

Psicologia, Povos Tradicionais e Perspectivas De(s)coloniais: Caminho para Outra Psicologia

Saulo Luders Fernandes¹

¹Universidade Federal de Alagoas, AL, Brasil.

Bruno Simões Gonçalves²

²Universidade de São Paulo, SP, Brasil.

Liliane Santos Pereira Silva¹

¹Universidade Federal de Alagoas, AL, Brasil.

Resumo: Este trabalho busca realizar reflexões sobre a psicologia, em seu percurso histórico junto às comunidades e povos tradicionais. Nesse encontro, procura examinar quais impasses, necessidades e giros são necessários para o pensar e fazer de outra psicologia, uma que se encontre com outras epistemologias e ontologias enraizadas e ancestralmente vividas na América Latina. Para isso, é imperioso compreender os alicerces de fixação modernos e coloniais em que a psicologia se forjou, enquanto uma ciência racionalista, supostamente abstrata e universal, que expressa em sua prática o exercício das colonialidades do saber e do ser, na colonização da subjetividade. O encontro com os povos tradicionais exige da psicologia uma revisitação a seus fundamentos e um giro de(s)colonial ao encontro das reexistências e resistências dessas comunidades, em seus mais de 522 anos de lutas. Ao se deparar com a realidade de conhecimentos, desafios históricos e perspectivas dos povos tradicionais, é possível afirmar que a psicologia se vê diante da necessidade de redefinir seus marcos epistêmicos e políticos.

Palavras-chave: Psicologia, Povos Tradicionais, Ciência, Profissão.

Psychology, Traditional Peoples and Decolonial Perspectives: Path to another Psychology

Abstract: This study reflects on psychology in its historical journey with traditional communities and peoples. In this encounter, it seeks to examine what obstacles, needs, and turns are necessary for thinking and doing another psychology, one that meets other ancestral epistemologies and ontologies rooted in Latin America. Such approach requires us to understand the foundations of modern and colonial fixation upon which psychology was forged, as a rationalist, (supposedly) abstract and universal science that expresses in its practice the exercise of the colonialities of knowledge and being, by colonizing subjectivity. From its encounter with traditional peoples, psychology is called upon to revisit its foundations and do a decolonial turn to meet the re-existences and resistances of traditional peoples, in their more than 522 years of struggle. When confronted with the reality of knowledge, historical challenges and perspectives of traditional peoples, psychology is faced with the need to redefine its epistemic and political frameworks.

Keywords: Psychology, Traditional Peoples, Science, Profession.

Psicología, Pueblos Tradicionales y Perspectivas De(s)coloniales: Camino Hacia Otra Psicología

Resumen: Este trabajo busca reflexionar sobre la psicología en su recorrido histórico con las comunidades y pueblos tradicionales. En ese encuentro, pretende analizar qué impases, necesidades y giros son necesarios para pensar y hacer otra psicología, que se encuentre con otras epistemologías y ontologías arraigadas y ancestralmente vividas en América Latina. Para ello, es necesario comprender los fundamentos modernos y coloniales sobre los cuales se forjó la psicología como ciencia racionalista, supuestamente abstracta y universal, y que expresa en su práctica el ejercicio de las colonialidades del saber y del ser en la colonización de la subjetividad. El encuentro con los pueblos tradicionales requiere de la psicología una revisión de sus fundamentos y un giro de(s)colonial para encontrar las reexistencias y resistencias de estos pueblos en sus más de 522 años de lucha. Frente a la realidad de los saberes, desafíos históricos y perspectivas de los pueblos tradicionales, es posible afirmar que la psicología se encuentra ante la necesidad de redefinir sus marcos epistémicos y políticos.

Palabras clave: Psicología, Pueblos Tradicionales, Ciencia, Profesión.

Mundo colonial moderno: heterogeneidade, violências estruturais e resistências

A modernidade e seus estandartes são frutos do processo de colonização que impôs sobre a vida de variados povos do mundo, incluindo os povos originários da América Latina e da Afrodiáspora, uma forma estrutural de violência, que não se funda sozinha, mas tem como face da mesma moeda o colonialismo, que hierarquiza as relações sociais e produz uma espécie de organização global do poder e do controle do trabalho, a partir de critérios étnico-raciais e de gênero, o capitalismo moderno colonial (Lugones, 2008; Quijano, 2005).

Para compreendermos o contexto de vida, o lugar e as demandas dos povos tradicionais no Brasil, e seu encontro com a psicologia brasileira enquanto ciência e profissão, é oportuna uma contextualização mais ampla da formação e da dinâmicas psicossociopolítico-culturais que forjaram o território latino-americano. Partimos de um pressuposto de que há um processo comum histórico, na formação dos povos tradicionais, que se engendra em função de dois elementos estruturantes de sua sociogênese: a violência estrutural da colonização e sua heterogeneidade estrutural.

A violência estrutural é parte da formação do continente americano desde sua gênese colonial. Por violência estrutural entendemos um tipo de “violência

gerada por estruturas organizadas e institucionalizadas, naturalizada e oculta em estruturas sociais, que se expressa na injustiça e na exploração e que conduz à opressão dos indivíduos” (Minayo & Souza, 1998, p. 8). A colonização é um processo que se estrutura desde o século XVI, caracterizada pela escravização, pelo extermínio de fração importante dos povos indígenas do continente e pela usurpação de suas terras, das riquezas minerais, vegetais e do conjunto de conhecimentos – epistemologias – produzidos por estes, ao longo de toda sua história de ocupação desse vasto território. Para a execução desse empreendimento, também foram escravizados milhões de seres humanos sequestrados do continente africano.

Essa expropriação, extermínio, epistemicídio e violência protagonizada pelos povos europeus são a base estrutural da sociedade colonial. A sociedade brasileira e os demais países da América Latina se desenvolveram com base nessa violência estrutural e na resistência e proposições alternativas a ela. A violência colonial vem se atualizando a cada ciclo histórico econômico de nossas sociedades, reproduzindo, de maneira naturalizada, padrões de opressão e dominação entre grupos e pessoas. A violência estrutural está presente nas relações políticas, nas relações domésticas, na conformação dos territórios e nas formas de discriminação – racismo, relações de gênero e classe – das sociedades latino-americanas.

A colonização do pensamento dos povos colonizados, a imposição de valores e costumes, e a discriminação contra a religião e espiritualidade dos povos são expressões da violência estrutural.

Parte central do mundo colonial moderno é constituída pelas formas de resistência e enfrentamento da violência estrutural, encontradas em rebeliões, organizações de trabalho, nos processos de subjetivação e nas intersubjetividades vividas no cotidiano. A contraviolência é um aspecto central da formação dos povos latino-americanos. É a “luz escura” que, de modo invertebrado e descontínuo, se presentifica diante das mais distintas modalidades da violência que estrutura o capitalismo colonial moderno. É como expressão de resistência ou, ainda, nessa reexistência (Fausto, 2020; Santos, 2018), que podemos localizar parte significativa da produção da vida social dos povos e comunidades tradicionais.

