma com as outras. Esses elementos devem ser considerados para que seja identificado e analisado da melhor maneira, já que as situações dizem de diversas formas quais categorias estão presentes e se relacionam com o problema em questão. As convergências de categorias podem aparecer em dada situação como uma categoria outra (ex. favelada) que por sua vez pode assumir um conjunto de opressões e desigualdades, como de raça, gênero e classe. Entretanto há de se considerar que, como aponta Djamilia Ribeiro (2017), as relações das categorias entre si não assumem um *apriori* hierárquico não podendo essa ou aquela categoria ter prioridade nas lutas.

A necessidade da historicização da realidade na produção de conhecimento que considere a interseccionalidade se dá a fim de permitir a visibilização e (des)hierarquização de

categorias que pela constante dificuldade de reconhecimento frente a norma hegemônica se fazem ocultas de maneira passiva ou ativa, seja pelo pesquisador ou pelo pesquisado. Entender a construção da homossexualidade, do feminino, do racismo etc., são ferramentas importantes para analisar seus entrecruzamentos. As construções históricas das categorias podem ser entendidas também enquanto pistas para a compreensão dos distintos sistemas de poder e suas dinâmicas, de como elas operam sobre a sociedade, como se articulam, se o fazem e seus efeitos. Permitem a mobilidade das categorias; a desnaturalização de algumas como a compreensão de vínculos naturais entre outras, a ex. os sistemas sexo-gênero. Não somente, podemos compreender as relações entre o público e o privado, o igual e o diferente, o coletivo e o individual, as tensões entre igualdade e diferença.

2.3 – Pluriepistemologia na universidade

Ao olharmos em retrospecto nos parece inevitável concluir que uma das bases fundamentais para a emergência de epistemologias contra-hegemônicas seja o processo de historicização. Esse processo é o de produção – contação - de outras histórias que não as eurocentradas, como percebemos a partir do Afrocentrismo, do Quilombismo, das ‘lentes’ de Haraway e das direções de Mãe Zilé. Hoje no Brasil, essas propostas epistêmicas se pluralizam nas universidades e ganham espaço frente aos atuais retrocessos no campo educacional e político.

Na contramão desses retrocessos, colhemos os efeitos dos encontros de culturas populares organizadas pelo Ministério da Cultura no ano de 2005 e 2006 em Brasília que se deu ainda no contexto da expansão das ações afirmativas nas universidades. Em resposta as demandas elaboradas pelos mestres e mestras tradicionais durante os eventos foi produzido o Encontro de Saberes (CARVALHO, 2011, 2018). O Encontro é um projeto de expansão ao que Carvalho (2018) chama de “cotas epistêmicas”, ou seja, a continuidade das políticas afirmativas para além do acesso à universidade a partir da produção de conhecimento que diga das populações negligenciadas e do crescente esgotamento das políticas eurocêntricas.

As direções dos mestres e mestras foram cristalinas: o desejo que suas expressões culturais estivessem presentes no ensino e que eles também tivessem maior participação no ensino formal brasileiro. O Encontro de Saberes foi o projeto piloto de uma disciplina a qual estes pudessem dar aulas na pós-graduação da Universidade de Brasília e sua expansão hoje se dá em diferentes estados, incluindo a UFF. O projeto é realizado por adesão, ou seja, sem obrigatoriedade por parte das universidades e, conseqüentemente, sua expansão diz de um espírito de época, da mudança de consciência de que uma hegemonia epistêmica eurocentrada não nos serve. A prática dos mestres e mestras propõe outra política cognitiva a partir do pensamento integrado - “pensam, sentem e fazem” (*ibid.* 2018) –, instigam a outras reflexões, protocolos e diálogos que se dão por ruptura com o ensino formal.

A Universidade Federal de Minas Gerais possui hoje o Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais - que advém diretamente do Encontro de Saberes – o qual formalizou a participação dos mestres e mestras para alunos de todos os cursos de graduação e, mais recentemente, tornou possível a atribuição do título de Notório Saber – título equivalente ao doutorado- aos mestres e mestras. Esse título possibilita suas atuações

como docentes em atividades de ensino, pesquisa, extensão e a participarem das Comissões Examinadoras de Mestrado e Doutorado.

Em paralelo, na UFF, alternativas estão sendo construídas a fim de produzir porosidade da universidade em relação aos outros saberes e povos, como é o caso do Kitembo - Laboratório de Estudos da Subjetividade Cultura Afro-brasileira, do Laboratório PesquisadorCOM e do grupo de pesquisa Oralidades:

Sempre nos encontramos com a dificuldade de definir o Kitembo, pois, antes de qualquer coisa nos parece uma experiência em busca da construção de um modo de estar no mundo, de fazer pesquisa, de “encarar a vida” a partir de uma perspectiva afroindígena (SANTOS, SILVA, 2018, p.1):

Caminhamos na pesquisa de maneira meio espontânea, sem a pretensão de saber onde iríamos chegar. Assim chegamos no momento atual, onde temos encontrado um chão muito mais na literatura e na oralitura do que na ciência em senso estrito. Na verdade a gente entendeu que na ciência estava um grande problema: a ciência moderna se constitui justamente exterminando outros modos de saber. A verdade científica tem pretensões de ser universal, apesar de ser um modo de saber específico, cuja origem tem data e localização geográfica. Trata-se de um modo de saber que quis se constituir como “a verdade”, desqualificando outros saberes como mitos, crenças, credíces. Ela se constitui justamente exterminando esses outros saberes que nos interessam, que são nossos parceiros e interlocutores. (*ibd.*).

