

O estado da arte da psicologia brasileira: Relações de ancestralidade e decolonialidade

*The state of the art of Brazilian psychology: Relations of
ancestry and decoloniality*

*El estado del arte de la psicología brasileña: Relaciones de
ancestralidad y decolonialidad*

*Luciano Alvim Fiscina**

*Arley Andriolo***

*Alessandro Malpasso****

Resumo

Desde o questionamento da conjuntura modernidade/colonialidade no campo das humanidades, ciências humanas e ciências sociais, a hipótese central do artigo sugere que as relações entre ancestralidade e decolonialidade no cenário contemporâneo da psicologia brasileira oportunizam uma avaliação do estado do campo. Três discussões norteiam este estudo: (i) o potencial decolonial no campo da psicologia social; (ii) a questão do primitivismo em tradições estéticas; (iii) as contribuições da psicologia analítica para os estudos de ancestralidade. Como resultado, realizamos um estudo de fronteira sobre as implicações do campo-tema da ancestralidade e da questão latino-americana para o estado da arte da psicologia brasileira.

Palavras-chave: Ancestralidade; Estudos Decoloniais; Psicologia da Arte; Psicologia Analítica; Psicologia Social.

* Universidade de São Paulo, SP, Brasil. <https://orcid.org/0000-0001-8927-9404>. E-mail: lucianofiscina@yahoo.com.br

** Universidade de São Paulo, SP, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-8662-1646>. E-mail: arley@usp.br

*** Universidade Federal da Bahia, BA, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-8246-8226>. E-mail: alessandro.malpasso@ua.pt

Agência de fomento: CAPES

Abstract

From the questioning of the modernity/coloniality situation in the field of humanities, human sciences and social sciences, the central hypothesis of this article suggests that the relationships between ancestry and decoloniality in the contemporary scenario of Brazilian Psychology provide an opportunity for an assessment of the state of the field. Three discussions guide this study: (i) the decolonial potential in the field of social psychology; (ii) the issue of primitivism in aesthetic traditions; (iii) contributions of analytical psychology to ancestry studies. As a result, we carried out a frontier study on the implications of the thematic-field of ancestry and the Latin American issue for the state of the art of Brazilian Psychology.

Keywords: Ancestry; Decolonial Studies; Art Psychology; Analytical Psychology; Social Psychology.

Resumen

Desde el cuestionamiento de la coyuntura modernidad/colonialidad en el campo de las humanidades, las ciencias humanas y ciencias sociales, la hipótesis central de este artículo sugiere que las relaciones entre ancestralidad y descolonialidad en el escenario contemporáneo de la Psicología brasileña brindan una oportunidad para una evaluación del estado en el campo. Tres discusiones guían este estudio: (i) el potencial descolonial en el campo de la psicología social; (ii) la cuestión del primitivismo en las tradiciones estéticas; (iii) contribuciones de la psicología analítica a los estudios de ancestralidad. Como resultado, realizamos un estudio de frontera sobre las implicaciones del campo-tema de la ancestralidad y la cuestión latinoamericana para el estado del arte de la Psicología brasileña.

Palabras clave: Ancestralidad; Estudios Decoloniales; Psicología del Arte; Psicología Analítica; Psicología Social.

INTRODUÇÃO

Em 16 de novembro de 1989, o psicólogo social Ignácio Martín-Baró foi assassinado pelo exército salvadoreño nos jardins da Universidade Centroamericana (UCA). “Ao som da música de Julio Lacarra, “El río está Llamando” (1973), interpretada por Quinteto Tiempo, o povo por quem Martín-Baró e companheiros lutaram, deram a vida, carregaram seus corpos para o cemitério após aquele assassinato covarde” (Silva, 2014, p. 11). Na canção, o rio clama a morte, mas também a luta pela resistência. Como a música diz: “Por que me perguntas companheira, onde fui com meu sangue,

si lo sabes? Es que el rio llamaba, uma sola esperanza. Nos decía adelante..., Adelante! ”¹. Este tem sido o desafio das epistemologias do Sul, e, como diz a canção, é o rio quem chama, e chama pela pluralidade por e novas perspectivas de futuro. Ou seja, forças históricas silenciadas insurgem da periferia e “(...) sem perspectiva de retorno ao passado” (Mignolo, 2008, p. 239). Então, temos o desafio de responder a questão latino-americana (Osorio, 2015), que se impõe com desdobramentos epistêmicos e ontológicos para a psicologia social, por exemplo.

Vejamos a tradição do conceito de exclusão social correspondente à tradição sociológica francesa, abraçada pelo Brasil no final da década de 1960, especialmente, no campo de estudos da psicologia social voltada para movimentos sociais. Nesse contexto, o conceito de exclusão social, na esteira do conceito de desigualdade social, não aparece, historicamente, sob os marcadores das colonialidades. Com efeito, no quadro de industrialização dependente e de pobreza urbana, os estudos em psicologia social no Brasil, no contexto dos anos 1960, passam a enfatizar os efeitos do mundo do trabalho e suas relações econômicas nos fenômenos da exclusão e da estratificação social, com dimensões sociais, espaciais, geográficas, urbanas e periurbanas. Assim, o fenômeno da exclusão social passa a indicar a necessidade de uma psicologia social comunitária, em consonância com o fato epistêmico de que a comunidade vai assumir um potencial descolonial para o campo da psicologia (Castro & Mayorga, 2019; Watkins, Ciofalo & James, 2018). Foi, então, com a psicologia comunitária que as mobilizações descoloniais produziram efeitos tangíveis (Barbosa et al, 2022). Boaventura Sousa Santos (2002) faz o diagnóstico da fratura epistemológica da modernidade, e dois princípios fundamentais parecem ter resistido aos regimes de colonialidades, o princípio da participação e o princípio da solidariedade, só que no contexto das comunidades, que enfrentam ao seu modo os efeitos da especialização jurídica de punição sobre as relações humanas e o mundo moderno (Santos, 2002; Watkins, Ciofalo & James, 2018).

1 “Por que me perguntas companheira, onde fui com meu sangue, se você sabe? É que o rio estava chamando, uma única esperança. Nos disse, vá adiante, adiante!”. Tradução dos autores.

