



## Notas sobre Colonialidade e Psicologia Social

### Notes on Coloniality and Social Psychology

### Notas sobre Colonialidad y Psicología Social

Karine Shamash Szuchman <sup>a</sup>, Luis Artur Costa <sup>a</sup>

<sup>a</sup> Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

#### Resumo

O presente artigo versa sobre a construção de narrativas a partir do campo da Psicologia Social, buscando demarcar a onto-epistemologia desde onde estão situadas. Para tanto, faz-se uma problematização da ótica supostamente neutra da ciência ocidental e moderna, apontando a construção de uma política de posicionamentos como caminho a ser trilhado dentro do campo dos estudos de descolonização. Analisam-se ainda alguns debates produzidos na psicologia social em meio a esse campo, ressaltando os embates e paradoxos aí situados, sem a pretensão de encontrar uma forma certa de construir contranarrativas à colonialidade, mas uma tentativa de deslocar-se das armadilhas da lógica capitalística e da branquitude. Não se trata de escapar de tais armadilhas, uma vez que partimos destas enquanto constituintes de nossas positionalidades, mas de nos debruçarmos sobre elas, tensionando as possibilidades críticas interseccionais ao problematizar nossas condições de possibilidade. Dessa forma, não se visa negar as tramas que nos articulam aos ecossistemas da branquitude capitalística na colonialidade, mas tensionar e deslocar tais linhas que marcam nossas onto-epistêmicas em suas afirmações ético-estéticas-políticas.

*Palavras-chave:* colonialidade, psicologia social, descolonização, decolonial, contra-colonial.

#### Abstract

This article discusses the construction of narratives from the field of Social Psychology, seeking to demarcate the onto-epistemology from which they are situated. To this end, the supposedly neutral perspective of Western and modern science is problematized, pointing to the construction of a politics of positions as a path to be taken within decolonization studies. Some debates produced in Social Psychology within this field are also analyzed, highlighting the clashes and paradoxes that arise there, without the intention of finding the right way to build counter-narratives to coloniality, but rather an attempt to move away from the traps of capitalistic logic and whiteness. It is not a matter of escaping such traps, since we depart from them as constituents of our positionalities, but rather about focusing on them, problematizing our conditions of possibility by tensioning them through an intersectional critical framework. Therefore, it is not intended to deny the plots that connect us to the ecosystems of capitalist whiteness in coloniality, but to tension and displace such lines that mark our onto-epistemes in their ethical-aesthetic-political statements.

*Keywords:* coloniality, Social Psychology, decolonization, decoloniality, counter-coloniality.

---

Endereço para correspondência: Karine Shamash Szuchman - karineszuchman@gmail.com

Recebido em: 24/05/2024 - Aceito em: 12/04/2025

Editor associado: Filipe Degani-Carneiro

Financiamento: A pesquisa relatada no manuscrito foi financiada pela bolsa de doutorado da primeira autora (CNPQ).



Este artigo da revista Estudos e Pesquisas em Psicologia é licenciado sob uma Licença Creative Commons Atribuição-Não Comercial 3.0 Não Adaptada.

---

## Resumen

Este artículo trata sobre la construcción de narrativas desde el campo de la Psicología Social, buscando demarcar la onto-epistemología desde la cual se sitúan. Para ello, se problematiza la óptica supuestamente neutra de la ciencia occidental y moderna, señalando a la construcción de una política de posicionamientos como camino a seguir dentro del campo de los estudios de descolonización. También se analizan algunos debates producidos en la psicología social en el marco de este campo, destacando los conflictos y paradojas allí presentes, sin la intención de encontrar una forma correcta de construir contranarrativas a la colonialidad, sino que busca desplazarse de las trampas de la lógica capitalista y de la blanquitud. No se trata de escapar de tales trampas, ya que partimos de ellas como constituyentes de nuestras posicionalidades, sino de reflexionar sobre ellas, tensionando las posibilidades críticas interseccionales al problematizar nuestras condiciones de posibilidad. De esta manera, no se busca negar las tramas que nos articulan a los ecosistemas de blanquitud capitala en la colonialidad, sino tensionar y desplazar aquellas líneas que marcan nuestras onto-epistemes en sus afirmaciones ético-estético-políticas.

*Palabras clave:* colonialidad, psicología social, descolonización, decolonial, contra-colonial.