Outra característica central da formação do mundo colonial moderno capitalista é sua heterogeneidade histórico-estrutural. Há, no marco inicial, na sociogênese do mundo colonial moderno, uma estrutura social formada pela heterogeneidade – diversidade, multiplicidade – de povos, memórias e processos históricos de larga duração, a *memória larga* (Cusicanqui, 2010). A formação da América é um acontecimento em que se articula, se confronta, se amalgama um conjunto extremamente variado de experiências e memórias coletivas, que se reatualizam em um processo de extrema violência e produção de um “novo mundo” (Quijano, 1991).

Assim, povos vindos da Europa, de África, do mundo árabe e povos originários da América se confrontam e se encontram, em um processo alimentado pela violência colonial e pela resistência a ela, a descolonização. Na gênese do capitalismo mundial e da modernidade, o mundo colonial se apoia num processo de intensa articulação. A colonização se desenvolve, forjando modos de vida complexos, concretizados a partir de uma combinação de diferentes registros culturais, imaginários e modos de reprodução social. Essa heterogeneidade, em múltiplo movimento e confronto, configura uma nova e inédita totalidade histórica aberta, fruto desse processo de ampla magnitude e transformação no tempo e no espaço, em sua larga duração: a América.

Em função da violência estrutural e da heterogeneidade cultural próprias do processo colonial, desenvolve-se na América Latina um novo padrão de poder que orienta as relações sociais e a formação da

subjetividade e intersubjetividades dos povos e das sociedades no continente. É a Colonialidade do Poder, constituída por dois eixos fundamentais:

Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. . . Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial. (Quijano, 2005, p. 117).

Mesmo após o término do período do colonialismo das Américas, no século XIX, com o surgimento de nações independentes, e na África e na Ásia, no século XX, perpetuaram-se marcas indelévels que não desapareceram com a independência e a descolonização dos países desses continentes. Pelo contrário, foram continuadas por formas de dominação e estruturas de poder reproduzidas pelos mecanismos do sistema-mundo capitalista colonial-moderno.

Distintos povos, distintas razões: entre a razão colonial eurocêntrica e as epistemologias de(s) coloniais dos povos tradicionais

Segundo afirma Frantz Fanon (1968), essa suposta humanidade eurocentrada é construída como uma ficção branco-ocidental, forjada por meio da exploração, da guerra, da violência e da morte dos povos colonizados. Como tratar de uma certa vida humana, que se constitui por meio de políticas, subjugação, exploração e de extermínio de outros povos? Nas terras coloniais, o império da razão se traduz pela força da conquista e da violência; como aponta Enrique Dussel (1994), o aforisma cartesiano “penso, logo existo” é vivido como *Ego conquiro* – “conquisto, logo existo” – o ato da conquista, da dominação do outro e da diferença se expressa como a máxima do projeto colonial: a condição de existência está subsumida à dominação do outro e, para que o sujeito exista, o outro deve ser dominado. Mais ainda, instaura-se por meio de um *Ego extermino* – “extermino, logo existo” – conforme ressalta Grosfoguel (2013), explicitando os quatro processos de genocídio e epistemicídio que fundam a colonialidade.

Ora, é por meio desses horizontes hegemônicos que a psicologia, fruto da episteme e ontologia

moderna, constrói suas bases, dirigida por uma compreensão racionalista e cartesiana de mundo e orientada por uma compreensão de humanidade ocidentalizada e universal. Com essas bases, a psicologia alicerça suas perspectivas metodológicas e teóricas sobre uma noção de humanidade que se coloca como modelo a ser seguido e se impõe sobre a diversidade de vidas, cosmovisões, modos de sentir e pensar o mundo, uma única forma de existência e compreensão de mundo.

Tal dispositivo político atua na formação de uma existência colonizadora pobre e precária, que é incapaz de ir ao encontro dos modos de vida dos povos tradicionais, que estão alicerçados em formações coletivas baseadas em alianças e habitação do espaço comum, na afirmação de uma vida comunitária e terrestre, composta por um tecido alinhavado por outros seres e vidas não apenas humanas. O princípio de humanidade ocidentalizada é questionado no viver dos povos tradicionais, já que, nesses territórios, o humano é vivido como parte de um tecido vivo formado por relações mútuas entre humanos e não humanos, assim como entre humanos “encarnados” e outros modos de existência humana. A experiência da natureza é de um cosmos habitado por uma multiplicidade de presenças e intencionalidades, em constante negociação e convívio com os humanos viventes.

Essas lógicas vão ao encontro de Dussel (1994), quando aponta que a América Latina não foi descoberta, mas encoberta – e suas perspectivas de mundo foram desarticuladas e, muitas vezes, destruídas – pela mesmice e precária ficção branco-europeia, que é incapaz de afirmar uma relação de alteridade com os diversos povos que aqui habitavam há séculos e milênios e os que aqui chegaram, na afrodiáspora. Frente a esse encobrimento e epistemicídios, Krenak (1999) afirma que vivemos cotidianamente o eterno retorno do encontro colonial, em que a proposta de projeto de hegemonia branca se sobrepõe às vidas indígenas, quilombolas e povos tradicionais, colocando esses modos de existências como não evoluídos, atrasados, incapazes e primitivos, tendo como um dos preceitos básicos para esse julgamento moralizante a lógica antropocentrada de vida: ser humano é ser capaz de manusear, modificar, controlar e dominar a natureza. No caso do processo de colonização, a natureza se transforma igualmente nos povos que se expressam e vivem a partir dela; o controle da natureza é também o controle do corpo, da vida e das expressões dos povos tradicionais. Para o horizonte ocidental, não há humanidade nos

grupos que vivem perspectivas de não dominação com a natureza. Hoje, colhemos as precariedades e devastações dessa humanidade antropocentrada.

O humano da modernidade tem como um de seus fundamentos o apartamento da experiência humana sobre o mundo e sobre a natureza. Os mesmos fundamentos seguem para a definição de humanidade a que a psicologia recorre, que é a sua separação direta da natureza. A humanidade moderna se funda no mito de cisão com a natureza: sou humano, porque não sou natureza. Esse fundamento está nas bases das lógicas do racionalismo da modernidade, que busca a compreensão das leis que regem a natureza para controlá-la. A natureza se expressa enquanto recurso, forças a serem dominadas, a serem regidas, para que a humanidade possa seguir seu curso de progresso e desenvolvimento. São lógicas que se alinham à forma de organização social do capitalismo e de suas expressões, desde o colonialismo, o extrativismo, o desenvolvimentismo e o neoliberalismo.