Nesse sentido, os movimentos sociais, a educação popular e as políticas públicas atravessam a psicologia brasileira em espaços comunitários, doméstico (movimento feminista), de produção (movimento operário), de cidadania (movimento de direitos humanos), da saúde mental (com foco na prevenção primária e redução de danos) e no espaço da natureza (movimento ambientalista) (Pereira, 2008). Nota-se o papel das políticas públicas no campo das epistemologias do Sul para a psicologia brasileira, com implicações para uma etno-filosofia do particular, assim como para uma etnociência de orientação muito mais política do que epistêmica (Masolo, 2009). Nesse sentido, a historiografia decolonial, no campo da psicologia brasileira, avança com novos “(...) deslocamentos que as narrativas decoloniais proporcionam às comunidades narrativas, legitimadas historicamente como lugar de produção de transformação social” (Castro & Mayorga, 2019, p. 1). Com efeito, as relações entre políticas públicas e a atuação profissional da psicologia tornam visíveis as implicações entre subjetividades e participação social. É inegável que os movimentos sociais são formados por identidades políticas, cujas lutas por direitos colocam em questionamento o tempo histórico e as estruturas de longa duração, assim como reivindicam as ancestralidades no domínio da memória social, com efeitos de descolonização do conhecimento em programas acadêmicos que passam a dialogar com a virada epistêmica, e sua agenda para a manutenção de um Estado democrático. “Precisamos de uma psicologia que compreende o traço de colonialidade que afeta os povos latino-americanos e propõe romper com o racismo epistêmico que suprime os direitos de existência de outras pessoas e o conhecimento que carregam consigo” (Dimenstein et al, 2022, p. 17). “Talvez, arriscamos dizer que pode ser a base para uma psicologia para além da colonial (Lucena Filho & Silva, 2018, p. 115).

Nesse sentido, perspectivas já conhecidas indicam o fracasso do conceito de exclusão social, uma vez que não abrange a dimensão psicológica do sofrimento humano. De acordo com os estudos de Bader Sawaia (1999), sabe-se que o simples uso desse conceito não descreve a experiência de sofrimento psicológico que acompanha processos históricos de opressão. Sawaia (1999) colabora para uma psicologia social visível na esfera das políticas públicas com ênfase na questão humana, colocada,

então, em primeiro plano. Nesse contexto, a psicologia social brasileira vai se diferenciar da tradição sociológica francesa, que vinha trabalhando o conceito de exclusão social com ênfase no sujeito coletivo, como sugerem os estudos de Paugam (2001) e Castel (1998), na esteira do sociólogo francês Alain Touraine e seus estudos sobre os “novos sujeitos da história”. São também articuladas à noção pós-estruturalista de inspiração foucaultiana, a conquista do direito de falar, as vozes coletivas e a retórica política da autodeterminação, autonomia e independência dos sujeitos da história. No entanto, Touraine (2005) enfatiza uma epistemologia dos movimentos sociais, que não é a perspectiva original de Sawaia (1999), com foco no sofrimento psicológico gerado em situações de exclusão social. Sawaia (2019) fala de um sofrimento ético-político de natureza estrutural, porque deriva da ruptura com os vínculos de pertencimento no campo dos direitos de cidadania (Castel, 1998; Demo, 2002; Paugam, 2001). Contudo, a partir de novos instrumentos conceituais, como *colonialidade do ser* (Mignolo, 2008), *colonialidade do poder* (Quijano, 1992), a exterioridade e a transmodernidade (Dussel, 2016), o trânsito epistemológico da psicologia brasileira ganha profundidade com os estudos decoloniais, as teorias da dependência e a filosofia da libertação. Nesse sentido, a contribuição fundamental deste artigo reside em buscar, nas relações de ancestralidade e decolonialidade, novos fundamentos de ontologias e epistemologias num quadro em que o questionamento do tempo histórico deve nos conduzir à superação de domínios sobre a condição humana.

Para isso, vamos partir de estudos de práticas curatoriais do mundo artístico, buscando reconstituir o modo como a noção de primitivismo em história da arte demarca espaços coloniais sobre a experiência estética da alteridade e da ancestralidade. Em seguida, procuramos, nos estudos de psicologia analítica, fundamentos que posicionam o papel organizador da memória ancestral na vida social de grupos e comunidades. Por fim, a última seção busca uma avaliação do estado da arte da psicologia brasileira diante de um dos seus principais desafios: as antinomias históricas de longa duração e as demandas conturbadas do tempo presente. Esperamos, assim, que este artigo venha a contribuir com estudos de fronteira em psicologia no campo-tema das ancestralidades.

A QUESTÃO DO PRIMITIVISMO EM TRADIÇÕES ESTÉTICAS

A introdução ao tema que desenvolvemos neste artigo está permeada por referências epistemológicas das ciências humanas, ao mesmo tempo em que demarcam espaços conceituais em transformação. A aproximação do campo decolonial com a questão da ancestralidade é, particularmente, sugestiva do imbricado problema conceitual emergente na contemporaneidade. Nosso intuito não será o de explorar a diversidade de proposições resultantes dessa aproximação, outrossim, sem perder de vista a história dos saberes do Sul, trabalharemos com uma abordagem transmoderna em psicologia, a partir da qual memória e ancestralidade se caracterizam na duração temporal das tradições situadas no cotidiano, na dimensão sensível, a qual designaremos “estética”, que se prolongam igualmente em espaços públicos e instituições culturais, em práticas propriamente artísticas.

Os artefatos ou processos da vida cotidiana também poderiam ser descritos em termos de “arte” ou “patrimônio”, uma vez que, em ambos, possibilitam percorrer a dimensão sensível das práticas sociais, tal como sugerira o filósofo Arnold Berleant em sua formulação de “estética social”. Para ele, a experiência estética não está restrita ao campo artístico, ao mesmo tempo em que não está limitada a uma atitude individual desinteressada, tratando-se de uma estética da situação social (Berleant, 1997). A situação social é temporal, cruzada por horizontes históricos que participam das temporalidades dos sujeitos e, como diria Hans Georg Gadamer (1999), abre a experiência para um encontro, notadamente o encontro com o outro, no prolongar da tradição. Em linhas gerais, a “hermenêutica da tradição” visa àquilo que nos envolve intimamente, à preservação de significados, instituições e práticas por meio da transmissão, um envolvimento no mundo de significados (Schuback, 2011), na medida em que nos coloca continuamente em contato com o outro, de outro tempo e também de outro lugar.