## Por uma Política de Posicionamentos: (D)Enunciar A Norma Para Desnormalizar

Mapear a colonialidade e apontar suas implicações ético-estético-políticas<sup>1</sup> para a produção de conhecimento em psicologia social é um passo imprescindível para imaginar outras possibilidades de construções narrativas em nossa área. Os estudos voltados à descolonização das práticas apresentam-se como uma abertura a outros modos de existir e de transmitir conhecimento. Não se pretende aqui elaborar um mapeamento desse campo. Nossa objetivo é apresentar uma compreensão sobre algumas das afetações produzidas atualmente na psicologia social pelos estudos da colonialidade. Localizar os saberes (Haraway, 1995) desde onde produzimos conhecimento passa por analisar as várias camadas ético-estético-políticas que sustentam a epistemologia que embasa nossas pesquisas. Busca-se assim, fazer ver as normas para poder questioná-las e, então, viabilizar um caminho diferente para construção de nossas narrativas.

Um dos privilégios da norma consiste justamente em não ser nomeada, de tal forma que seu "conforto ontológico" passa por não ser questionada, bem como por sua constituição narcísica de perceber o mundo como espelho de si e ressentir-se de tudo o que dele escapa, enquanto negação de si mesma (Fanon, 2008). "Nomear a norma é devolver essa interpelação e obrigar o normal a confrontar-se consigo próprio, expor os regimes que o sustentam, bagunçar a lógica de seu privilégio, intensificar suas crises e desmontar sua ontologia dominante e controladora" (Mombaça, 2017, p. 11).

A história da psicologia se mistura à da invenção da norma (Silva, 2004): diagnósticos e medidas psicológicas derivadas das normas requeridas pelas instituições. O nascimento da psicologia veio a serviço de uma demanda de adaptação dos indivíduos a suas instituições,

como forma de corrigir suas condutas coletivas e individuais (Silva, 2004). A psicologia, então, constituiu-se enquanto ciência, fazendo esforços para detectar o erro, o desvio, o impróprio e, assim, dar corpo de “ciência” à norma. A universalidade, a objetividade e a neutralidade tornaram-se o tripé sobre o qual se sustenta essa ciência.

Como contraponto à ciência neutra e sistemática - aquela que busca capturar, classificar, analisar, deduzir e replicar -, uma parte da psicologia social visa fraturar uma epistemologia que faz coro aos binarismos, apresentando-se como variante de uma tradição crítica que passa pelo desvelo e pela desnaturalização (Foucault, 1990). Por influência dos movimentos da Análise Institucional, da filosofia da diferença e do pensamento pós-estruturalista, a Psicologia Social ancorada no paradigma ético-estético-político - que se consolidou a partir dos anos 1970 no Brasil - interessou-se por analisar as lutas contra o governo da individualização, marcando a materialidade socio-historicamente localizada dos processos de subjetivação em sua micropolítica<sup>2</sup>, afirmando um social que não fosse uma "universalidade fictícia que atravessaria todas as relações humanas" (Silva, 2004, p. 14), mas uma máquina de produção desejante<sup>3</sup>.

Problematizar a norma (Foucault, 1990) não impediu que essa psicologia social reiterasse localizações universalizadas (Spivak, 2003), mesmo contrapondo-se nitidamente à própria noção de universal. A não problematização do lugar de quem pesquisa e de suas ferramentas críticas persistiu como modo de produção e transmissão desses conhecimentos. Mesmo engajada em uma luta contra as práticas normalizadoras e suas múltiplas violências – que reiteravam dinâmicas capitalísticas -, muitas vezes essa psicologia social pouco colocou a si mesma e suas tensões em questão, vendo-se sempre como aliada implicada na busca por justiça social. A academia, mesmo em suas perspectivas críticas, é veementemente atravessada pela modernidade-colonialidade: branca, masculina, cishétero e burguesa. Ao nos dobrarmos criticamente sobre nós mesmos em nossas marcas da colonialidade “(...) compreendemos que, até mesmo de forma inconsciente, podemos reproduzir práticas que excluem determinados modos de ser e estar no mundo” (Souza & Szuchman, 2021, p. 156).