Em consonância às produções das populações negligenciadas, o Kitembo utiliza desde a literatura como Conceição Evaristo, Lima Barreto, Maria Carolina de Jesus, como o Candomblé e da Umbanda (os quais muitos dos integrantes do Laboratório são participantes), a filosofia, história etc. e assim, lendas e mitologias dos Orişás conversam com os Becos da Memória de Evaristo e com Foucault na produção de conhecimento na psicologia. Contudo, a questão de como produzir esse conhecimento sempre esteve presente e, nos atendo ao movimento conjunto às propostas dos povos tradicionais com intuito de instrumentalizar-nos nesse percurso, produzimos o III Encontro Kitembo:

Além de produzir várias questões em relação ao problema de como pesquisar, surgiu também uma coisa que foi nova para o Kitembo, um efeito que a gente não tinha previsto: um encontro de povos. Isso fortaleceu para nós a perspectiva de que a pesquisa não mais deve ser feita como se fosse um assunto de pesquisador. A pesquisa também deve ter alguns critérios éticos e políticos. (*ibd.p.6*).

O encontro de povos que ocorreu no III Encontro Kitembo produziu, de certa maneira, a cogestão das direções do Laboratório e por consequência torções no modo de estar e

produzir no curso de psicologia na UFF. Assim, o fazer pesquisa tornou-se um dispositivo de produção de comunidade, constituindo um coletivo negro (mesmo que não composto somente por pessoas negras) como um Quilombo dentro da universidade.

De maneira semelhante está o grupo de pesquisa Oralidades que visa produzir alternativas à postura codificante da linguagem da universidade em seu processo de tradução, conversão e mobilidade de significados. O termo oralidade é uma proposta inaugural que não se relaciona com, por exemplo, a história oral, mas que diz da linguagem e pedagogia dos mestres e mestras tradicionais, sua cultura, políticas, éticas, ensinamentos, práticas etc. A difícil tarefa é fundamental - como pudemos ver ao longo do processo dissertativo - para pensarmos a penetração das alternativas epistêmicas no âmbito universitário.

Com proposta diferente, o Laboratório PesquisadorCOM na UFF, se põe a fazer as pesquisas de maneira que estas não se deem sobre o outro (MORAES, 2010), mas COM as pessoas cegas e com baixa visão. Investigando como e “em que arranjos se desenham as fronteiras que separam corpos eficientes e corpos deficientes, as fronteiras que separam eficiência e deficiência” (COUTO et al. 2017, p.81) e se opondo ao capacitismo e ao preconceito, propõe ressignificar as noções de eficiência e deficiência como polos opostos ao tecer gradações a qual cada indivíduo passa ser entendido enquanto “constituído com graus distintos de eficiência e deficiência” (*ibid.*).

Esses e tantos outros grupos e comunidades que apostam em produções contra-hegemônicas na psicologia ganharam força nos últimos anos e começam a responder de maneira consistente à construção histórica desse campo disciplinar promovendo diferenças mais próximas das demandas sociais. Tanto o Kitembo, quanto o grupo de pesquisa Oralidades e o PesquisadorCOM, estão comprometidos com diversos e diferentes objetivos, contudo, o fazem em consonância ao enfrentamento do racismo e do preconceito na universidade ao produzir - e permitir – diferentes histórias alinhadas as realidades brasileira.

Podemos entender que para a continuidade da transformação da psicologia em uma psicologia mais democrática e menos desigual é necessária a manutenção das políticas e iniciativas que coadunam para a constante crescente de porosidades nas universidades e na produção de conhecimento. A criação de porosidades diz da participação e entrada das populações negligenciadas nas universidades, como de sua cultura, práticas, conhecimentos, políticas que tem como efeito mudanças nas bases epistêmicas do campo do saber psicológico.

Considerações Finais

Retomamos assim o início desta pesquisa onde afirmamos a necessidade da produção de histórias, da pluralidade que desvie da noção de uma histórica única. Para tanto, a historicização se fez necessária - como apontamos em diferentes momentos-, contudo, foi necessário repensarmos também tanto quanto a historicização as bases históricas para a produção de diferenças, já que a história única é o já dado hegemônico e tê-las como referência sem questioná-la é, se não, repeti-la de diferentes formas.

No exercício de trazer uma história que diga das hegemonias psicológicas no Brasil e a fim de dizer dos movimentos que a constituiu e a modulou, nos deparamos com a profundidade que essa história pode ter. Na tentativa de traçar a relação histórica da psicológica com o Brasil, nos encontramos com a colonização e o que seriam as práticas introspectivas e de revisão de si dos jesuítas. Porém, prática essa distante de um cuidado consigo e com o outro, dizia do cuidado consigo para conquistar o outro, o que na época significava o preparo do jesuíta para o expansionismo ultramarino europeu e a colonização.

No que diz da ciência, foi junto ao expansionismo que ocorreu a Revolução Copernicana a qual poderíamos acusar de ter produzido uma fissura epistemológica ao reconfigurar os astros. O heliocentrismo permitiu a contestação das bases da ciência pautada na religiosidade e, por efeito, o homem branco europeu passou a se questionar e a questionar o que produzia conferindo possibilidade de emergência das ciências humanas, entretanto, só o fez na medida em que não comprometeu a continuidade do expansionismo ultramarino. No que tange a questão racial - amplamente discutida no período da colonização- não houve fissura epistemológica alguma, pelo contrário, a contestação copernicana do geocentrismo não moveu a Europa ao ponto de circular ao redor do sol, deu mais força ao giro do europeu sobre si mesmo.