Além da vida cotidiana, as instituições culturais e suas práticas curatoriais têm oferecido abundante material como suporte para os debates acerca das artes, da ancestralidade, das colonizações e das descolonizações dos saberes, impelindo à reflexão sobre os valores das experiências estéticas nos diferentes contextos sociais, práticas culturais, instrumentos

de preservação de patrimônios culturais, entre outras instâncias. Como veremos adiante, a noção de natureza se inscreve de modo central nos discursos e nas imagens emergentes nesse campo, a tematizar a experiência e distinguir de modo incisivo as epistemologias do Norte e do Sul, sobretudo, das “comunidades ancestrais” dispersas em países e ex-colônias, as quais foram grandemente associadas ao outro da cultura europeia. Por exemplo, a exposição *Les magiciens de la Terre* (“Os mágicos da Terra”, Centro Georges Pompidou, Paris, outubro de 1989), expôs obras de arte de diferentes partes do mundo, buscando contemplar a heterogeneidade e a diversidade de tradições estéticas. Nas palavras de Michael Archer (2001):

(...) devido à sua suposição de que a arte era um fenômeno ocidental que propiciava o exótico e o primitivo em outras partes do mundo. O argumento da mostra do MOMA apoiou a noção de que o primitivismo era o diferente a ser encontrado, exclusivamente, fora da cultura ocidental. Era como se o debate sobre o racismo, o feminismo e a política dos anos 70 nunca tivesse acontecido, e como se a maturação dessas discussões e seu prolongamento para outras áreas da marginalização social (p. 216).

A Mostra respondia às críticas surgidas da exposição “Primitivismo na arte do século XX”, organizada por William Rubin no Museu de Arte Moderna de Nova York em 1984. Nesta, por sua vez, a concepção de primitivismo estava associada aos movimentos artísticos dos anos de 1920 e 1930, sobretudo, com a publicação de *Primitivism in Modern Art*, de Robert Goldwater (1938). Esse debate é longo e complexo, configurando uma tradição estética cujo marco temporal chegaria à exposição no Museum of Modern Art, de 1984. Embora os significados do termo primitivismo se ampliem consideravelmente ao longo dessa trajetória, referindo obras flamengas e italianas dos séculos XIV e XV, ou artefatos pré-colombianos, o eixo conceitual recaía sobre as regiões colonizadas pelos países europeus em meados do século XIX e estabelecem uma série de tensões na produção cultural das ex-colônias europeias. O entrelaçamento desses debates possibilita compreender o primitivismo artístico tanto no contexto da história da arte quanto no contexto da psicologia da arte (Andriolo, 2004).

Nos próximos parágrafos, buscamos retomar brevemente o debate acerca do primitivismo, apenas para situar o problema da ancestralidade na

arte contemporânea e expor as relações com a noção de natureza. De acordo com Archer (2001), a Mostra “Os mágicos da Terra” tentava “apresentar o diferente como material de troca ideológica mais justa entre as culturas” (Archer, 2001, p. 217). A partir dessa releitura crítica da noção de “primitivo”, tal designação não seria suprimida da memória coletiva, haja vista sua presença incontestável como vestígio em nosso horizonte cultural, mas assumiria um novo lugar, entre suas contradições e suas ambiguidades.

A tradição estética do primitivismo associara produções culturais muito distintas, desde os ídolos africanos à *art brut* e *outsider art*, passando por uma série de criadores populares, atingindo práticas culturais ancestrais recuperadas na arte contemporânea, a exemplo do xamanismo nas décadas de 1950 e 1960. Entre outras, as obras *all-over* de Jackson Pollock se inscrevem nesse contexto, quando o pintor afirmava: “Eu não pinto a natureza, eu sou a natureza” (Plaza, 2000, p. 27). Ao examinar a tradição do primitivismo artístico, Colin Rhodes (1997, p. 188) estabelece uma ligação com o conceito de inconsciente, particularmente, na leitura de Carl Jung, fortalecendo a percepção de artistas estadunidenses - como Pousset-Dart - da importância dos mitos indígenas na arte, através do “espírito coletivo”. As referências indígenas podem igualmente ser encontradas em Barnett Newman, Rothko e Stamos. A imagem do artista como um xamã aparece também nas esculturas de Nancy Graves, utilizando materiais como ossos e peles de animais na construção de objetos míticos, a exemplo de seu *Cave painting, Southwestern Arizona (to dr. Wolfgang Becker)* (1970-1971). Na mesma linha, Joseph Beuys realizou sua *House of Shaman*, em 1959, para, na década seguinte, tornar-se o intermediário da canalização de “processos metafísicos e energias espirituais” para “Actions”, a exemplo de *Como explicar os quadros a uma lebre morta?* (1965) e *Eurasia* (1966). Diferentemente do interesse de artistas pelo simbolismo da magia e do xamanismo dos ameríndios, Beuys voltou-se para o passado pagão da Europa, fazendo performances como aquela de 1965, quando cobriu a cabeça de mel e folhas de ouro elaborando uma espécie de cura cultural (Rhodes, 1997).

Ainda que surgido de maneira contraditória, o “primitivismo” constituiu-se, em parte, da identidade brasileira, embora a ser pensado em suas

ambiguidades, notável desde o movimento antropofágico, que não descarta o olhar de fora assim como impõe um olhar de dentro. Na síntese histórica da arte na América Latina, dirigida por Dawn Ades (1997), lemos:

Não é por acaso, nem também reflexo de um extremado gosto internacional, que algumas das mais importantes imagens e estruturas da América Latina estejam na interseção do meio ambiente com a arte popular. Essas interseções acontecem em pontos cruciais da linha que define a identidade cultural.” (Ades, 1997, p. 296).