Em 1985, Gayatri Spivak apontou que Deleuze e Foucault criticam o sujeito soberano enquanto se colocam como “dois ‘sujeitos em revolução’, monolíticos e anônimos” (Spivak, 2003, p. 22). Vemos com ela que a ode à desterritorialização como afirmação da diferença e da singularidade é interessante para quem habita a norma e precisa, assim, desfazer-se de certos pontos de referência fixados em seus privilégios: a desterritorialização como diferença expressa bem o movimento de quem estava fixado no mesmo – e não a situação de quem foi localizado como “outro”; a identidade como oposta à diferença faz sentido quando pensamos as hegemonias de pertencimento filiativo (Glissant, 2021). Na intenção de incluir quem está à

margem, os intelectuais europeus incorrem em uma sobredeterminação prescritiva dos movimentos de luta, generalizando tanto a noção de identidade/ressentimento quanto a de diferença/criação. Nas palavras de Spivak (2003, p. 28): "em nome do desejo, eles introduzem novamente o sujeito indivisível no discurso do poder". Uma vez que "os intelectuais representam a si mesmos como sendo transparentes" (Spivak, 2003, p. 33), a teórica indiana se preocupa em ressaltar a opacidade (Glissant, 2021) localizada (Haraway, 1995) das teorias eurocentradas - mesmo quando críticas. Por isso, falar em perspectivas anti/contra/descoloniais intensifica a desnaturalização do sujeito universal.

Donna Haraway (1995, 2019), filósofa e zoóloga estadunidense, há pelo menos três décadas vem se dedicando a mostrar como se construiu a falácia da neutralidade científica, examinando quem eram os sujeitos que estavam nos laboratórios fazendo inovações, quem testemunhava suas descobertas e de quais parcialidades se constituiu a dita objetividade. "A História é uma estória que os entusiastas da cultura ocidental contam uns aos outros; a ciência é um texto contestável e um campo de poder; o conteúdo é a forma." (Haraway, 1995, p. 11).

Enquanto feminista, a autora sublinha a necessidade de pensar uma ciência que forneça uma explicação melhor do mundo – isto é, com reflexões sobre práticas de dominação, nossas e dos outros, sem ocultar ou simplificar onde há opressão e onde há privilégio - o que, segundo ela, todas as posições contêm. Afinal, fazer perceber e pensar às tramas das parcialidades e vieses no fazer científico não diminui sua objetividade-realidade; muito pelo contrário, pois provê mais nitidez aos seus limites de modo crítico. É por isso que Haraway (1995) vai afirmar que, nas categorias filosóficas tradicionais, trata-se menos de uma questão epistemológica e mais de uma questão ética e política. Uma visão objetiva é necessariamente uma visão parcial - mas, ao invés de isso ser um demérito, é preciso afirmar a potencialidade das perspectivas parciais justamente por produzirem avaliações criticamente objetivas. "A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver" (Haraway, 1995, p. 21).

Nesse sentido, aposta-se, junto com Haraway, em uma ciência que possa ver junto sem pretender ser o outro; estar ao lado e não acima; não almejar ser o olho que tudo vê – brincar de deus – e retirar o corpo de cena. Essa seria a conexão parcial pretendida pela objetividade. Ademais, "saberes localizados requerem que o objeto do conhecimento seja visto como ator e agente" (Haraway, 1995, p. 26), de forma que quem pesquisa possa também ser interpelado e transformado pelo objeto do estudo. Posicionar-se implica em responsabilizar-se por nossas práticas, marcando uma ética da produção de conhecimento que esteja alinhada com as teorias

que queremos construir. A ideia de que "uma ótica é uma política de posicionamentos", conforme escreve Haraway (1995, p. 27) deflagra que a epistemologia com a qual pactuamos não pode ser separada da dimensão ontológica, ética, estética e política. A própria referência a uma "ótica" para falar do saber vai expressar uma posicionalidade de corporeidade e sociedade, inclusive.

Há violência em nosso olhar - uma violência que nos atravessa, nos constitui e perpassa nossas práticas: "[...] a visão é sempre uma questão do poder de ver - e talvez da violência implícita em nossas práticas de visualização [...]" (Haraway, 1995, p. 25). Faz-se necessário nomear as violências tácitas que existem ao fazer ciência de forma pretensamente neutra e universal, quando, em verdade, há uma parcialidade dos homens brancos das ciências, construindo "verdades" em nome de alguns, enquanto tantos outros eram excluídos (Haraway, 1995).