Essa história seguiu com o *ethos* conquistador que baseou a emergência da ciência moderna de Descartes, mas com um agravante em relação à ciência medieval, pois potencializou ainda mais o homem branco europeu. O sujeito cartesiano se possuía corpo é para expandi-lo ao universo, se pensava é para tudo poder dominar. O *ego cogito* seguia a ética do *ego conquiro*. Dessa forma deram-se as construções epistemológicas na ciência moderna: fagocitavam aquilo que pactuava ou era passível desse pacto com a ética conquistadora por meio de normas estritas que conferiam a uma minúscula parcela da população os direitos de ditá-las.

Os ideais da ciência cartesiana penetraram profundamente na sociedade ao longo dos séculos e tornaram-se o modo de inteligibilidade das coisas, assim como o norteador das crises intelectuais. No entremeio do século XVI e XIX a ciência cartesiana se consolidou enquanto O Método, e se multiplicou ao redor do mundo como a única maneira de conduzir a razão à verdade. O Brasil e suas instituições de ensino e os homens de ‘sciencias’ seguiram a ordem eurocêntrica e, como cópia mal-ajambrada, tinham as atividades científicas consumindo principalmente os materiais importados como maneira de se aproximar do ideal europeu; o que mais parecia importar na época a esses homens não era produzir ciência, mas aparentar produzi-la.

A efervescência dos ideais positivistas e do liberalismo econômico produziu a emergência dos direitos individuais. E nesse ponto temos algumas contradições não explicitadas na pesquisa; John Locke o pai dos direitos naturais e da liberdade individual defendia, nada menos, do que a escravidão (DAVIS, 2006) e na mesma lógica no Brasil, grande parte dos partidários abolicionistas não se opunham em justificar a inferioridade do homem negro e da mulher negra pela ciência. Acontece que se intensificaram as discussões raciais junto a emergência dos direitos individuais, garantindo ao homem branco à pertença da categoria dos indivíduos/ cidadãos ao contrário do homem negro. Podemos dizer, não sem ironia, que os direitos individuais eram para indivíduos direitos (onde qualquer semelhança com o discurso “direitos humanos para humanos direitos” não é mera coincidência) a qual a ciência tratava de afirmar a inferioridade dos não brancos, garantindo os privilégios da supremacia branca²⁶.

No pós-abolição, o positivismo aliado ao liberalismo econômico progressivamente deu luz ao sentido dos papéis dos indivíduos na sociedade, passando a ser considerados como funções e produtos do social. Frente aos ataques internacionais sobre a miscigenação²⁷ que ‘assolava’ o país e a fim de contornar esse problema (como dar uma justificativa para as causas dos males brasileiros), o negro, a negra, o imigrante e o indígena se tornaram alvos da medicina e da insipiente psicologia. Para tanto, os fatos humanos foram aproximados dos fenômenos naturais e as funções humanas fisiologicamente localizadas, o que conferiu a medicina a autonomia sobre o homem, incluindo a moral e os costumes, afastando-o dos domínios da religiosidade (considerada como desarranjo mental) e a filosofia.

²⁶ Como Schwarcz (2005) aponta, havia ainda as relações paradoxais entre a compreensão monogenista e poligenista da humanidade.

²⁷ A miscigenação e o mito da democracia racial ocuparam muito das discussões científicas da época e estruturaram as relações raciais na sociedade brasileira de maneira particular as do cenário mundial. A extensão da temática, ainda que muitíssimo importante, não pode ser abordada no tempo-espaço dessa pesquisa.

Uma diferença importante desse momento da escravidão é que a população negra não eram mais propriedades dos senhores e afim de ‘limpar’ a sociedade para diminuir o medo das revoltas (já que a população negra era majoritária no Rio de Janeiro, por exemplo) foram realizados investimentos em políticas públicas que privilegiaram a mão de obra imigrante branca. Possuindo autonomia sobre o sujeito e frente os surtos epidêmicos como febre amarela, tifo, tuberculose, varíola etc., a medicina assumiu papel importante nesse processo e participou das pautas políticas ao associar as mazelas da sociedade às ‘degenerescências’ sociais que, por sua vez, foram associadas às populações desviantes da norma.

Assim, o adoecimento foi relacionado a questão racial (do negro e do imigrante) e o higienismo surgiu como alternativa do enfrentamento das mazelas. Nessa lógica os brasileiros eram compreendidos como uma raça em aprimoramento, e o eugenismo ganha espaço como política de radicalização dessa lógica: a separação da sociedade em possuidores de ‘má-herança’ e os advindos de ‘boa família’, marcando a população negra como perigosa e que precisa ser vigiada a todo custo.

A psicologia estava intimamente relacionada com as ciências naturais e a medicina potencializava o saber médico onde estes eram limitados, principalmente na compreensão da sexualidade. A emergência da psicanálise – essa utilitarista e de fundo organicista - no final do século XIX e início do século XX no Brasil, associada ao eugenismo e ao higienismo foi transformada rapidamente de sua instância individual para uma clínica coletiva, mais ampla, auxiliando no surgimento da identidade nacional e seguindo vagarosamente ao que historicamente parecia a determinar, seu único projeto: o de cuidado e normatização de/para a manutenção da supremacia branca em prol do extermínio e hierarquização dos não-brancos.

A consolidação e regulamentação da psicologia no Brasil já se deu em vésperas de mudanças radicais tanto no cenário mundial quanto no interior da própria psicologia. As críticas dos movimentos sociais inspirados pelo marxismo possibilitaram a psicanálise –em princípio- a se voltar para a questão de classe e a se posicionar politicamente contra o *status quo* capitalista. Em paralelo, nos Estados Unidos, as portas das universidades eram abertas a força pelas greves estudantis para as populações negligenciadas, o que teve como efeito profundas mudanças na produção de conhecimento e nos espaços universitários. Vale ressaltar as diferenças: na França pouco se contestou o *status quo* racial.