Ades (1997) exemplifica, por intermédio de Oswaldo Viteri, artista que, com base na antropologia, realizou sua obra *Olho de luz* (1987, colagem sobre madeira, 1,60 x 1,60 m; col. do artista Quito) com bonecas de pano coloridas produzidas por comunidades equatorianas, dispostas lado a lado como num tecido, lançando um círculo de luz no centro da composição. Daí a importância de retermos, nessa história, a tese do escritor cubano Gerardo Mosquera em sua crítica à noção de primitivismo de “afinidade”, apresentada naquela exposição do Museu de Arte Moderna de Nova York, em 1984, bem como distinto do interesse dos artistas de vanguarda pela “arte primitiva”. Estes não servem de modelo ao artista latino-americano, porque aquilo que se considerou “primitivo” vem de dentro, e não de fora – é o *tertium quid* entre o Ocidente e o não-Ocidente” (Ades, 1997, p. 300). Mosquera contava o exemplo do professor que ensinava materialismo dialético na universidade sem deixar de ser um santeiro a realizar sua magia. Tais considerações, as quais não deixam de nos chegar pelas lentes de uma professora da Universidade de Essex, estarão sempre aí, a nos instigar sobre das epistemologias do Sul e da dimensão estética inerente às práticas culturais latino-americanas. Ades questiona, por exemplo, que muitos dos artistas envolvidos nesse debate não são “autênticos primitivos”, porque versados em história e antropologia, e, enfim, dotados de um olhar cultivado exterior.

Se a Mostra “Os Mágicos da Terra” tornou-se um marco nesse debate, mais recentemente a problemática prolonga-se e atinge tanto as teorias estéticas quanto as concepções patrimoniais. Ao rever a problemática da “mundialização do local” nos processos de patrimonialização, Néstor

Canclini (2016) deparou-se com a tradição estética do “primitivismo”. Não obstante as práticas patrimoniais unificarem ideais de uma nação, as desigualdades sociais emergem nas formas de apropriação e transmissão do capital cultural, por intermédio das quais os grupos hegemônicos hierarquizam objetos específicos.

Na Mostra do Centro Georges Pompidou, houve uma tentativa de afirmação de valores estéticos de sociedades periféricas, a serem consagrados mundialmente, porém, revelando as dificuldades inerentes à participação de tais sociedades na luta simbólica de transformação de seus bens em patrimônios mundializados (Canclini, 2016, p. 73). O Museu do Quai Branly foi a instituição escolhida por Canclini para desenvolver a questão enunciada acerca da exibição e da valorização das culturas não europeias, periféricas, a partir do reposicionamento global de um país central como a França. Essa instituição originou-se das coleções do Museu Nacional de Artes da África e Oceania e do Departamento de Antropologia do Museu do Homem. Conforme Canclini (2016), o termo “artes primitivas” foi rejeitado como denominação da instituição, primeiro em favor de “artes primeiras”, ao final também deixado de lado em prol de uma referência ao local de estabelecimento do museu – “para se fazer justiça às culturas não europeias”, nas palavras do então presidente Jacques Chirac. Canclini considera situar-se na nomeação do museu a questão da própria nomeação do outro pela cultura europeia, a qual incide diretamente sobre o problema da patrimonialização das culturas locais: “Como construir uma visão de validade universal que inter-relacione culturas diversas, permita compará-las e encontre um denominador comum sem desconhecer sua singularidade?” (Canclini, 2016, p. 104).

AS CONTRIBUIÇÕES DA PSICOLOGIA ANALÍTICA PARA OS ESTUDOS DE ANCESTRALIDADE

Vamos considerar o diálogo intercultural de ancestralidade com base nos trabalhos de Jung (1995; 2000), que ao relacioná-lo aos encontros sincrônicos, evidencia que estes vão além da razão categórica. Referimo-nos a uma dimensão que supera as fronteiras da consciência, consistindo

numa experiência de todos os humanos. O termo coletivo se aprofunda na psique suprapessoal do indivíduo mediante suas experiências e sua relação com os outros. Portanto, entendemos a noção de “coletivo” como espaço compartilhado, constituído por arquétipos (padrões de comportamento), que exigem considerar a ancestralidade.

É possível compreender que o humano é dotado de estrutura simbólica e que certos símbolos aparecem na vida das pessoas em momentos e contextos específicos. Segundo Jung (2000), tratam-se de manifestações inconscientes (irracionais), gerando sonhos, fantasias, visões e emoções, em função de uma transformação, que se pode explicar como uma forma complexa de organização (superior ao inconsciente individual), que possibilita encontros impactantes que motivam a vida humano para importantes mudanças. Os encontros sincrónicos incluem várias características, como imprevisibilidade, efeito emotivo e potencial transformador. Na contemporaneidade, é possível admirar, nas expressões do corpo humano, um simbolismo gestual procedente dessas sincronicidades do inconsciente coletivo, que Jung (1995) descreve do seguinte modo:

São os fatores decisivos da psique inconsciente, os *arquétipos*, os que constituem a estrutura do inconsciente coletivo. Este último, porém, representa uma “psique” idêntica em todos os indivíduos, e não pode ser percebida nem observada diretamente, ao contrário dos fenômenos psíquicos perceptíveis; por esta razão eu a chamei de *psicóide (psychoïd)*. Os arquétipos são fatores formais responsáveis pela organização dos processos psíquicos inconscientes: são os *patterns of behaviour* (padrões de comportamento). Ao mesmo tempo, os arquétipos têm uma “carga específica”: desenvolvem efeitos numinosos que se expressam como *afetos*. O afeto produz um *abaissement de niveau mental* (baixa de nível mental) parcial, porque, justamente na mesma medida em que eleva um determinado conteúdo a um grau supranormal de luminosidade, retira também tal quantidade de energia de outros conteúdos possíveis da consciência, a ponto que estes se tornam obscuros e inconscientes. (Jung, 1995, p. 14-15)

Em referência aos fenômenos de sincronicidade, Jung (1995) informa que se tratam de experiências no tempo sincrónico, que permanecem acessíveis na história dos símbolos, e conduzem e significam a interioridade da experiência humana. Jung (1995) relata que tais fenômenos se referiam