A psicologia, ancorada nessa compreensão de mundo, também se torna antropocentrada e orienta suas práticas à invisibilidade, instrumentalização e marginalização das cosmovisões e modos de viver dos povos tradicionais. Há aqui a configuração de um instrumento-base para o avanço do colonialismo: a colonização da subjetividade, que incide diretamente sobre a consciência e a percepção de quem somos e do que forma o mundo. Lembrando a metáfora dos espelhos enterrados, a que alude Fuentes (2001), vivemos sem reconhecer parte fundamental daquilo que somos, modos de ser e conhecer que são submergidos, enterrados e impedidos de se realizar e de serem reconhecidos.

Podemos afirmar que a Colonialidade do Poder, do ser e do saber se desenvolve enquanto um padrão que vai incidir tanto na reprodução social e na formação dos povos latino-americanos como em sua dimensão subjetiva e de intersubjetividade. Embora extremamente heterogênea, em suas formas de territorialização e em seus períodos de penetração no continente, é possível sustentar que a colonização se desenvolveu a partir de um conflito social fundante entre colonizadores e colonizados, e, no interior desse conflito, perspectivas em confronto, engendradas em uma mesma realidade. Razões distintas: uma eurocêntrica, própria do sistema de dominação do capitalismo colonial moderno, e outras heterogêneas, múltiplas, articuladas em torno e em função do lugar da condição de colonizados. Perspectivas e visões de

mundo que expressam a reexistência dos povos colonizados, seus saberes e conhecimentos de(s) coloniais e de(s) colonizadores, suas memórias ancestrais e coletivas de produção de outro mundo – reexistente – para além da colonialidade. Essa cisão e esse tensionamento estrutural entre o mundo dos colonizadores e o dos colonizados produziram uma dupla consciência na formação do continente.

Presente em seu território de maneira heterogênea, esse tensionamento se expressa nos modos de reprodução social, no universo simbólico e imaginário, no mundo do cotidiano e dos costumes, assim como nos valores ético-políticos e espirituais dos povos latino-americanos. A dimensão subjetiva e intersubjetiva da realidade latino-americana, suas identidades produzidas, os modos de ser, de constituir os sentidos do mundo e de si mesmo, os valores e imaginários que se criam e se recriam são expressão dessa consciência cindida e conflituosa na América Latina.

Povos tradicionais do Brasil e a produção na psicologia enquanto ciência e profissão

Quando pensamos na formação dos povos e comunidades tradicionais, é muito importante levar em consideração a relação desses segmentos com o processo de formação dos povos do Brasil, em sua gênese colonial. É nesse contexto econômico, político, cultural e psicossocial que vão se sedimentando aquilo que Ribeiro (1995) chama de *Brasis*, macrorregiões no território nacional brasileiro. Em cada uma dessas regiões, núcleos de organização regional econômica se estabelecem, a partir do desenvolvimento de um mercado que estava diretamente relacionado ao lugar da América Latina, na dinâmica macroeconômica internacional. Processos de migrações e nomadismos, aldeamentos, aquilombamentos, revoltas anticoloniais e populares se somaram ao conjunto de práticas de organização para o trabalho, adaptadas ao processo de acumulação próprios da colonialidade. Entre a adaptação, reexistências e revoltas, num movimento de constante tensionamento entre colonialidade e descolonialidade – dupla consciência – foram se forjando os distintos povos, que, contemporaneamente, passam a ser denominados povos e comunidades tradicionais.

O debate em torno dos povos e comunidades tradicionais no Brasil é relativamente novo. A definição que consta na Política Nacional de Desenvolvimento

Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNSPCT), aprovada pelo Decreto nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007 assim os caracteriza:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, possuidores de formas próprias de organização social, ocupantes e usuários de territórios e recursos naturais como condição à sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (Decreto n. 6.040, 2007, p. 1).

O encontro da psicologia com as comunidades tradicionais não acontece de maneira linear: são criadas tensões, impasses, sentires e pensares que levam a deslocamentos e a compreensões possíveis de uma outra psicologia, produzida pelo território, pelo corpo, pela terra, pelas coletividades, pela natureza, que habite seu fazer com as cosmopolíticas espirituais, animais e vegetais das comunidades tradicionais. O encontro dos povos tradicionais com a psicologia não está desarticulado da reorganização que a psicologia vem vivendo, historicamente, no território brasileiro, por meio do avanço das políticas públicas de saúde, assistência social e o processo de interiorização das universidades, que deslocaram a atuação profissional dos grandes centros para as cidades de pequeno e médio porte (Macedo & Dimenstein, 2011). Tais cidades apresentam sociabilidades heterogêneas e territorializadas, entre o modo de vida tradicional e campesino e as formas de vida urbanas que produzem outros modos de subjetivação e conhecimentos cotidianos, com que a psicologia deve dialogar e produzir suas práticas. Apesar de a narrativa do progresso falaciosamente afirmar o Brasil como sendo um país urbano, que vive um projeto moderno de sociedade, vemos nessas realidades do interior que esse urbano não se localiza no centro do cenário, mas se encontra em concomitante atuação junto aos modos de vida tradicionais.

A interiorização da psicologia e seu encontro com as comunidades tradicionais e seus modos de vida pode tanto abrir caminhos para repensar outras experiências de humanidades não antropocentradas e formas de cuidado coletivas, articuladas com a natureza, o corpo e o território, quanto pode reproduzir, nos territórios, atualizações coloniais que violentam, invisibilizam e objetificam a vida das comunidades, em forma de colonialidades, por meio de

suas instrumentalidades técnicas e intervenções. A chegada da psicologia aos territórios tradicionais percorre esses riscos e impasses de uma ciência que, ao nascer de uma razão instrumental, leva consigo as insígnias da modernidade, que, ao não abandonar seus pressupostos antropocentros, vai atuar como dispositivo colonial de normalização da diversidade de vidas possíveis e de outros modos de conhecer e sentir o mundo. A psicologia, ao adentrar nos interiores do país, deve ser acompanhada de uma reflexão ético-política; para isso, encontra-se frente a uma nova exigência histórica que produz uma tensão nos alicerces de sua ciência e profissão, demandando uma reavaliação às suas práticas e compreensões.

O corpo e o território se apresentam como dimensões que são reativadas à psicologia, ao nos encontrarmos com as comunidades e povos tradicionais. Não há conhecimento sem terra, não há vida sem corpo. A psicologia até pode teatralizar-se de forma rígida, eurocentrada e letárgica, porém, para ir ao encontro das comunidades, ela deve ser capaz de trilhar o olhar sensível à vida e (in)corporar viveres comunitários desses territórios espoliados, colonizados e aprisionados ao controle moderno/colonial. Por meio do olhar integralizado e sensível ao corpo, a psicologia alcança espaços, narrativas e emoções, nesse encontro, dissolve e cria outras perspectivas analíticas e metodológicas que se aliam ao corpo e ao território como modos de invenção de seu fazer junto às comunidades.