Ainda que com toda essa movimentação no cenário mundial, pouco foi possível no Brasil de 1960 e início da década de 1970, já que as sanções impostas pela ditadura abafaram a expressividade dos movimentos sociais e das produções contra-hegemônicas. Em um misto de conservadorismo e de práticas progressistas (possíveis a partir com da crise do Estado em

diferentes esferas) o Brasil experimentou a expansão dos mecanismos de controle por meio das produções e práticas psi, como também de produções e a prática do conhecimento psi que eram anticapitalistas. Até o final de 1970 no que diz da produção de conhecimento e das práticas poucas fissuras a respeito da dominação racial foram possíveis. Contudo, as produções teórico-práticas contra-hegemônicas ocorriam como, por exemplo, a dissertação "Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo" de Virgínia Leone Bicudo (1942), a dissertação "Tornar-se Negro" de Neusa Souza Santos (1981), com Frantz Fanon e as publicações de seus livros "Pele Negra, máscaras brancas" em 1953 e "Os Condenados da Terra" em 1961, dentre tantas outras autoras, autores e obras, ainda sim, o epistemicídio não permitiu que estas tivessem visibilidade.

O epistemicídio é efeito do racismo epistêmico, conceito que atravessa toda essa pesquisa e para tanto reescrevo na íntegra o que entendo a partir de Djamila Ribeiro (2017) e Grosfoguel (2007): epistemologias e/ou práticas do conhecimento que excluem a população não branca masculina de questionar a norma, negando a elas autoridade epistêmica, produzindo conhecimento que prejudique o estilo cognitivo e modos de conhecimento, produzindo teorias que os têm como inferior e significando à essas populações só o que interessa ao patriarcado branco, invisibilizando as produções que os valorem, produzindo conhecimento que não são interessantes a elas e que reforçam as hierarquias sociais. Esse processo segue ocorrendo desde os princípios da psicologia científica e na produção de conhecimento hegemônico; na psicologia brasileira é o reflexo das estruturas de dominação euro-americana que foram refinadas a partir dos referenciais históricos de uma sociedade altamente hierarquizada por raça e gênero, mas que faz como se não houvesse tais desigualdades.

Podemos entender que o racismo epistemológico é a causa pela qual o homem branco, assim como todo aquele que ocupa posições hegemônicas no que diz da questão racial, se compromete com seus privilégios em maior ou menor grau e se descompromete com as reivindicações das populações negligenciadas na produção de conhecimento, mesmo que de maneira não intencional. É o racismo epistêmico, por exemplo, que obstaculiza a racialização da análise institucional e da pesquisa-inteção, ou seja, que impede que a questão racial tenha visibilidade e seja analisada, mesmo quando "raça" é entendida como um vetor determinante. Não obstante, foi a entrada das populações negligenciadas nas universidades que melhor responderam ao racismo epistemológico como estratégia de enfrentamento ao racismo. Estas passaram se posicionar e produzir conhecimentos por si e para si.

Por esse caminho nos deparamos com a questão da identidade e inúmeras armadilhas conceituais e políticas - imagino ter caído em muitas delas por estarem além do que consigo ver. Em verdade, nesse ponto não há muito consenso; alguns teóricos ora fazem a aposta no conceito da identidade contemporânea, performativa, livre de essencialismos e ora, esses mesmos localizam a identidade, por exemplo, na diáspora (mito fundador) recorrendo ao essencialismo identitário. Em tentativa de sair desse embaraço, aposto na identidade enquanto performatividade, passível de autoafirmação em dimensão individual, mas também pautada em constructos sociais que produzem materialidades e políticas. Nisso, interessa-nos o conceito de representação e o de horizonte de significados que os grupos identitários carregam consigo, que são fundamentais para compreensão de como os saberes tradicionais chegam às universidades fora da perspectiva colonial. Isso, sem perder de vista que as outras apostas epistemológicas contribuem para a representação de identidades não estigmatizadas, produzindo subjetividades também não negligenciadas.

A partir das contribuições de Linda Alcoff foi possível elaborar a importância da identidade para as construções epistemológicas, como também a importância do comprometimento das epistemologias com a verdade e a política. Optamos por dar ênfase a esses dois conceitos em detrimento das demais discussões como as teorias de justificação, a necessidade de uma normatividade e as respostas aos filósofos contra-identitários, pois serão a partir destes conceitos que construiremos junto a Mãe Zilé, Haraway, Asante, Abdias Nascimento e Mayorga, os caminhos possíveis de outras epistemologias. Aproximamos nesse momento a realidade com a qual a verdade está comprometida com as diferentes políticas-ontológicas e como elas afetam as relações epistêmicas.

A fim de compor com esses conceitos, volto às direções dadas por Iyá Zilé de Yemanjá na produção da pesquisa, não com o intuito de compará-la ou explicá-la por outros teóricos, mas de trazer as direções como algo diferente, porém, que está em relação e têm suas particularidades. As direções são o que dão sentido à discussão e trago-as a partir de um pequeno recorte, pois no curto período dissertativo (e ainda mais curto no pós-qualificação) não foi possível discuti-lo em sua complexidade e isso é problemático: dessa maneira acabamos por tornar uma importante e delicada discussão potencialmente descuidada.