àquilo que, justamente, os pacientes não falam, e que era assustador ver quantas pessoas tinham esse tipo de experiência e como escondiam a chave desse segredo. Assim, o interesse por esse problema não é só científico, mas, principalmente, humano. O tratado de simultaneidade² de Schopenhauer serviu de base para os conceitos de Jung (1995):

Esta simultaneidade com uma analogia geográfica onde os *paralelos* apresentam uma conexão cruzada entre os *meridianos* que são concebidos como cadeias causais. [...] Todos os acontecimentos da vida de uma pessoa estariam, conseqüentemente, em duas espécies de conexão fundamentalmente diferentes: em primeiro lugar, numa conexão objetiva causal do processo natural; em segundo lugar, numa relação subjetiva que só existe com respeito ao indivíduo que a experimenta, e que é, portanto, tão subjetiva quanto os seus próprios sonhos (Jung, 1995, pp. 6-7).

Em relação ao pensamento de Schopenhauer, Jung (1995) informa que a simultaneidade das conexões supera a nossa capacidade de entendimento e pode ser concebida em virtude de uma harmonia preestabelecida. Na esteira de Schopenhauer, Jung (1995) ressalta que o “sujeito do grande sonho da vida (...) é um só”; isto é, a vontade, a causa de onde se irradiam todas as outras cadeias causais como os meridianos do pólo, e graças aos paralelos circulares, se acham entre si numa relação de *simultaneidade* significativa” (Jung, 1995, p.7). A partir do termo *simultaneidade*, nosso autor trabalha a noção de *sincronicidade* como uma relatividade do tempo e do espaço condicionada psicologicamente (Jung, 1995).

Em referência ao conceito de *sincronicidade*, Toluaye, sacerdote do Candomblé do Ilé Axé Ijino Ilú Orossí, em Salvador (Bahia), no trecho de uma entrevista, depõe o seguinte: “Por sincronicidade do inconciente coletivo refere-se a memória ancestral que está no orí³. Toluaye informa sobre a sincronicidade de Jung (1995): “(...) ele não separa os campos do conhecimento, contrariamente, a teoria de Freud, que sim tende a separar”. Nessa entrevista do 22 de março de 2022, Toluaye enfatiza que a ancestralidade é parte da memória humana, assim como os trabalhos de

2 Uber die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen (A Intencionalidade Aparente no Destino do Indivíduo).

3 Palavra em iorubá que significa cabeça.

Krenak (2019) e Albert & Kopenawa (2015) também descrevem essa ação temporal do presente como lugar da ancestralidade. Veem no rio a pessoa do avô (watu). É como pensam os habitantes das florestas. Com efeito, na perspectiva das tradições oraculares, como destaca Parizi (2020): “Os Odu⁴ indicam situações de vida positivas ou negativas, momentos na trajetória de um ser que precisam ser vistos em relação ao seu predestino, suas relações com os Orixás, com sua ancestralidade, pactos estabelecidos em existências passadas ou na atual, enfim, um quadro geral”. (Parizi, 2020, p. 102).

Em referência às relações de ancestralidade e criatividade nas culturas afroindígenas, pode-se dizer que as expressões e os gestos carregam símbolos que atualizam e organizam a vida social, que “(...) se expressa na gestualidade de cada adepto na medida em que agrega aos gestos os conteúdos simbólicos relacionados aos arquétipos dos Orixás, aos elementos da natureza rememorando o mito ancestral”. (Malpasso; Soares & Campos, 2019a, p. 98). Segundo Malpasso e Castro Powell (2019b), nas festas do Candomblé⁵ e na Santería⁶, nas expressões do corpo que observamos durante as danças, existe uma complexidade relacionada com um simbolismo procedente da África. Tais conhecimentos consideramos que são trazidos dos antepassados. Nas gestualidades, percebemos a existência de uma mimesis relacionada com componentes da natureza, que é a fonte primordial da aprendizagem humana e pode ser traduzida como performance e criatividade.

Nesse sentido, vale destacar a Mostra inédita, intitulada “Arte natureza: ressignificar para viver”, organizada por Ana Carolina Ralston na 18^a SP–Arte. A curadora e jornalista apresenta obras de artistas fundamentais, como Joseph Beuys, Ernesto Neto, Frans Krajcberg e Daiara Tukano, entre outros, refletindo as relações entre arte e sustentabilidade. A discussão é sobre a ecologia e a conexão entre o reino animal, vegetal e mineral, os elementos essenciais para a continuação da vida de qualquer ser vivente neste planeta, sensibilizando-nos aos encontros de sentido em espaços naturais, nos quais podem ocorrer coesões entre humano, arte e ambiente.

4 São os signos/caminos de Ifá, há 16 deles no total.

5 Religião afrobrasileira.

6 Religião afrocubana.

O xamanismo descrito no último trabalho de Albert & Kopenawa (2015) organiza uma visão crítica à modernidade, posto que o projeto moderno se impõe colonialmente sobre as cosmovisões indígenas e os direitos da natureza. Assim, compreende-se a grande importância da questão da ancestralidade para as ciências sociais, as ciências humanas, as humanidades e psicologia brasileira, sendo relevante que os cientistas tenham a possibilidade de sair dos lugares de conforto para conhecer e estudar os ambientes não acadêmicos (a pesquisa de campo). Sendo assim, consideramos que um dos maiores desafios da contemporaneidade é a construção de uma mentalidade transdisciplinar que dê conta das cosmologias nativas como uma das expressões transmodernas e plurinacionais de estética decolonial. Nesse sentido, a “transdisciplinaridade” traduz e aplica o conceito de “sincronicidade” de Jung (1995), assim como a ideia de “holismo” de Smuts (1927), com o objetivo de incluir e conectar a pluralidade dos saberes na educação transdisciplinar, incorporando os níveis de realidade do tempo histórico (longa duração, média duração e curta duração), em relação às estruturas sociais do cotidiano, mas com referência à interioridade da experiência humana. Consideramos, ainda, pertinente interpretar a transdisciplinaridade de Nicolescu (2013), por exemplo, adotando o termo *inclusão*, que, conseqüentemente, implica a interação e o diálogo entre os campos, permitindo-nos o exercício da visão holística no campo da pesquisa social. Aplicamos também o conceito de *inclusão* para explicar a importância da pluralidade cultural no domínio da educação intercultural e adjuntamos seu componente psicológico como elemento de sentido para a experiência da interioridade. Para ilustrar o significado social e comum de *inclusão*, temos a imagem seguinte (Fig.1).