Em aliança com as comunidades tradicionais, a psicologia tensiona e intenciona vieses políticos, emocionais e históricos; há a capacidade de estruturação de reivindicações, de veículos criativos e emancipatórios de saberes em uma de(s)colonização de si. Existe também, nessas alianças, a emergência das emoções enquanto ato de sensibilidade ética e estética; assumem-se posturas, afirma-se a vida e se faz do cotidiano um estado de arte em que se permite alusão às gestualidades, às entonações das vozes e emergências das alteridades aterradas e incorporadas no dia a dia da vida comunitária.

Esses elos que aqui propomos vão ao encontro do conceito Corpo-Território, que nos possibilita pensar outro estado analítico e de ações ao esboço cotidiano de comunidades tradicionais, na relação com a psicologia. Esse conceito estruturado em terras latino-americanas e afro-caribenhas é erguido e debruçado por mulheres feministas indígenas, camponesas e

afro-caribenhas. O corpo-território tem como recorte principal o aspecto de gênero, de sorte que o que se põe em jogo é a relação intrínseca entre corpo, território e as experiências vividas que os atravessam. Cruz Hernández (2017) assinala que

la invitación que deja la propuesta cuerpo-territorio es mirar a los cuerpos como territorios vivos e históricos que aluden a una interpretación cosmogónica y política donde en él habitan nuestras heridas, memorias, saberes, deseos, sueños individuales y comunes y a su vez, invita a mirar a los territorios como cuerpos sociales que están integrados a la red de la vida y por tanto, nuestra relación hacia con ellos debe ser concebida como “acontecimiento ético” entendido como una irrupción frente a lo “outro”. (p. 43).

O conceito corpo-território consegue ressoar as práticas cotidianas e revelar as pistas da relação que se apropria das experiências vividas e incorporadas, de maneira que enfatiza a inerência emocional, espiritual e comunitária que o vincula ao território. Nessa rede, vivem-se experimentalmente as formações subjetivas, que projetam gestos, corporificações, saberes e cantos que atingem a dimensão coletiva do corpo (Cruz Hernández, 2017; Lindón, 2012). Cria-se uma ruptura ao instrumentalismo e ao idealismo acadêmico que se afinam ao universalismo abstrato, na quebra do dualismo e da caracterização moderna/colonial do sujeito retratado pela psicologia moderna. Aqui, o sujeito é inerente ao território e o território se fundamenta a partir das relações sujeito-comunidade-natureza.

Cruz Hernández (2015) direciona duas premissas para o uso do corpo-território: a primeira tangencia a ideia de que o corpo é despojado de sensibilidades, desejos, gozos e vísceras e, por isso, ele é colocado no eixo do debate para recuperar sua fertilização vital, na sensibilidade de emancipação dos conhecimentos e das memórias, como a autora ressalta: “Deseamos que el cuerpo hable ‘de sí’ y es en esta apertura donde encontramos la emergencia de la rebeldía para la construcción de ‘otros’ mundos posibles” (Cruz Hernández, 2015, p. 2); a segunda premissa manifesta o princípio da coletividade, fundamento essencial aos feminismos do Sul, que postulam *coletivizar* como verbo em que há a criação conjunta de saberes, afetos, militâncias e lutas cotidianas, que irão atravessar a corporeidade e subjetividade dessas mulheres em seus territórios.

Em nossos trabalhos realizados nas comunidades quilombolas, se destaca o elaborado junto ao Grupo de Dança Dandara, composto por jovens mulheres negras da Comunidade Quilombola Cajá dos Negros, situada na cidade de Batalha, sertão de Alagoas¹. Essa investigação possibilita pensar práticas e analíticas junto às expressões do corpo-território.

A dança, na perspectiva das Dandaras – jovens que constituem o grupo de dança –, está associada ao festejo, às bençãos, à espiritualidade e ao cotidiano; nela, o corpo delimita seu lugar, o gesto carrega a cotidianidade, o som impacta o coletivo e a voz ressoa sobre a memória. Na dança, o corpo é vital e o território é pulsante, tornando-se performance que demarca o corpo-território, a conexão, a integralidade e a sensibilidade com respeito à vida do lugar. Em uma das visitas à comunidade, a coreógrafa Leide Serafim Olodum narra os movimentos ritualísticos, mostrando como a dança retrata a vida e a luta: o corpo se encapsula na organicidade e expressa a cobra, o fogo e a empreitada na roça, vai da natureza ao território, do salto ao giro; o vestido que dança busca involucrar todos ao redor, sob o abalo do seu corpo, se expande e se torna vital. A dança dos corpos cria e conecta vitalidades comunitárias.

Durante os encontros em que discutíamos sobre o impacto da dança na vida coletiva, vem à lembrança o momento em que uma das jovens relata que, ao dançar, ela se sente invadida pelos Orixás e, ao saltar, percebe que lança sua energia ao coletivo, impulsiona e atinge o outro, ao pular e fazer estremecer o chão. Seu corpo exala energia e se conecta à terra e à organicidade da vida, que torna a dança um encontro com o outro e seu território. O corpo é o primeiro território habitado, enquanto o território é o estado coletivo em que se mergulha a vida comunitária.

Os territórios tradicionais convocam a psicologia ao deslocamento; assim, não há como obter aplicabilidade da rigidez psicológica moderna/colonial, pois as comunidades se movimentam pela flexibilidade, o que exige da academia outros modos possíveis de habitar o mundo e tecer subjetividades e corporificações territorializadas. A psicologia que vai ao encontro das comunidades tradicionais deve conhecer outras produções de saberes, buscar traçar novos horizontes metodológicos e analíticos, e, nisso, acessar outros conceitos

que visualizam pensar outros mundos. O conceito (e a expressão corpo-território) passa a ser um desses outros olhares que podem reconstituir a psicologia, pois a desloca de suas racionalidades modernas e a faz emergir em conjunção a forças coletivas, considerando produzir junto às mulheres latino-americanas e afro-caribenhas outra perspectiva epistemológica, ontológica e ética. Aqui, a psicologia se integra, complementa e se referencia ao campo do vivido.