Junto a esse contexto, no pós-qualificação me vi em um desafio já anunciado na introdução dessa mesma pesquisa: o de ter que 'retroceder', estar de forma mais próxima da linguagem esperada pela universidade e não do que chamei de oralidade, já que o crivo acadêmico foi um impeditivo. Certamente essa tarefa não seria fácil, pois a preocupação da ciência sempre esteve voltada para a "a busca de tradução, convertibilidade, mobilidade de

significados e universalidade” (HARAWAY, 1995, p.16), contudo, mais uma vez não dispunha de ferramentas e tempo suficiente para insistir na proposta. Infelizmente, por conta disso, entendo que estivemos parcialmente comprometidos com as direções de Mãe Zilé.

Com Haraway (1995) adentramos o conceito de saber localizado e a necessidade da localização do corpo. Pautamos os limites epistemológicos a partir do corpo em uma aposta ético-político-ontológica. Ética ao se referir em como produzimos conhecimento na psicologia, política porque diz do jogo de forças das relações na produção de conhecimento e ontológica na medida que diz do real e do sujeito que produz conhecimento. Poderíamos dizer que o que é ético e ontológico estaria submetido ao campo do político, contudo, a fim de esquivar das problemáticas da verticalização desses conceitos-elementos e com intento de horizontalizar essa relação, preferimos pautá-los dessa maneira.

Com Asante (2009) e Nascimento (1980) pudemos observar mais de perto a produção da população negra voltada para a população negra. Asante parte de termos diferentes dos de Nascimento, mas ambos pautam a necessidade de repensar as bases históricas, de fortalecer o sujeito (africano, no caso de Asante e negro no caso de Nascimento), sua cultura, sua economia, política, etc. Diferente do afrocentrismo, o quilombismo é nacionalista e propõe algo baseado na realidade racial brasileira (sem perder de vista as dimensões macropolíticas e geopolíticas das relações raciais), do entendimento que os quilombos são os espaços de resistência do que é negro, seja na igreja, no terreiro, na universidade, no samba, etc. A afrocentricidade nos Estados Unidos, como o quilombismo no Brasil, são buscas pela produção de outras racionalidades, sistemas de valores e de autoidentificação que produzam outros processos sociais e cognitivos que façam jus as reivindicações da população negra.

Encerro a dissertação com a noção de interseccionalidade como trazida por Mayorga (2014), com o intuito de marcar a pluralidade de posições identitárias que o sujeito pode ocupar e das possibilidades de análise que são produzidas a partir disso nas pesquisas científicas. Se buscamos a interseccionalidade não é para tê-la como a ‘solução final’ das pesquisas comprometidas com a luta antirracista e contra o patriarcado, já que o potencial da interseccionalidade permite ser mais uma ‘lente’ importante para a produção de conhecimento na psicologia.

Podemos observar durante o percurso dissertativo o processo de diminuição da força e de espaço de uma epistemologia hegemônica na psicologia a partir dos processos de aumento de força e tomada de espaço de outras epistemologias não concorrentes entre si e, por não se ocuparem do esforço hegemônico, se pluralizam. Essa ‘virada’ vem de movimentos que existem há tempos, porém, ganharam maior expressividade na comunidade acadêmica no

Brasil nos últimos anos. Como pudemos perceber essa recente tomada de lugar se dá, entre outros fatores, pela representação produzida pela entrada das respectivas comunidades nos espaços universitários por conta das políticas de ações afirmativas que vem sendo implantadas nos últimos anos nas universidades federais.

Todas as epistemologias apontadas, além das inúmeras que não conseguimos pontuar, tem seu lugar na produção de conhecimento já que operam em registros diferentes contra o comum patriarcado branco. As inúmeras divergências que operam entre si não são necessariamente excludentes, ao contrário, parecem somar forças em *fronts* diferentes. Essa escrita em primeiro momento pretendia apenas um *front*; dizer da relação dos saberes acadêmico-universitários com os não-acadêmicos/ tradicionais da perspectiva estritamente racial. O decorrer da pesquisa nos mostrou a impossibilidade da separação dessa relação com o feminismo e outras resistências. Atento a isso, pois entendemos que seria mais adequado que, para dizer das outras contribuições - em especial a feminista -, deveríamos ter seguido o processos de historicização, ficando carente de mais análise. Cabe assim fazê-lo em estudos futuros.

É importante compreender que as reivindicações de saber estão comprometidas com a dimensão política e para tanto faço uso de uma estratégia política ao utilizar durante todo o percurso dissertativo o termo ‘epistemologia’ ao invés de, por exemplo, ‘saberes’. Faço assim, pois este em primeira instância parece carregado de sentido mais perturbador à epistemologia da ciência da razão única baseada na identidade racial do homem branco ao tencioná-lo diretamente: o cientista em seus padrões normativos pode delegar o termo ‘saber’ a outros conhecimentos e afirmar também que estes não são científicos e, portanto não estão em disputa, mantendo o lugar do saber científico intocado e superior. A pluralidade de epistemologias, por outro lado, convoca indubitavelmente ao lugar da ciência de horizontalidade nas relações entre conhecimentos. Não somente, experimentamos hoje um ataque à ciência, não para desestabilizar as relações de privilégio, mas para garanti-los, de modo que nos parece pouco prudente destituir esse conceito. Repito não se trata de destituir a ciência, mas UMA certa ciência.