## **Posicionando Modernidade e Colonialidade**

Tânia Rivera (2023), psicanalista brasileira contemporânea, escreve sobre a falácia da neutralidade e ressalta a visão como uma política de posicionamentos para denunciar a violência na qual estão encharcados os mitos fundantes das ciências ocidentais e do que chamamos de modernidade, entre eles o que Freud usou para construir parte da teoria psicanalítica. Ao destrinchar a tese central de Freud acerca da teoria do fetichismo, a psicanalista aponta para uma cena em que o ponto de vista organizador é "o menino" e então escreve que "a importância de se reconhecer que é uma cena" reside "no fato de que cada cena implica um certo número de posições que cada narrativa põe em jogo a partir de determinado ponto de vista" (Rivera, 2023, p. 9). Em seu livro "Psicanálise Antropofágica", a autora analisa outra célebre obra do pai da psicanálise, na qual Freud faz uma narrativa mítica das origens do pacto social, a saber, "Totem e Tabu". Nesse texto, ele caracteriza as hordas primitivas como um grupo de homens que resolvem matar o pai como forma de quebrar a submissão deles à violência e arbitrariedade desse pai tirano que detinha todos poderes, inclusive a posse das mulheres: "em seguida, os filhos devoram o pai no banquete antropofágico, incorporando-o de maneira igualmente compartilhada (...) a sociedade de irmãos, guiada pela Lei que impede que qualquer um deles venha a ocupar o lugar tirânico do pai" (Rivera, 2020, p. 23).

A psicanalista afirma que esse mito - que não é qualquer um, senão o da fundação do patriarcado - encobre a violência exercida sobre as mulheres, que ficam como objeto de gozo dos homens dessa horda primitiva, sem participação ativa nas cenas descritas por Freud: a

posição supostamente universal de "irmãos", indicando esse sujeito do pacto social masculinista e misógino, (d)enunciando "a exclusão de muitos/as sob a ilusão de 'todos'" (Rivera, 2020, pp. 23-24). De maneira indissociável ao surgimento do pacto civilizatório, no mito descrito por Freud em "Totem e Tabu" há a "denegação da exploração e violência colonial sobre a qual se edificou o Iluminismo europeu" (Rivera, 2020, pp. 24-25). Dessa forma, a autora amplia o olhar para compreendermos que esse ideal de liberdade, igualdade e fraternidade, tomado como democrático no século XVIII, seguia sendo válido somente para alguns, à custa da exclusão e opressão de muitos.

Por isso, é urgente trabalhar com a teoria de maneira ativa, situada em termos históricos, geopolíticos e raciais, e jamais neutra ou universal. Dizer-se neutro e (tentar) se esquivar de qualquer coisa que seja vista como política é, em verdade, pactuar com esse encobrimento, com uma (de)negação da opressão, dominação e violência sobre alguns em nome do privilégio de outros. "Que a ética que nos pauta seja a da aliança com o desvelamento ativo das diferenças" (Rivera, 2020, p. 27), ou seja, fazer aparecer nossas raças, gêneros, classes, em vez de escondê-las sob bandeiras e palavras de ordem, constituindo comunidades incompossíveis, frágeis, heterogêneas e em constante conflito e/ou dissolução, sem a pretensão de uniões idealizadas que violentam e excluem singularidades e contradições (Glissant, 2021).

Por mais que nos encontremos muitas vezes no gesto crítico da luta, não estamos exatamente no mesmo barco ou compartilhando trincheiras. Afirmar uma ética da diferença sem localizar em suas singularidades concretas tais diferenças se aproxima perigosamente dos muitos processos de (de)negação das próprias posicionalidades, por meio dos ideais míticos do progresso, civilização, ordem, salvação etc., que serviram para narrar e naturalizar uma série de violências desde a invasão dos continentes americano e africano.

Como construir um outro caminho que não seria o da negação ou da substituição desses mitos por outros, mas que possa fazer aparecer outra versão, outra leitura desses mitos? Primeiramente é preciso reconhecer os efeitos que esses mitos imprimiram em nossa sociedade, de forma a analisar e evidenciar como nos subjetivamos, como nos estruturamos moral, psíquica e socialmente.