Afinal, o que nos é relegado, quando nos tornamos humanos sem a natureza? Sem um corpo que invoca nossos sentidos? Sem um lugar em que alicerçarmos nossos pés e enraizarmos nossas experiências no mundo e com os outros? Para que a psicologia avance junto às lutas dos povos tradicionais, ela deve ir ao encontro das experiências desses povos, enquanto humanidades não antropocentradas, que têm, na natureza, na terra, no corpo, no território e na coletividade uma aliança de vida terrestre. A vida passa pela tecituras cotidianas entre entes humanos, não humanos, vegetais, animais, espirituais, biomas. A compreensão de saúde, nas comunidades tradicionais, é mais ampla e está para além do cuidado do humano – este é mais um, diante do tecido da vida, que é fiado por tantos outros seres.

O cuidar não é uma ação circunscrita apenas à execução de uma certa prática ao cuidado do sujeito. Ela é uma prática, mas imersa em uma rede de compreensões e sentires que se espalham pelo território, pela vida coletiva e espiritual; nela se encontram cosmovisões que integram agentes diversos presentes na vida comunitária. Uma vida expressa em cosmopolíticas (Fausto, 2020; Stengers, 2018) e em perspectivas (Viveiros de Castro, 1996), que ampliam a capacidade de ação política para outros seres, em cosmopolíticas animais, vegetais, espirituais, ancestrais. O cuidar, nesses territórios, é um ato de reexistência, como diriam Santos (2018) e Fausto (2020), segundo quem, para além de resistir, de colocar o corpo à luta contra as políticas de morte impostas nesses territórios, ela atua como uma das bases de afirmação à continuidade da vida coletiva. Na busca de meios, mesmo em situações de devastação, de a vida seguir caminhos de relação densa com a natureza, o território, o corpo e a vida partilhada em espaços comunais.

¹ Em 2021, acompanhamos o projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”, que objetivava a montagem de um espetáculo de dança, tendo como coreógrafa Leide Serafim Olodum. Projeto aprovado no “Edital Prêmio Eric Valdo”, com recursos oriundos da Lei Aldir Blanc.

Uma psicologia que é orientada por princípios democráticos deve lutar pela garantia dos direitos fundamentais, pelo reconhecimento dos modos de vida, pelos direitos da natureza, pela reexistência das cosmovisões e pela soberania territorial dos povos tradicionais. Com efeito, as formas de existência dos povos tradicionais já produzem um viver contra-hegemônico, que vai de encontro às lógicas desenvolvimentistas e extrativistas. O seu viver cuida da terra, da natureza, da vida em comunidade, possibilitando outros projetos de sociedade, a partir de suas cosmovisões plurais, ecológicas e espirituais. Em um país regido historicamente pela ordem do extrativismo, da concentração de terras, do racismo e do patriarcalismo, lutar pelos direitos dos povos tradicionais é fortalecer outra proposta de mundo.

Não há democracia sem os povos tradicionais, pois democracia sem eles é sinônimo do avanço do extrativismo, da exploração, da degradação da vida terrestre, do progresso e do desenvolvimentismo neoliberal. Os povos tradicionais clamam por outra democracia, em que a natureza possa ser ouvida, na formação de um projeto democrático que dê voz à terra e aos entes terrestres que nela habitam (Latour, 2019), uma democracia que saia do regime da palavra para o regime de vozes não humanas, que enunciam outro mundo possível.

Os meios para o diálogo com a natureza já existem e estão junto às(aos) mestras(es) dos povos tradicionais, logo, podemos dialogar com ela, chamando para a conversa essas(es) anciãs(ões) que falam com a natureza, por meio de uma diversidade de linguagens, desde o cachimbo e a fumaça da jurema, da dança do toré, dos ritos do ouricuri, das peças de reisado, dos benzimentos, dos ritos no terreiro, dos cocos de roda, dos sonhos coletivos e de outras tantas formas de comunicação com as vidas terrestres. Nesse contexto, cabe também destacar a importância dos cultos e denominações que podem ser categorizadas no campo das religiões brasileiras, assim como o catolicismo popular e a cultura popular. Cada uma dessas denominações guarda um sem-número de expressões religiosas, culturais e comunitárias em que se resguarda e se desenvolve, durante séculos, uma série de práticas sociais e técnicas de comunicação e manejo de mundo que podemos indicar como um sistema epistêmico e de compreensão cosmológica, filosófica e psicológica próprias dos povos formadores do Brasil e da América Latina.

Psicologia brasileira: ciência e profissão no encontro com os povos tradicionais

Desde os anos 1970, a psicologia vem trabalhando com os movimentos sociais e as organizações da sociedade civil, na construção de uma ciência e profissão que dialoguem com os princípios democráticos e sirvam às demandas populares do país. No início dos anos 1980, as lutas dos movimentos sociais e da sociedade civil organizada abriram as portas para a redemocratização no país, e para elaboração da Constituição Cidadã de 1988. Nela estão presentes os marcos regulatórios fundamentais que garantem os direitos a todos os cidadãos e aos povos tradicionais, como nos artigos 5º (§ 1º, 2º e 3º), 210, 215, 216, 225, 231, 232 e 68, que trata das Disposições Constitucionais Transitórias para as comunidades quilombolas. Esses artigos são os pilares que irão desdobrar as possibilidades dos avanços das políticas de saúde, de educação, de cultura e de segurança alimentar aos povos tradicionais.

Outro marco regulatório central que assegura os direitos dos povos tradicionais é a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1989, que entra em vigência no país em 2004, pelo Decreto nº 5.051. A Convenção 169 garante a autonomia das comunidades tradicionais no seu autorreconhecimento e em ações, projetos ou políticas que venham a ser implementados em seu território. É por meio delas que a psicologia busca trilhar alianças do seu fazer e pensar como ciência e profissão, junto às demandas dos povos tradicionais.

Cabe afirmar que as leis, decretos e portarias são produzidos em espaços de disputas, e não cessam os conflitos, ao serem promulgadas; ao contrário, os antagonismos e as lutas se fazem presentes nos territórios, para que os marcos regulatórios se efetivem enquanto política pública. É no território que as alianças entre profissionais, gestores, lideranças e moradores(es) das comunidades tradicionais devem acontecer, a fim de que as políticas públicas possam ser efetivadas em face das demandas populares e em diálogo com as necessidades dos povos tradicionais, atuando na mitigação das desigualdades e negligências ainda presentes no cotidiano das comunidades.

É nesse contexto de disputas de poder e por outros projetos de sociedade que as relações entre a psicologia e os povos tradicionais passam a ser gestadas, em vários espaços de inserção da psicologia, como as universidades, os conselhos regionais e federal, bem

como pelas atuações diretas, por meio de instituições não governamentais e movimentos sociais. As mobilizações nos Conselhos de Psicologia se constituíram no debate com os povos tradicionais e tiveram como um de seus marcos a deliberação do 4º Congresso Nacional de Psicologia, de 2001, que requisitou ao Conselho Federal de Psicologia (CFP) pensar práticas e formas de ação com relação aos povos indígenas.