Dessa maneira, Ama Mazama (2005) não nos surpreende ao defender a inauguração de um novo paradigma na produção de conhecimento ao se debruçar sobre a obra de Kuhn (1970) e afirmar categoricamente que cada ‘exigência’ que compete a um novo paradigma é preenchida pela afrocentricidade:

Sua intenção, como filósofo da ciência, era mostrar de que maneira um modo particular de pensamento e prática científicos se torna aceito e/ou dominante, sendo assim rotulado “ciência normal” e podendo ser, subsequentemente, deslocado por um novo modo em competição por status normativo ou reconhecimento disciplinar (Kuhn, 1962, 1970). Embora o modelo de Kuhn se destinasse basicamente às ciências naturais, vem sendo amplamente aplicado também aos estudos da vida humana. Um dos principais feitos do conceito de paradigma, tal como desenvolvido por Kuhn, é tornar explícita a existência de premissas particulares nas quais todas as investigações intelectuais necessariamente se baseiam, tornando assim insustentável a ideia de neutralidade e universalidade científicas. (MAZAMA, 2005, p.114)

A construção de Mazama (*ibid.*) é feita pela definição de dois aspectos centrais de um paradigma, o estrutural e o cognitivo. No que diz do aspecto cognitivo Masteman (1970) como citado por Mazama (*ibid.*) sugere três níveis: [1] o metafísico, que diz de uma série de crenças, um princípio organizador, [2] o sociológico, ou seja, o compromisso partilhado de uma comunidade disciplinar (métodos, aparato conceitual ou técnicas), [3] os exemplos, logo, a “as formas concretas de solução dos problemas” (KHUN, 1970, p.182 apud MAZAMA, 2005, p. 115). No que diz do segundo aspecto central, o estrutural, diz da comunidade científica, daqueles que partilham o conjunto de crenças em consenso aos fenômenos investigados e aos métodos utilizados, etc. Posteriormente, é sugerido pela autora um terceiro aspecto central de um paradigma, o aspecto funcional. Encontramos semelhanças com o que Santos e Silva (2018) afirma ao seguir a pista de Nego Bispo quando diz que “a pesquisa deveria ter um certo sentido resolutivo”(p.6).

Não dispomos de tempo suficiente nessa pesquisa para considerar o que exploramos até então e pensar todos esses aspectos em seus níveis. Caberia uma análise complexa, já que o campo disciplinar é ‘bagunçado’ com as outras apostas epistemológicas e o próprio entendimento do que é ciência é tensionado e desestabilizado. Contudo, essa pesquisa dá indícios de que as novas apostas ético-político-ontológicas significam uma mudança de paradigmas dentro das estruturas supracitadas, mesmo que possamos criticamente desconstruí-las. Isso já está feito por Mazama no que diz da afrocentricidade, mas podemos entender a mudança de paradigma não em distinção epistêmica, por exemplo, as feministas, a afrocêntrica ou o quilombista, mas como participando de um movimento maior que diz do enfrentamento ao racismo, ao patriarcado e seus efeitos, ou seja, que diga da produção de conhecimento no campo da psicologia comprometida com as populações negligenciadas.

Para concluir, entendemos que o capítulo primeiro cumpre seu propósito, o de traçar a relação da psicologia a partir de uma história do conhecimento possível e de suas instituições, dando visibilidade a seu aspecto hegemônico, da relação da psicologia com o saber médico e a norma e como esta tenta se erigir enquanto discurso dominante. Consideramos também que o segundo capítulo cumpre seu propósito ao analisar, junto às direções de Mãe Zilá de Yemanjá, a produção de conhecimento na psicologia hoje em sua relação com os saberes tradicionais para pensar outras éticas, políticas e epistemologias.

Assim, foi dessa maneira que construímos a análise das produções de conhecimento contemporâneas em suas crescentes mudanças epistêmicas e da inserção de outras éticas, políticas e corpos, na produção de conhecimento da psicologia dando mais um passo no preenchimento teórico ao vazio das produções psicológicas que se propõem críticas. Ainda há muito a ser feito, mas pensar essa condição da psicologia é sempre uma possibilidade de interrogação a seus discursos e práticas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

III Encontro KITEMBO – Laboratório de Estudos da Subjetividade e Cultura Afro-Brasileira: Povos Afro-indígenas, Saberes Tradicionais e Pesquisa em Diálogo com a Universidade. Ocorrido nos dias: 09 e 10/11/2017 na Universidade Federal Fluminense.

ADICHIE, C. N. **O Perigo da História Única**. TEDGlobal2009. <https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt>, Acessado em 21 de fevereiro de 2019.

ANDRADA; SILVA, J. B. (1965 [1823]) **Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil**. Santos: Textos e documentos inéditos do Instituto Santista de Estudos Políticos.

AQUAVIVA, C. (1893). **Industriae ad curandos animi morbos**, Manuscrito n. 429, da Opera Nostrorum, ARSI, folhas 33-42 e em Institutum, vol. 2.

ALCOFF, L. M. **Uma epistemologia para a próxima revolução**. Revista Sociedade e Estado – Volume 31, Número 1 Janeiro/Abril 2016.

ARCHIVOS DO MUSEU NACIONAL. Rio de Janeiro, 1-23, 1876-1926.

ARENDT, H. (1972). *Crisis of the republic*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.

ARENDT, R. J. J; MORAES, M. O. **O projeto ético de Donna Haraway: alguns efeitos para a pesquisa em psicologia social**. Pesqui. prá. psicossociais, São João del-Rei , v. 11, n.1, p.11-24, jun. 2016. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-89082016000100002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 22 ago. 2019.

ASANTE, M. K. **Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar**. In: *Afrocentricidade*. Ed. São Paulo: Edições Selo Negro, p. 37-70, 2009.

AUGRAS, M. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008, p.284.

AZEVEDO, C. M. M. **Onda Negra Medo Branco: O negro no imaginário das elites - Século XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 269 p.