Para entender mais a fundo a construção das narrativas modernas calcadas no heroísmo, nos aproximamos das problematizações da modernidade sob um viés crítico, que busca compreender o significado da experiência de quem viveu desde condições subalternizadas. Essa é a definição de inflexão decolonial, perspectiva nomeada assim pelos colombianos Restrepo & Rojas (2010). A narrativa mítica moderna cria uma história salvacionista heroica desde a ótica do privilégio, de modo a dissociar sua violência constituinte. A inflexão decolonial busca

fazer ver tal violência e a falácia do salvador, ao evidenciar os ideais coloniais, patriarcais e racistas que ali estão incrustados.

A colonialidade não é exatamente a nomeação de um período histórico, mas de uma dinâmica que se estende desde a colonização até o presente e, para além de um significado temporal, vem apontar a presença atual do colonialismo, pois ainda vivemos em um modo operado pela lógica de relações de dominação e operado por hierarquias territoriais, raciais, culturais e epistêmicas (Restrepo & Rojas, 2010).

Outros autores usam período colonial/colonização para se referir ao que os colombianos nomeiam como colonialismo, de modo que os conceitos nesse campo não têm exatamente uma unicidade de palavras para designar os fenômenos, e nem mesmo uma concordância sobre os significados de todas elas. Mas antes de mapear algumas dessas diferenças, interessa apontar uma significativa convergência: diversos autores afirmam que as condições de emergência da modernidade estão ligadas de modo inextricável à colonialidade, fazendo delas dois lados de uma mesma moeda. A colonialidade como exterioridade constitutiva da modernidade (Restrepo & Rojas, 2010); a modernidade como mito moderno que carrega, em seu avesso, as marcas da colonialidades; a plantação e a colônia como corpo noturno da democracia e seu duplo (Mbembe, 2017); todas essas afirmações apontam para a falácia da democracia enquanto movimento evolutivo da sociedade, como progresso para uma sociedade menos violenta e mais pacificada. Nas palavras de Mignolo (2017, p. 13):

[...] colonialidade equivale a uma 'matriz ou padrão colonial de poder', o qual ou a qual é um complexo de relações que se esconde detrás da retórica da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade) que justifica a violência da colonialidade.

No momento em que se define o que faz parte da modernidade, também se está definindo o que não é modernidade, de maneira que o contorno serve tanto para situar o que está dentro quanto o que está fora. Nesse caminho, Restrepo & Rojas (2010), argumentam que o que está em jogo é a autorização criada nesse projeto civilizatório chamado modernidade para intervir em territórios, conhecimentos humanos e não humanos, práticas, corpos e subjetividades que são produzidas como não modernas. A colonialidade, portanto, está ligada à Europa desde uma perspectiva de sistema-mundo, o que inclui tecnologias de governo e formações discursivas que a produziram enquanto centro do planeta. Esse eurocentrismo somado ao seu poder universalizante, produtor não somente de invasões e explorações de povos, mas também de

teorias que colocam o mundo como seu espelho e rebaixam qualquer produção feita no oriente e no sul global, está no bojo na colonialidade junto a um elemento central: a raça.

Aimé Césaire, Frantz Fanon e Orlando Fals Borda foram três importantes autores que décadas atrás discutiram a articulação entre raça e colonialismo. De acordo com Restrepo & Rojas (2010), os elementos centrais que esses autores deixam como legado para a inflexão decolonial são a dimensão geopolítica da dominação, o papel da raça na constituição das hierarquias coloniais, a possibilidade de repensar a agência do colonizado e fazer visível a constituição do colonizador. De acordo com Césaire (2020) e Fanon (1968) o colonialismo é a matriz em que emerge e opera o racismo, e o racismo é produto do colonialismo. Aimé Césaire (2020, p. 24) afirma que a colonização é sinônimo de "coisificação": colonizado e colonizador se traduzem em coisas, mas são os não-europeus que se veem excluídos da humanidade e reduzidos a objetos da ciência, da exploração, da extração e do extermínio desde uma política narrativa eurocentrada: "é o Ocidente que faz a etnografia dos outros, não os outros que fazem a etnografia do Ocidente" (Césaire, 2020, p. 69). As guerras de conquista, "conflitos de predação" (Mbembe, 2017, p. 128), são também guerras raciais assimétricas. E uma vez que as democracias liberais recorrem aos seus complexos mitológicos da civilização e democracia eurocentradas, elas seguem perpetuando a divisão entre semelhantes e não-semelhantes: de um lado os aliados ("cidadãos") e de outro os inimigos ("bárbaros").