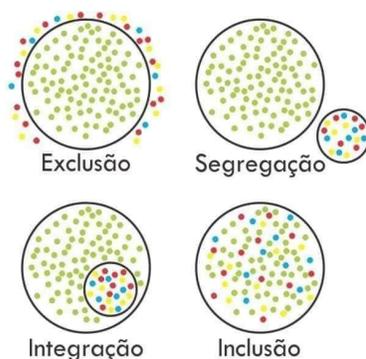


Figura 1. Representação do conceito de inclusão⁷

Assim, conforme a perspectiva transdisciplinar em curso, buscamos no princípio de ancestralidade os fundamentos para projetos pedagógicos plurais, voltados para conexões criadoras e maravilhas de experiências de inclusão e pertencimento compartilhadas. Nota-se que a transdisciplinaridade também é uma forma de sublimação, buscando um desvio, um distanciamento temporal em face da *longue durée* do binômio modernidade/colonialidade sobre o Sul Global. Diante das alianças históricas de um mundo marcado por violações e violência, o exercício de transdisciplinaridade não só derruba alguns fundamentos da civilização colonial, mas também expressa uma política epistêmica de resistência que atravessa dispositivos nacionais e coletivos de memórias historicamente herdadas.

A ideia não é negar a tensão e a contradição (Pavón-Cuellar, 2021), mas situá-las no campo historicamente orientado da psicologia brasileira ante o desafio de responder aos processos de invenção, criação e transformação que atravessam o nosso tempo e as estruturas sociais. Nesse sentido: “(...) é urgente mergulhar no cotidiano dos territórios e povos periféricos (...) sobretudo, no contexto brasileiro, para avançar na construção de processos emancipatórios e de descolonização da psicologia” (Dimenstein et al, 2022, p. 19). Com isso, um olhar cuidadoso revelaria o surgimento de pontos de resistência e ativismos com impactos sobre a psicologia, que Pickren (2018) descreve como um movimento de libertação no campo da psicologia

7 Vide em: <http://www.iea.sp.gov.br/out/TerTexto.php?codTexto=12694>

social. “Os estudos decoloniais exigem compromissos mais profundos do que aqueles para uma única disciplina ou subespecialidade de uma disciplina” (Watkins, Ciofalo & James, 2018, p. 9). Assim, no interdisciplinar da psicologia brasileira, a transdisciplinaridade tem se atualizado como um evento epistêmico que se desenvolve no âmbito das paixões de libertação, rompendo com o lugar do subalterno e o da vítima a partir de processos históricos de afirmação e criação.

COMPROMISSO COM O TEMPO HISTÓRICO E O ESTADO DA ARTE DA PSICOLOGIA SOCIAL BRASILEIRA

Desde que tudo parte de uma afirmação que deriva da negação da negação (Dussel, 2016), aspectos psicológicos intensos atravessam as fronteiras disciplinares do mundo acadêmico e do mundo social. Ele correspondem a dinamismos psicológicos que mobilizam modalidades de ruptura transmoderna. Segundo Dussel (2016), as origens da modernidade (e do eurocentrismo) começaram ao final do século XV, desde “(...) o malecontro histórico entre os ameríndios e as margens de nossa civilização” (Albert & Kopenawa, 2015, p. 43). Nesse sentido, as temporalidades transmodernas representam uma reconstrução de visão da História Global, só que a partir da exterioridade, que, por sua vez, significa o diálogo entre “críticos da periferia”, “(...) um diálogo intercultural Sul-Sul antes de se tornar um movimento pelo diálogo Sul-Norte” (Dussel, 2016, p. 68). O projeto transmoderno corresponde às ações de libertação e reexistências, que vão se despreendendo a partir da exterioridade da história global. “O diálogo entre os críticos criativos das suas próprias culturas não é mais moderno, nem pós-moderno, mas estritamente ‘transmoderno’ (...) a localização do esforço criativo não faz parte do interior da modernidade, mas de sua externalidade ou ainda, da fronteira do ser” (Ibidem, p. 70). Contudo, o autor enfatiza: “A exterioridade não é pura negatividade. É uma tradição de positividade distinta da tradição moderna” (Ibidem, p. 70). Por exemplo, a afirmação dos movimentos indígenas no campo dos direitos humanos confronta, por um lado, a ideologia marxista, por outro, questiona também a questão neoliberal que torna a terra explorável, negociável, destrutível.

Assim, o caráter afirmativo do movimento decolonial começa com a negação da negação, e está epistemologicamente articulado com transmodernidades estéticas de muitas universalidades, como filosofias africanas (*Ubuntu*), cosmovisões indígenas do Bem Viver (suma kassay; suma qamaña), movimentos feministas, luta antirracista, movimentos LGBTQIA+, etc. Portanto, a transmodernidade ilustra o diálogo intercultural crítico de identidades políticas que emergem da exterioridade em relação à tradição da modernidade europeia; “(...) com a qual conviveram e aprenderam a responder à sua maneira os desafios” (Dussel, 2016, p. 62). As origens da transmodernidade residem no fato histórico de que as culturas decoloniais eram pré-colombianas, portanto, pré-modernas. Com efeito, como não são modernas também não podem ser pós-modernas (Dussel, 2016).

Essa exterioridade se constitui como alteridade no horizonte da tradição histórico-cultural dos povos oprimidos que hoje são protagonistas de diferentes modalidades de insurgências. Consequentemente, quanto a essa externalidade, o que está em questão é a esfera da alteridade que se desvincula da memória nacional e dos patrimônios culturais. Externalidade, portanto, corresponde às culturas periféricas que foram colonizadas, excluídas, desprezadas, negadas e ignoradas, mas não eliminadas pela modernidade eurocêntrica (Dussel, 2016). Então, o desafio deste artigo consistiu em realizar, justamente, essa operação conceitual de transdisciplinaridade numa costura conceitual que organiza os campos teóricos e metodológicos da crítica sul-americana. Sugerimos, assim, um questionamento dos universalismos em direitos humanos, assim como das perspectivas ocidentais de democracia e de globalismo ambiental decorrentes do pós-estruturalismo euro-americano (Ballestrin, 2013; Grosfoguel, 2008; Mignolo, 2017).