BENTO, M. A. S. **Branqueamento e Branquitude no Brasil**. In: Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (Organizadoras) Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. (25-58).

BULA **Romanus Pontifex**, Papa Nicolau V, 08 de janeiro de 1455. Arquivo Nacional Torre do Tombo. Acessado em 06 de agosto de 2019 <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=3907997>

CARVALHO, J. J. **Ações afirmativas como resposta ao racismo acadêmico nas ciências sociais brasileiras**. Teoria e Pesquisa, 42 e 43, Janeiro – Julho, p. 303-340, 2003.

CASTIANO, J. P. **Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjectivação**. Ed. Moçambique: Ndjira. Universidade de Desenvolvimento da Educação Básica na Província de Gaza, Moçambique, 2010, 253 p.

CHALHOUB, S. **Trabalho, lar e botequim. O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque**. 1ªed. Campinas, SP editora da Unicamp, 1986.

COIMBRA, C. M. B. . **Guardiães da Ordem: Uma viagem pelas práticas psi na Brasil do Milagre**. RIO DE JANEIRO: OFICINA DO AUTOR, 1995. 371p .

COIMBRA, C; NASCIMENTO, M. L. **Jovens Pobres: o mito da periculosidade**; in Fraga, Paulo & Iulianelli, Jorge. *Jovens em tempo real*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

COSSARD, G. O. **Awô: O ministério dos Orixás**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2014. 229 p.

COUTO, R. S. C, et al. **PesquisarCOM outros: diferenças, silêncios e composições de mundos com pessoas com deficiência visual**. In: Deficiência em questão: para uma crise da normalidade./ Org. Márcia Moraes... [et al.]. Ed. NAU. Rio de Janeiro, 2017, 245p.

CUNHA, M.C.P. **O espelho do mundo: Juquery, a história de um asilo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

CRUZ, J. E. **Identity and power: Puerto Rican politics and the challenge of ethnicity**. Philadelphia: Temple University Press, 1998.

DAVIS, D. B. **The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823** (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1975), p. 45, *apud* Domenico Losurdo, *Contra-História do Liberalismo* (Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006 [editado em italiano em 2005]).

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, 155 p.

DUSSEL, E. **Meditações Anti-Cartesianas sobre a Origem do Anti-Discurso Filosófico da Modernidade**. In Epistemologias do Sul, 2009, org. Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses. Ed. Almedina AS., Coimbra, (CES) ISBN 978-972-40-3738-7.

ESCOHOTADO, A. **História elementar das drogas**. Ed. Antígona, Lisboa – Portugal, 2004, 209 p.

FANON, F. **Os condenados da terra**. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. 275 p.

FANON, F. **Pele negra máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008. 193 p. Tradução de Renato da Silveira e Prefácio de Lewis R. Gordon.

FAVRET- SAADA, J. **Ser afetado**. Tradução Paula Siquei, Revisão Tânia Stolze Lima. In: cadernos de campo n.13: 155-161, 2005.

FRANÇA, E. F. (1973 [1854]). **Investigações de Psicologia**. São Paulo: EDUSP / Grijalbo.

FINCH III, C. S; NASCIMENTO, E. L. **Abordagem afrocentrada, história e evolução**. In: *Afrocentricidade*. Ed. São Paulo: Edições Selo Negro, p. 37-70, 2009.

GOMES, N. L. **Intelectuais negros e produção do conhecimento: reflexões sobre a realidade brasileira**. In: Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Menezes. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009, v. , p. 419-441.

GROSGOUEL, R. **Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais**. *Cienc. Cult.*, São Paulo , v. 59, n. 2, p. 32-35, Junho 2007. Disponível em <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252007000200015&lng=en&nrm=iso>. access on 29 June 2019.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11a ed. Rio de Janeiro: dp&a; 2006.

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

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade**. 2. ed. São Paulo: Editora Wmf Martins Fontes, 2013. 288 p.

IBGE. **Informativo PNAD 2019**. ISBN 978-85-240-4495-3. Acessado em 07 de agosto de 2019 < <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/17270-pnadcontinua.html?edicao=24772>>

JAPIASSU, H. **Introdução à Epistemologia da Psicologia**. Rio de Janeiro: IMAGO, 1982. 180 p, 3ed.

MAYORGA, C. (2014). **Algumas contribuições do feminismo à psicologia social comunitária**. *Athenea Digital*, 14(1), 221-236. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v14n1.1089>

MARTINS, B. S. **Legados Coloniais e Epistemologias do Sul Global: reflexões, metodologias e procedimentos**. Mini-curso, Universidade Federal Fluminense, 9 de abril de 2018 à 11 de abril de 2018.

MASSIMI, M. **A Psicologia dos Jesuítas: Uma Contribuição a História das Ideias Psicológicas**. In *Psicologia: Reflexão e Crítica*, São Paulo, 2001, 14(3), pp.625-623.

_____. **O processo de institucionalização do saber psicológico no Brasil do século XIX**. In *História da Psicologia: rumos e percursos*, Rio de Janeiro, 2007. ed. Nau.

_____. **Estudos históricos acerca da psicologia brasileira: uma contribuição**. In *História Da Psicologia: Pesquisa, Formação, Ensino*, [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008, p.69-83. ISBN: 978-85-99662-83-0. Disponível em <<http://books.scielo.org>>.

MAZAMA, A. **A Afrocentricidade como um novo paradigma**. In: *Afrocentricidade*. Ed. São Paulo: Edições Selo Negro, p. 37-70, 2009.