A partir desse marco, as Comissões de Direitos Humanos formadas em cada regional organizaram debates e alianças, culminando, em 2004, no Seminário Nacional Subjetividade e Povos Indígenas. Cabe destacar ainda a criação, pelo Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP), do Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas, que já vinha construindo um diálogo com os indígenas do estado de São Paulo, culminando, em 2010, com a publicação, pelo CRP-SP, do livro *Psicologia e Povos Indígenas*, um dos primeiros materiais a apresentar os desafios e as possibilidades de articulação entre os conhecimentos da psicologia e as cosmovisões indígenas (CRP-SP, 2010).

Nos anos que se seguiram, outras publicações e encontros foram fortalecendo a psicologia, nas relações com os territórios tradicionais e na interlocução com os contextos rurais brasileiros. Em 2013, há duas publicações de relevância nesse debate: 1ª – *Referências Técnicas para Atuação das(os) Psicólogas(os) em Questões Relativas à Terra*, pelo Centro de Referências Técnicas em Psicologia e Políticas Públicas (Crepop), sendo inédita para a categoria profissional e um importante guia para a atuação da psicologia em contextos campestres (CFP, 2019a); 2ª – o livro *Psicologia e Contextos Rurais*, da EDUFRRN (2013). Ambas as publicações foram um marco que orientou as(os) psicólogas(os) que atuavam nos contextos rurais, tanto na prática da pesquisa quanto na formação e na atuação da psicologia. Ainda nesse mesmo ano, ocorreu também o I Congresso Latino-Americano de Psicologia Rural, na cidade de Posadas, Argentina. Esse congresso possibilitou o encontro das(os) pesquisadoras(es) psicólogas(os) que estavam nos territórios campestres e tradicionais, fortalecendo uma rede latino-americana e brasileira de psicologia e contextos rurais.

No ano de 2015, fruto dos debates e trabalhos expostos no I Congresso Latino-Americano de Psicologia Rural e das relações mantidas entre as(os) pesquisadoras(es), é lançada a primeira publicação internacional dos estudos latino-americanos de

psicologia rural e povos tradicionais (Landini, 2015), com o livro *Hacia una psicología rural latinoamericana*. Essa obra articula variados estudos sobre psicologia e ruralidades, em diversos territórios da América Latina e com uma diversidade de pesquisadoras(es). No ano seguinte, 2016, há mais duas obras de referência para a área: o livro *Condições de vida e saúde mental em contextos rurais*, lançado pela EDUFRRN (Dimenstein, Leite, Macedo, & Dantas, 2016); e o livro *Nos interiores da Amazônia: leituras psicossociais* (Calegare & Higuchi, 2016).

Essas duas últimas publicações são relevantes e caracterizam mais um momento de sistematização de estudos, práticas e possibilidades de atuação e pesquisa da psicologia na diversidade de territórios tradicionais e campestres. Os livros apontam que a atuação da psicologia, nesses contextos, acontece no diálogo com uma diversidade de disciplinas e conhecimentos locais. Ainda no ano de 2016, aconteceu o II Congresso Latino-Americano de Psicologia Rural, em Seropédica, Rio de Janeiro, em que foram *debatidos princípios norteadores para se pensar uma psicologia que dialogasse com as ruralidades, em uma abordagem psicossocial nos territórios*.

No ano de 2017, tivemos o XIX Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social (Abrapso), em Uberlândia, MG, com mais uma oportunidade de reencontro para ampliação do debate e das articulações sobre psicologia e povos tradicionais. Desse encontro saiu a proposta de mobilização e organização de uma rede de articulação entre a psicologia e os povos tradicionais, que culminou, no ano de 2018, no I Encontro da Rede de Articulação: Psicologia, povos indígenas, quilombolas, de terreiro, tradicionais e em luta por território (Iera), ocorrido na Escola Nacional Florestan Fernandes, do MST, em Guararema, SP. O encontro aconteceu em uma imersão com debates, práticas, partilha de experiências coletivas, e assembleias, servindo para fortalecer uma rede de articulação que já existia em alguns estados, enquanto em outros criou redes regionais entre psicólogas(os) e comunidades tradicionais.

Em 2019, temos duas obras que marcam a articulação entre a psicologia como ciência e profissão e os povos tradicionais. A primeira delas é a edição especial da *Revista Ciência e Profissão*, tendo como tema “Psicologia, Povos e Comunidades Tradicionais e Diversidade Etnocultural”, que congregou relatos de experiências e de pesquisa sobre a atuação da

psicologia em comunidades tradicionais em diversos contextos do país. A segunda publicação foi a *Cartilha de Referências Técnicas para atuação de psicólogas(os) com povos tradicionais*, tendo o Crepop um papel fundamental nessa organização e articulação entre pesquisadoras(es) e profissionais da área (CFP, 2019b). Apresenta-se como uma publicação inédita, tendo como horizonte a orientação e a promoção de ações que articulem os saberes psi com os conhecimentos dos povos tradicionais, na luta pelos seus direitos fundamentais e o reconhecimento de seus diversos modos de vida.

Ainda em 2019, tivemos o III Congresso Latino-Americano de Psicologia Rural, em Bogotá, Colômbia. Os debates do evento evidenciaram a necessidade de a psicologia reconhecer e se aliar à heterogeneidade de cosmovisões dos povos tradicionais e suas relações com a terra, com a natureza e com as coletividades que os compõem.

Diante de uma psicologia que busca se descolonizar, em maio de 2020, as(os) psicólogas(os) indígenas de várias regiões do país se organizam para dar vida à Articulação Brasileira das(os) Psicólogas(os) Indígenas (Abipsi), com o objetivo de produzir uma psicologia que tenha nelas(es) voz e que esteja enraizada nos modos de vida das diversas etnias presentes em todo o país. Em 2020, as lutas dos povos tradicionais se acirram ainda mais, diante de um cenário político que intensifica a sistemática negação de direitos aos povos tradicionais, que não constitui um acaso ou uma falta de ação, mas se concebe como um projeto contra os modos de vida dos povos indígenas, quilombolas e tradicionais.

Somada a isso, temos a crise pandêmica do coronavírus, que intensifica ainda mais as desigualdades cotidianas e estruturas vividas pelos povos tradicionais no Brasil. Nesse momento, é de suma importância a articulação de certas redes, como a Abipsi, que fortalece as lutas e promove ações com psicólogas(os) indígenas dos próprios povos e seus territórios.