No atual contexto crítico de esgotamento da biodiversidade do planeta e suas irreversibilidades, o diálogo com a virada epistêmica dos estudos decoloniais coloca as Universidades do Sul em sintonia com o espírito do tempo presente, porque há uma necessidade urgente de construir

laços de solidariedade e relações sustentáveis entre a sociedade e o meio ambiente. Logo, sugerimos que a virada epistêmica dos estudos decoloniais seja reforçada pelo campo institucional da psicologia brasileira.

Nesse sentido, buscamos na ação de fazer ciência acadêmica possibilidades decoloniais do sujeito epistêmico e do sujeito psíquico, e um caminho transdisciplinar para a escrita decolonial, que busca o salto e a distância epistêmica. Notam-se as implicações para a agenda da psicologia brasileira na perspectiva de programas acadêmicos e mobilizações de setores progressistas e de grupos civis da sociedade focados nas discussões dos direitos humanos, direitos dos animais, direitos da natureza, com novos fundamentos de alteridade, direitos de memória (Fiscina, 2023) e um novo compromisso com o ethos dos processos de libertação. Com esta pesquisa, esperamos colaborar para a abertura metodológica da psicologia brasileira para as implicações do pensamento decolonial, que já se fazem sentir no campo das ciências sociais e das ciências humanas latino-americanas. Isso significa colocar a questão na perspectiva do trauma histórico gerado no domínio das memórias e das ancestralidades, que significa também contemplar a questão da sociogênese colocada por Frantz Fanon (1952) em *ele negra, máscaras brancas*, sob novas perspectivas de justiça social, saúde mental, educação, cidadania e direitos humanos. Então, referimo-nos ao estado da arte da psicologia brasileira, porque estamos diante de processos de criação de linguagem e reinvenção do campo, dos objetos, dos compromissos e das visões sobre as demandas do tempo presente.

Apresentamos neste artigo diferentes campos temáticos desde a psicologia da arte, psicologia analítica e psicologia social, buscando dialogar com processos decoloniais que têm atravessado a sociologia do conhecimento, nos estudos acadêmicos sul-americanos de humanidades, ciências humanas e ciências sociais (Batz, 2021). Ademais, estudos de psicologia com ênfase na ancestralidade contribuem, inevitavelmente, com a temática indígena e o fortalecimento de novos grupos étnicos (Silva & Macedo, 2021). Sabemos que as relações entre a psicologia e a epistemologia são permanentes, com efeito, buscamos com este trabalho as relações transversais de conceitos na perspectiva de descontinuidade do tempo histórico, com implicações para a psicologia brasileira. Tal perspectiva acentua as

ancestralidades como ontologias políticas ligadas às afirmações de identidades e narrativas de origem, que desafiam a conjuntura modernidade e colonialidade, e suas antinomias históricas como mudanças climáticas, injustiças ambientais, sofrimento psíquico ligado às desigualdades globais, etc. Isso significa, por exemplo, que os conflitos territoriais são enfrentados nas formas de lutas ontológicas étnico-territoriais (Escobar, 2015; Xón Riquiac, 2022), em resposta aos regimes epistêmicos e ontológicos de colonialidades. Dessa perspectiva, relações metodológicas de ancestralidade e tempo histórico refletem diferentes temporalidades e concepções de mundo, que atravessam, por exemplo, os fundamentos do materialismo histórico com os quais estamos habituados a trabalhar em psicologia social, mas que, no entanto, acentuam o valor da ascensão humana sobre as forças mecânicas e estagnadoras da natureza. Todavia, sem a intenção de oferecer respostas definitivas, este artigo é um convite para pensarmos o estado da arte da psicologia brasileira e seu papel no tempo histórico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ades, D. (1997). *Arte na América Latina: a era moderna, 1820-1980*. São Paulo: Cosac & Naify Ed.
- Albert, B. & Kopenawa, A. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Andriolo, A. (2004). *Traços primitivos: histórias do outro lado da arte no século XX*. [Tese de Doutorado]. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Archer, M. (2001). *Arte contemporânea: uma história concisa*. São Paulo: Martins Fontes.
- Ballestrin, L. (2013). A América Latina e o giro decolonial. *Rev. Bras. Ciênc. Polít.*, (11), 89-117.
- Barbosa, V. N. M., Holanda, R. R., Lima, de Sousa Lima, A. A., Moura, J. F. Jr, Negreiros, D. J. Antunes, D. C., & Mesquita, N. M. (2022) Relações entre psicologia e pobreza: propostas de atuação decolonial. *Revista Polis e Psique*, 12(3), 90-110. <https://doi.org/10.22456/2238-152X.116537>

- Batz, G. (2021). La universidad Ixil y la descolonización del conocimiento. *Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis*, 3(1): 112-126. <https://doi.org/10.32727/26.2021.31>
- Berleant, A. (1997). *Living in the landscape: toward an aesthetics of environment*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Bertolucce, V. B. (2013) Arte como catarse: as performances de Joseph Beuys e a ressignificação do mundo. *IX EHA*. Campinas: Unicamp.
- Canclini, N. G. (2016). *As sociedades em relato: antropologia e estética da iminência*. São Paulo: Edusp.
- Castel, R. (1998) *As metamorfoses da questão social. Uma crônica do salário*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Castro, R. D., & Mayorga, C. (2019). Decolonialidade e pesquisas narrativas: contribuições para a Psicologia Comunitária. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, 14(3), 1-18.
- Demo, P. *Charme da exclusão social*. Editora Autores Associados, Campinas, 2002.
- Dimenstein, M., Silva, G. N., Dantas, C., Leite, J., & Macedo, J. P. (2022). Produção de conhecimento, psicologia e pensamento decolonial. *Arquivo Brasileiro de Psicologia*, 74, 1-22. <https://doi.org/10.36482/1809-5267.ARBP-2022v74.19513>
- Dussel, E. (2016). Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Revista Sociedade e Estado* 31(1), 51-73. <https://doi.org/10.1590/s0102-69922016000100004>
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio'. *Cuadernos de antropología social*, 41: 25-38.
- Fiscina, L. A. (2023). Sustentabilidade, alteridade e os direitos de memória. *Problemata - Revista Internacional de Filosofia*, 14(2), 127-145. <http://doi.org/10.7443/problemata.v14i2.66080>
- Gadamer, H. G. (1999) *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes.
- Grosfoguel, Ramón (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais* (80), 115-147.