MOL, A. **Política ontológica. Algumas ideias e várias perguntas** [online]. Nunes, João Arriscado e Roque, Ricardo (org.) (2007/no prelo) *Objectos impuros. Experiências em estudos sociais da ciência*. Porto: Edições Afrontamento. Tradução de Gonçalo Praça. Acessado em 07 de agosto de 2019 < <https://grupoteccc.files.wordpress.com/2011/07/4-politicas-ontolc3b3gicas.pdf>>

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade: novas bases epistemológica para a compreensão do racismo na historia**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. p. 344.

MORAES, M. **PesquisarCOM: política ontológica e deficiência visual.** In: Moraes, M. e Kastrup, V. *Exercícios de ver e não ver: arte e pesquisa com pessoas com deficiência visual.* Rio de Janeiro: Nau Editora, 2010.

MOURA, C. **Sociologia do Negro Brasileiro.** Ed. São Paulo: Ática, 1988, 248 p.

NASCIMENTO, A. **O Quilombismo: documentos e uma militância pan-africanista.** Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.

NOBLES, W. W. **Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado.** In: *Afrocentricidade.* Ed. São Paulo: Edições Selo Negro, p. 37-70, 2009.

OLIVEIRA, C. L. M. V. **Os primeiros tempos da psicanálise no Brasil e as teses pansexualistas na educação.** *Ágora* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 133-154, June 2002. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982002000100010&lng=en&nrm=iso>. access on 07 Aug. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982002000100010>

PATTO, M. H. S. **Para uma crítica da razão psicométrica.** São Paulo: *Psicologia USP*, v. 8, n.1, p. 47-62, 1997.

PASSOS, E. KASTRUP, V. & ESCÓSSIA, L. Apresentação. **Pistas do método da cartografia.** In: Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Líliana da Escóssia (Org.). Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 7-16.

PASSOS, E; ROSSI, A. **Análise Institucional: revisão conceitual e nuances da pesquisa-intervenção no Brasil.** *Revista EPOS*; Rio de Janeiro – RJ, v.5, n1, jan-jun de 2014, p. 156 - 181.

PASSOS, E; BARROS, R. B. **A Construção do Plano da Clínica e o Conceito de Transdisciplinaridade.** *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Jan-Abr 2000, Vol. 16 n. 1, p. 071-079.

PORTO-CARRERO, J. P. **Sexo e cultura.** Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, Waissman, Koogan (1933b).

QUIJANO, A. **Colonialidade do Poder e Classificação Social.** In *Epistemologias do Sul*, 2009, org. Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses. Ed. Almedina AS., Coimbra, (CES) ISBN 978-972-40-3738-7, pp. 73 – 118.

RIBEIRO, D. **O que é Lugar de Fala?** Belo Horizonte: Grupo Editorial Letramento, 2017. 111 p. (Feminismos Plurais).

RIO DE JANEIRO, Lei No 8085 de 28 de agosto de 2018. **DECLARA PATRIMÔNIO IMATERIAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO O IDIOMA EM IORUBÁ, PRATICADO NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.** Página 6 do Poder Legislativo do Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro (DOERJ) de 31 de Agosto de 2018.

SANTOS, A. B. *Colonização, Quilombos: modos e significações.* Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.

SANTOS, A. O; SHUCMAN, L. V; MARTINS, H. V. **Breve Histórico do Pensamento Psicológico Brasileiro Sobre Relações Étnico-Raciais.** *In.* Psicologia, Ciência e Profissão, 2012, 32 (num. esp.), 166-175.

SANTOS, A. O. **Saúde mental da população negra: uma perspectiva não institucional.** Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 10, n. 24, p. 241-259, fev. 2018. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/583>>. Acesso em: 07 ago. 2019.

SANTOS, B. S. Para **além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes.** *In* Epistemologias do Sul, 2009, org. Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses. Ed. Almedina AS., Coimbra, (CES) ISBN 978-972-40-3738-7.

SANTOS, A. O; SILVA, V. P. **A Pesquisa no Kitembo - pistas para a construção de uma psicologia aterrada.** Texto escrito a partir da fala dos autores, na mesa redonda *Narrativas: como narrar-com?* sob a mediação de Barbara Szaniecki e participação de Daniela Cidade, Mariana Pimentel e Guto Macedo, no Seminário Design.com: Cartografias, Copesquisas, Narrativas, realizado nos dias 24 a 26 de abril de 2018, na ESDI-UERJ. A ser publicado em dossiê do seminário.

SCHWARCZ, L. M. **O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870 – 1930.** Ed. Schwarcz LTDA. 2005.

SCHUCMAN, L. V. **Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo":** Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. 122 f. Tese (Doutorado) - Curso de Psicologia, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-21052012-154521/publico/schucman_corrigeida.pdf>. Acesso em: 27 set. 2018.

SILVA, P. J. C. **A Ciência da Alma da Antiga Companhia de Jesus: reflexões sobre a história e epistemologia da psicologia.** CIRCUMSCRIBERE, 2007, v.3, pp. 1-10.

SILVA, T. T. **A produção social da identidade e da diferença.** *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.* Petrópolis: Vozes, 2000.

SOARES, A. R. **Psicologia no Brasil.** PSICOLOGIA: CIÊNCIA E PROFISSÃO, 2010, 30 (núm. esp.), 8-41.

TORQUATO, L. C. **A recepção da psicanálise no Brasil: o discurso freudiano e a questão da nacionalidade.** Montes Claros: Ed. Unimontes, 2014, v.1. p.182.

WOODWARD, K. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual.** In: SILVA, T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.* Petrópolis: Vozes, 2000.

ZILÁ, I. (comunicação pessoal, 01 de janeiro de 2016 a 01 agosto a 2019).