Em 2021, temos duas publicações internacionais de livros que avançam nos debates e propostas de ação da psicologia e povos tradicionais: *Psychology and rural contexts: Psychosocial dialogues from Latin America* (Leite, Dimenstein, Dantas, & Macedo, 2021) e *Por los caminos de las psicologías ancestrales nativoamericanas: Investigaciones y experiencias sobre y desde los pueblos originarios* (Calegare, Prieto, Gil, & León, 2021). Essas publicações trazem, em seu

percurso de escrita e formação, a relação necessária e urgente de a psicologia habitar outros territórios, permitir-se e libertar-se de suas bases ontológicas e epistêmicas modernas e lançar-se a outros mundos já existentes, nos territórios latino-americanos.

Os textos apresentados foram costurados de variadas formas e estilos, alguns nos formatos acadêmicos, outros como narrativas experienciais que caracterizam os modos de conhecer e viver dos povos tradicionais. Esses anos percorridos da psicologia, em aproximações, imersões e alianças com os povos tradicionais, apontam para a necessidade de se conhecer as realidades de cada povo e território, seus modos de viver, relações cotidianas e cosmovisões que habitam seu fazer diário. Compreender a heterogênea tessitura de distintos processos históricos dos povos tradicionais, no Brasil e na América Latina, assim como reconhecer os pontos em comum e aquilo que alinhava a multiplicidade desses povos se torna outra tarefa relevante para avançar em propostas conjuntas para outras psicologias possíveis junto às comunidades tradicionais.

Considerações finais: a busca por uma psicologia de(s)colonial

A psicologia brasileira, como foi apontado durante todo este escrito, se desenvolve vinculada a uma racionalidade eurocêntrica ocidental, base epistêmico-política do capitalismo moderno colonial. Trata-se de um pensamento forjado a partir de uma violência estrutural e de dominação de distintos povos, em que o pretense princípio epistemológico cartesiano é a expressão psicopolítica civilizatória de uma subjetividade colonial e colonizada. Na emergência da modernidade, quatro genocídios e epistemicídios modelaram a estrutura de conhecimento, que irão criar a ficção da neutralidade – e da superioridade – científica, filosófica, e ideológica, que se expressa nos mais variados níveis e âmbitos das sociedades colonizadas. A colonialidade é padrão básico de poder, que se reatualiza e se reoriginaliza ao longo da formação dos territórios e dos povos formadores do Brasil e da América Latina.

É nesse contexto e sob a égide dessa construção de proporções continentais, espreada durante séculos, que surge a psicologia brasileira, que, enquanto ciência e profissão, se desenvolve atrelada hegemonicamente a essa compreensão eurocêntrica – concepção antropocêntrica, racista, evolucionista, dualista – que se impõe, pela violência, aos

povos. É também uma concepção que busca dominar e controlar a natureza e toda a diversidade de vidas e corpos, em uma lógica extrativista e predatória, uma monocultura do pensamento, conforme enfatiza a indiana Vandana Shiva (2003).

Porém, como foi sendo assinalado durante todo o texto, os diferentes povos que formam os territórios do Brasil e da América Latina, em sua imensa heterogeneidade, vieram se constituindo na resistência e reexistência ao crivo da colonialidade. E vieram constituindo formas alternativas de conhecimento e sabedorias, outras epistemologias, razões e sensibilidades. Vindas de distintas memórias coletivas e ancestrais, os povos vêm produzindo suas perspectivas e tecendo uma vida social múltipla, que não se deixa encerrar em um lugar subordinado próprio ao pensamento e às práticas coloniais.

Nesse sentido, se a colonialidade produz uma ideia universal e evolucionista, em que as distintas lógicas e modos de vida estão hierarquizados em classificações próprias à modernidade colonial, outras possibilidades de explicação e manejo técnico igualmente se desenvolveram, como formas de enfrentamento e continuidade da vida coletiva. Junto ao mundo colonial, existe um mundo de(s)colonial formado por distintas lógicas contínuas e descontínuas, heterogêneas e diversas entre si, mas que se orientam a partir de um sentido histórico comum, a reexistência à colonialidade. Constituem concepções diversas e heterogêneas, vindas de outras paisagens humanas e tecidas tanto no cotidiano da vida miúda como nas leituras mais ampliadas das ancestralidades carregadas no corpo-território desses povos.

Os caminhos cruzados entre a psicologia e os territórios tradicionais, em suas distintas maneiras de organização, reexistência e legitimação de outros modos de ser e de viver, permitem avizinhamentos e possibilitam à psicologia habitar outros mundos e humanidades, colocando desafios ao seu fazer, ainda enraizado na proposta hegemônica de uma ciência pautada no império da razão. Nas comunidades tradicionais, é do ato da experiência de viver com os outros e de habitar um território vivo e conectado entre os entes que dele fazem parte que brotam a vida comum e os conhecimentos dela derivados. É uma vida fiada em laços de confiança com os animais, os vegetais, os espirituais e as amizades políticas. Aqui, o sentido de comunidade se espraia para além das relações e das políticas estabelecidas entre os humanos, para incluir

as diversas políticas e ações implicadas com outros seres e entes que habitam a vida coletiva.

Para que a psicologia possa seguir como um conhecimento aliado aos povos tradicionais, ela deve afirmar as tensões existentes em suas bases filosóficas modernas e sua história como ciência ocidental, em um movimento de de(s)colonialidade que abre outras possibilidades do existir, do sentir e do perceber, concepções que nos falam de uma outra humanidade e de outras possibilidades de convívio. Diante do *ego conquiror e extemino*, há o bato tambor e danço, logo existo; empunho meu maracá, logo existo; incorporo meus deuses e deusas, logo existo; lanço a fumaça do cachimbo e encontro os encantados (Simas, Rufino, & Haddock-Lobo, 2020). Outras ontologias, filosofias e humanidades, constituindo um sentido histórico de(s)colonial e de(s)colonizador para realidade social enquanto experiência individual e coletiva.

É no engendramento dessas complexas relações que se estruturam os processos históricos de formação dos territórios brasileiros – distintos Brasis – e da América Latina que podemos identificar um importante desafio para a psicologia. Nesse processo de encontro, de desenterrar espelhos e de construções coletivas, a psicologia brasileira, em conexão com os povos tradicionais, é tensionada e convidada a se modificar.

É fundamental ressaltar que não se trata de uma modificação que opere mero ajuste ou adaptação a um novo campo de trabalho, em um movimento de expansão contínuo e de apaziguamento. Ao se deparar com a realidade de conhecimentos, desafios históricos e perspectivas dos povos tradicionais, é possível afirmar que a psicologia se vê diante da necessidade de redefinir seus marcos epistêmicos e políticos. Daquilo que se descortina diante dos olhos – e no tocar das mãos – a partir do encontro com os povos tradicionais, a psicologia brasileira se encontra diante de um dilema, em uma verdadeira “sinuca de bico” como nos aponta o conhecido dizer popular.