As ciências sociais também participaram ativamente do "projeto da modernidade como o exercício de uma violência epistêmica" (Castro-Gómez, 2005, p. 90). A invenção da cidadania e do "outro" no nascimento do Estado-nação expõe que as ciências sociais nascem nos séculos XVII e XVIII como um aparelho conceitual sustentado por um imaginário colonial (Castro-Gómez, 2005), a saber, o imaginário do progresso, que vê apenas ausência ou atraso na América e na África, legitimando a exclusão e aniquilação dos que escapam deste espelho narcísico. É nesse sentido que as ciências sociais se constituíram em um espaço de poder moderno/colonial: "são imaginários que possuem uma materialidade concreta, no sentido de que se ancoram em sistemas abstratos de caráter disciplinar como a escola, a lei, o Estado, as prisões, os hospitais e as ciências sociais" (Castro-Gómez, 2005, p. 90). O próprio "penso, logo existo" cartesiano conseguiria universalizar sua posicionalidade epistêmica desde um "extermínio, logo domino" (Grosfoguel, 2016), pressuposto dos epistemicídios que buscaram apagar os saberes que escapavam às lógicas patriarcais, eurocêntricas e cristãs em todo globo.

## Posicionando a Descolonização das Onto-espitemes: paradoxos em Movimento

Existe conhecimento que seja totalmente descolonizado? Adotar tradições de pensamento externas à modernidade seria uma apropriação indevida? Podemos até fazer uma torção em nossas teorias e mitos constituintes da nossa coletividade científica, desde que não haja pretensão de substituí-las ou purificá-las, o que exige que nos desfaçamos do desejo de redenção e superação que perigosamente nos faz crer em uma saída fácil. Almejamos reconhecer e transformar aquilo que fomos e ainda somos, marcando seus efeitos políticos de modo a forçar seu deslocamento constante desde certos pontos de referência ético-estéticos da descolonização. Mas não há posição crítica que se isente de críticas desde tal posição: habitamos os paradoxos e contradições de transformar a psicologia desde a psicologia, de deslocar a academia desde a academia, assumindo, inclusive, a tradição moderna da crítica para subverter a própria modernidade, fazendo ver até mesmo modernidades outras que escapam da branquitude eurocentrada e patriarcal (Glissant, 2021; Rivera Cusicanqui, 2010).

Crítica que reconhece "que todo conhecimento é um conhecimento situado histórica, corporal e geopoliticamente" (Restrepo & Rojas, 2010, p. 189), ou seja, ao conhecimento "universal" ocidental não falta corpo, apenas lhe buscam invisibilizar em seus desejos, parcialidades e privilégios. Ponto de convergência, aliás, com diversas outras autoras e autores, tais como Haraway (1995), Rivera (2020, 2023) e Mombaça (2017). "A descolonialidade não consiste em um novo universal que se apresenta como o verdadeiro, superando todos os previamente existentes; trata-se antes de outra opção" (Mignolo, 2017, p. 15). Descolonizar o conhecimento, portanto, passa por descentralizar as epistemologias ocidentais-brancas-europeias da construção do saber de forma a inserir na formação outras perspectivas, a saber: ameríndias, africanas, das mulheres, pessoas trans, proletárias, pessoas com deficiências etc., visando a construção de uma transdisciplinaridade decolonial.

Pensar metodologias decoloniais é reconhecer que "*toda metodología de la investigación es colonizante. Todo investigador es colonizador*" (Spyer Dulci & Rocha Malheiros, 2021, p. 183). Propostas de investigação que emergem do eurocentrismo colocam o "outro" como um "outridade" (Kilomba, 2019), objeto a ser analisado, estudado e compreendido, relegando-o a um lugar passivo, negando-lhe as possibilidades de contribuir com esse processo. Na perspectiva das metodologias decoloniais, "o que justifica as pesquisas não é a possibilidade de encontrar respostas, mas a possibilidade de 'interculturalidade' na relação entre pesquisador(a) e pesquisado(a)" (Spyer Dulci & Rocha Malheiros, 2021, p. 185).