- Jung, C. G. (1995). *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (2000). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes.
- Krenak, A. (2022). *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lucena Filho, E. L., & Silva, I. L. (2018). Processo de colonização e os possíveis impactos na psicologia da atualidade. *Revista Psicologia & Saberes*, 7(9), 107-117. <https://doi.org/10.3333/ps.v7i9.857>
- Maldonado N. T. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tab. Rasa*, 9, 61-72. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1502>
- Malpasso, A, Soares, C. C. M. & Campos, M. F. H. (2019a). Corpo cultural - arquétipos performáticos a partir do transe em comunidade afro-baiana. *Revista Tabuleiro de Letras*. PPGEL, 13(2), 90-103.
- Malpasso, A, Soares, C. C. M. & Campos, M. F. H. (2019b). Expressões do corpo em danças terapêuticas do candomblé brasileiro e da santería cubana. *Fragmentos de cultura*, 29(4), 757-767.
- Masolo, D. (2009), Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana. In: B. de Sousa Santos & P. M. Meneses (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, Ltda.
- McMillan, C., Main, R. & Henderson, D. (2020). *Holism: possibilities and problems*. London & New York: Routledge.
- Mignolo, W. (2008). Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, 34, 287-324.
- Mignolo, W. (2017). Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *RBCS*, 32(94), 1-18.
- Nicolescu, B. (2013). La necesidad de la transdisciplinarietà en la educación superior. *Trans-pasando Fronteras*, (3), 22-30. <https://doi.org/10.18046/retf.i3.1624>
- Osorio, J. (2022). A questão latino-americana. *Germinal: marxismo e educação em debate*, 14(1), 29-48. <http://doi.org/10.9771/gmed.v14i1.49168>
- Parizi, V.G. (2020). *O livro dos Orixás: África e Brasil*. Porto Alegre. Editora Fi.

- Paugam, S. O. (2001). Enfraquecimento e a ruptura dos vínculos sociais - uma dimensão essencial do processo de desqualificação social. In: B. Sawaia (org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social* (pp. 53-67). Petrópolis: Vozes.
- Pavón-Cuellar, D. (2021). Hacia una descolonización de la psicología Latino Americana: condición poscolonial, giro decolonial y lucha anticolonial. *Cadernos Prolam/USP-Brazilian Journal of Latin American Studies*, 20(39), 95-127. <https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2021.182217>
- Pereira, W. C. C. (2008). *Nas trilhas do trabalho comunitário e social*. Belo Horizonte: Vozes/PÚC Minas.
- Pereira, D. F., Gonçalves, C. V., Silva, C. M. da, & Eckhardt, F. (2022). O pensamento decolonial na psicologia brasileira. *Conhecimento & Diversidade*, 14(32), 181-193. <http://doi.org.10.18316/rcd.v14i32.9416>
- Pickren, W. (2018). Psychology in the social imaginary of neoliberalism: critique and beyond. *Theory & Psychology*, 28(5), 575–580. <https://doi.org/10.1177/0959354318799210>
- Plaza, J. (2000). Arte e interatividade: autor-obra-recepção. *ARS*, 1(2), 9-29. <https://www.scielo.br/j/ars/a/6qFLsFtqb8yfkY7FJC6G6dc/?lang=pt>
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Peru Indíg.*, 13(29), 11-20.
- Rhodes, C. (1997). *Le primitivisme et l'art moderne*. Paris: Ed. Thames & Hudson.
- Rodrigues, J. J. B. (2002). Um filósofo na arte e na cidade. *Millenium*, 25, 1-8. <https://repositorio.ipv.pt/handle/10400.19/642>
- Sato, L. & Souza, M. P.R. (2001) Contribuindo para desvelar a complexidade do cotidiano através da pesquisa etnográfica em psicologia. *Psic. USP*, 12(2), 29-47. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642001000200003>
- Sawaia, B. (1999). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes.

- Sawaia, B. & Figueiredo, E. B. G. (2019). Psicologia social e o estudo da desigualdade: reflexões para o debate. *Psicologia em Revista*, 25(2): 659-670.
- Schuback, M. S. C. (2011). Hermeneutics of tradition. In: H. Ruin (ed.). *Rethinking time: essays on history, memory, and representation*. (pp. 63-74). Sweden: Södertöm University.
- Silva, A. S. (2014). Se a luta é longa, o rio está chamando: 25 anos do assassinato de Ignacio Martín Baró. *Psicologia Política*, 14(29): 11-15.
- Silva, B. & Macedo, J. P. (2021). Povos indígenas no Brasil e a descolonização da Psicologia. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 4: 1- 16. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221362>
- Smuts, J. C. (1927). *Holism and evolution*. London: Macmillan and Co., Limited.
- Santos, B. de S. (2002). *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez.
- Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Touraine, A. (2006). Na fronteira dos movimentos sociais. *Sociedade e Estado*, 21(1), 13-16.
- Watkins, M., Ciofalo, N., & James, S. (2018). Engaging the struggle for decolonial approaches to teaching community psychology. *Am J Community Psychol*, 1–11. <http://doi.org/10.1002/ajcp.12295>
- Xón Riquiac. M. J. (2022). Entre la exotización y el mayámetro. Dinámicas contemporáneas del colonialismo. Iximulew-Guatemala: Catafixia Editorial.

Recebido em 14/03/2023

Aceito em 29/04/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite o uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a obra original seja devidamente citada.