Se a razão ocidental, antropocêntrica e cientificista tem sido intensamente problematizada, em sua pretensão de universalidade, é possível afirmar e defender que o mesmo processo esteja em curso na psicologia. Em face de um processo hegemônico de desenvolvimento de uma psicologia colonial, há um importante espaço a ser constituído: a de(s)colonização da psicologia e o desenvolvimento de outra(s) psicologia(s): psicologia desde *abajo*, para lembrar o conhecido dizer zapatista, psicologia plural guiada

pelo sentido histórico comum do bem viver dos povos, em suas próprias concepções do que é a vida, o corpo, o território, seus ciclos, suas interrupções: o que vive e habita em meio a isso. Uma psicologia popular e dos povos, que, em aliança e pertença aos condenados da terra, possa penetrar na complexa malha de significações da realidade e de suas construções psicopolíticas, culturais e espirituais, e se transformar – *mutatis mutandis* –, enquanto ciência e profissão. Que possa

se tecer coletivamente, indisciplinarmente, com base em outros princípios éticos, universos simbólico-imaginários, perspectivas e conhecimentos ancestrais. Uma psicologia que se some na produção de uma memória crítica e heterogênea, participando diretamente na produção de projetos de futuro que estejam ancorados em memórias e práticas de(s)coloniais de reinvenção e refazimento de mundos, para além da dominação colonial.

Referências

- Calegare, M. G. A., & Higuchi, M. I. G. (Orgs.). (2016). *Nos interiores da Amazônia: Leituras psicossociais*. CRV.
- Calegare, M. G. A., Prieto, R. S., Gil, P. A. P., & León, L. E. (2021). *Por los caminos de las psicologías ancestrales nativoamericanas*. Cultural.
- Conselho Federal de Psicologia. (2019a). *Referências técnicas para atuação de psicólogas (os) em questões relativas à terra*. CFP.
- Conselho Federal de Psicologia. (2019b). *Referências técnicas para atuação de psicólogos(os) com povos tradicionais*. CFP.
- Conselho Regional de Psicologia São Paulo. (2010). *Psicologia e povos indígenas*. CRP-SP.
- Cruz Hernández, D. T. (2015, outubro). *Todos los días mi cuerpo es un territorio que libra batallas: Dialogando con el concepto cuerpo-territorio*. Artigo apresentado no I Congreso Internacional de Comunalidad, Puebla, México.
- Cruz Hernández, D. T. (2017). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar*, 12(1), 35-46. <https://doi.org/10.20939/solar.2016.12.0103>
- Cusicanqui, S. R. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Decreto n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. (8 fev. 2007). Institui a política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais. *Diário Oficial da União*. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm
- Dimenstein, M., Leite, J. F., Macedo, J. P., & Dantas, C. (2016). *Condições de vida e saúde mental em contextos rurais*. Intermeios.
- Dussel, E. (1994). *1492 el encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. UMSA.
- Fanon, F. (1968). *Condenados da terra*. Civilização Brasileira.
- Fausto, J. (2020). *A cosmopolítica dos animais*. n-1.
- Fuentes, C. (2001). *O espelho enterrado: Reflexões sobre a Espanha e o novo mundo*. Rocco.
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, (19), 31-58.
- Krenak, A. (1999). O eterno retorno do encontro. In A. Novaes (Ed.), *A outra margem do ocidente* (pp. 23-32). Companhia das Letras.
- Landini, F. (2015). *Hacia una psicología rural latinoamericana*. Clacso.
- Latour, B. (2019). *Políticas da natureza: Como associar as ciências à democracia*. Unesp.
- Leite, J. F., Dimenstein, M., Dantas, C., & Macedo, J. P. (2021). *Psychology and rural contexts: Psychosocial dialogues from Latin America*. Springer.
- Lindón, A. (2012). Corporalidades, emociones y espacialidades: Hacia un renovado betweenness. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 11(33), 698-723.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.

- Macedo, J. P., & Dimenstein, M. (2011). Expansão e interiorização da psicologia: Reorganização dos saberes e poderes na atualidade. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 31(2), 296-313. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932011000200008>
- Minayo, M. C. S., & Souza, E. R. (1998). Violência e saúde como um campo de interdisciplinar e de ação coletiva. *História, Ciências, Saúde*, 4(3), 513-531. <https://doi.org/10.1590/S0104-59701997000300006>
- Quijano, A. (1991). La modernidad, el capital y América Latina nacieron en el mismo día. Entrevista de Nora Velarde. *ILLA, Revista del Centro de Educación y Cultura*, (10), 42-57.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas* (pp. 117-142). Clacso.
- Ribeiro, D. (1995). O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil. Companhia da Letras.
- Santos, A. B. (2018). Somos da terra. *Piseagrama*, (12), 44-51. <https://piseagrama.org/somos-da-terra/>
- Shiva, V. (2003). *Monoculturas da mente: Perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. Gaia.
- Simas, L. A., Rufino, L., & Haddock-Lobo, R. (2020). *Arruaças: Uma filosofia popular brasileira*. Bazar do Tempo.
- Stengers, I. (2018). A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (69), 442-464. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2), 115-144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>

Saulo Luders Fernandes

Professor Doutor da Universidade Federal de Alagoas (Ufal), Maceió – AL. Brasil.

E-mail: saupsico@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-2335-0030>

Bruno Simões Gonçalves

Pesquisador com pós-doutorado da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo – SP. Brasil.

E-mail: brunosim7@yahoo.com.br

 <https://orcid.org/0000-0001-5933-5663>

Liliane Santos Pereira Silva

Pesquisadora Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas (Ufal), Maceió – AL. Brasil.

E-mail: lilianesilva.psico@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0730-4213>

Endereço para envio de correspondência:

Secretaria do Instituto de Psicologia. Av. Lourival Melo Mota, S/N, Tabuleiro do Martins. CEP: 57072-970.

Maceió – AL, Brasil.

Recebido 10/05/2022

Aceito 10/05/2022

Received 05/10/2022

Approved 05/10/2022

Recibido 10/05/2022

Aceptado 10/05/2022

Como citar: Fernandes, S. L., Gonçalves, B. S., & Silva, L. S. P. (2022). Psicologia, povos tradicionais e perspectivas de(s)coloniais: Caminho para outra psicologia. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 42 (n.spe), 1-14. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003263863>

How to cite: Fernandes, S. L., Gonçalves, B. S., & Silva, L. S. P. (2022). Psychology, traditional peoples and decolonial perspectives: Path to another psychology. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 42 (n.spe), 1-14. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003263863>

Cómo citar: Fernandes, S. L., Gonçalves, B. S., & Silva, L. S. P. (2022). Psicología, pueblos tradicionales y perspectivas de(s)coloniais: Camino hacia otra psicología. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 42 (n.spe), 1-14. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003263863>