É importante notar, entretanto, que há uma diferença considerável entre interculturalidade e multiculturalidade: enquanto na última o padrão universal continua sendo o eurocêntrico, na primeira esse emerge desde outro lugar onto-epistêmico. A partir do pensamento de Catherine Walsh, há uma diferenciação importante que Spyer Dulci & Rocha Malheiros (2021) resgatam. Isto porque a multiculturalidade, em uma análise a partir das colonialidades do poder e do saber, não altera o padrão eurocêntrico, mas apenas faz inclusões neste dos considerados diferentes e exóticos, como se fossem nichos incluídos, mas mantendo uma hierarquia de valores. Já na interculturalidade não só não se trata da inclusão dos subalternizados dentro da lógica capitalista do Estado, como há uma quebra de hierarquia entre pesquisador(a) e pesquisado(a). A ideia é justamente a de que possa ser uma construção conjunta, onde aquele(a) que é pesquisado(a) possa intervir e até mesmo questionar os caminhos e objetivos do pesquisador(a), de modo a transformar a pesquisa.

Há ainda um outro argumento para construção de uma epistemologia decolonial que vai ao encontro do argumento que Haraway (1995) traz quanto parcialidade objetiva: "um dos elementos fundamentais para a construção de metodologias que não sejam eurocêntricas é o reconhecimento do(a) investigador(a) que sua pesquisa parte de um ponto colonizador. É o olhar de um(a) sobre o(a) outro(a), que não é a única verdade" (Spyer Dulci & Rocha Malheiros, 2021, p. 183). As autoras trazem alguns conceitos como pistas a seguir para uma metodologia decolonial, entre eles: desobediência epistêmica (Mignolo, 2008), antropologia por demanda (Segato, 2021), sentipensar (Orlando Fals Borda), corazonar (Patrício Guerrero Arias). Dos dois últimos, resgatamos o sentido de um conhecimento afetado, implicado, que tome o outro como sujeito e não objeto, que saia da lógica cartesiana de separação mente e corpo, está presente nas pesquisas e na ética da psicologia social situada desde o paradigma ético-estético-político (Souza & Szuchman, 2021). A ideia de conhecimento corpóreo também podemos encontrar em outras autoras, tais como Bell Hooks (2017) e Grada Kilomba (2019), que ressaltam a construção de um conhecimento na contramão da cisão mente-corpo cartesiana, que se construa a partir da experiência encarnada.

No entanto, em que pesem as evidentes convergências dos movimentos de descolonização das ciências que acima ressaltamos, temos, também uma série de controvérsias e problematizações que exigem que a operação ético-crítica se volte sobre si mesma em um processo constante, infinitivo e infinitesimal, de descolonização do próprio descolonizar. Vemos, por exemplo, na sucessão de prefixos extremamente móveis que designam tal movimento uma das pistas de que não se trata de substituição ou superação de paradigmas, mas sim instauração de problemas. Uma das chaves de leitura possível para classificar as diversas

correntes de pensamento críticas ao colonialismo e a colonialidade sugere uma linha do tempo com três movimentos que se sucedem no tempo, mas não podem ser lidos como fases estanques: contra-colonial<sup>4</sup> (Cabral, 1980), pós-colonial (Spivak, 2003; Memmi, 2007) e descolonial (Mignolo, 2017).

No primeiro, vemos a teoria enquanto arma na luta contra a colonização em busca de outra revolução que não aquela circunscrita aos moldes marxistas (Fanon, 1968). Os pós-coloniais, pensadores diáspóricos nas grandes metrópoles na década de 80 (Albert Memmi, Homi Bhabha, Stuart Hall, Gayatri Spivak, Edward Said), fazem uma afirmação da diferença no lugar da superação e da síntese afirmada pelos teóricos anteriores. O Grupo de Estudos Subalternos formado na década de 1970 no sul-asiático veio para reforçar o pós-colonialismo como movimento político, intelectual e epistêmico. Alguns autores desse grupo, entre os quais a já citada indiana Gayatri Spivak, contribuíram para evidenciar a dimensão epistêmica do colonialismo, ao argumentarem que as ciências sociais e humanas, forjadas na modernidade, criaram um imaginário sobre o mundo social do "subalterno".

Inspirado no Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos, em 1992 foi fundado o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos e alguns anos depois (após desagregamento do grupo por divergências teóricas) o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C). Walter Mignolo, argentino fundador do grupo M/C, denuncia o imperialismo dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos, ao apontar que esses não teriam feito uma verdadeira ruptura com autores eurocêntricos. Esse é o terceiro movimento, os descoloniais, que vieram da década de 1990 em diante, com forte presença dos sul-americanos. O peruano Anibal Quijano, integrante do grupo, desenvolve o conceito de colonialidade do poder, e a partir dele outros dois conceitos também são ali fabricados: colonialidade do ser (Walter Mignolo) e colonialidade do saber (Ramón Grosfoguel). Essa tripla dimensão da colonialidade deriva do axioma que funda o grupo M/C, a saber: a de que a colonialidade é parte constitutiva, indissociável, da modernidade. Por isso, Mignolo (2017, p. 25) afirma que: "[...] a modernidade não é um desdobramento ontológico da história, mas a narrativa hegemônica da civilização ocidental".

No entanto, o próprio M/C também passou por tensionamentos críticos acerca da colonialidade que ainda reverbera em seus modos de saber, ser e poder. Silvia Rivera Cusicanqui (2010, p. 65), intelectual e ativista boliviana, critica a forma como a academia, norte americana mais precisamente, se apropriou desses estudos "[...] que se encargan de dar sustento al multiculturalismo teórico, racializado y exotizante de las academias". Eles recebem atenção e reconhecimento por estarem em centros universitários reconhecidos pelas autoridades ocidentais: M/C colonizava, assim, a descolonização.

Rivera Cusicanqui (2010) destaca as teorias descoloniais que existiam muito antes de serem assim nomeadas: literaturas indígenas e movimentos sociais efetuando uma crítica da colonização. Nessa mesma esteira, Alef Monteiro (2021) demonstra que a ideia de colonialidade já estava presente em todo pensamento negro anterior e posterior ao M/C: as feministas negras já davam conta dessas questões ao proporem a práticas críticas interseccionais antes da emergência do próprio conceito (Collins, 2022). O ocultamento dessa produção crítica negra e indígena que deslocam e complexificam a modernidade, se deve ao racismo dentro da academia, responsável por condicionar "[...] os interesses científicos ao círculo da branquitude e, ao mesmo tempo, afastando intelectuais negros dos quadros da docência universitária [...]" (Monteiro, 2021, p. 36).

Vemos, assim, nesse complexo arranjo de movimentos de oposição, desnaturalização e ultrapassamento da colonialidade, um nítido exemplo do infinitivo e infinitesimal exercício crítico envolvido no ato de descolonizar. A multitude de tensionamentos constantes é imprescindível para constantemente (d)enunciar as parcialidades e reiterações, permitindo um movimento finito e ilimitado da crítica voltando-se sobre si mesma de modo a evidenciar as tramas narrativas que sustentam privilégios e opressões em nossos ofícios de produção do conhecimento. E esse imperativo ético do constante exercício crítico não se apresenta de modo distinto no que refere à nossa própria posicionalidade dentro dos movimentos da psicologia social.

### **Posicionando uma Psicologia Social em Meio aos Processos de Descolonização**

A Psicologia Social desde a qual produzimos conhecimento advém de linhas de variação da tradição crítica eurocentrada da modernidade: emerge dos deslocamentos da articulação das tradições marxista e freudiana que buscavam operar conscientizações com a emergência e a elaboração de realidades implícitas, reprimidas no inconsciente por mecanismos ideológicos/superegoicos. As derivações desta tradição crítica passam pela Análise Institucional, pela Esquizoanálise ou pelo que se denomina como Filosofia da Diferença, possuindo uma posição pós-estruturalista que funda sua crítica não em fazer ver o que está invisível por ser escondido, mas em fazer sentir-pensar aquilo a que nos fazemos insensíveis pelos processos de desnaturalização/desconstrução (Foucault, 1990). Uma psicologia social que por muito tempo teve como narrativa mítica o maio de 1968 francês e seus contextos revolucionários micropolíticos, mas na qual vimos serem construídas algumas importantes metodologias que afirmam direções críticas aos modos moderno-coloniais no sentido antes pontuado de produzir

conhecimento “com” e não “sobre”, buscando dissolver hierarquias e objetificações: compartilhar agência no andamento da própria pesquisa e como agente pesquisador.

No entanto, faziam-se esses deslocamentos de posicionamento sem um giro decolonial, na medida que o foco na dissolução dos binarismos, na singularidade e na diferença muitas vezes redundava em uma paradoxal posição de oposição à visibilização das duras estrias binárias de opressão e privilégio que seguem marcando a ferro, fogo, suor e sangue nossas territorialidades. Com uma singularidade/diferença sem corporeidades interseccionais, reiteramos pressupostos de uma ciência eurocêntrica tal como já havia denunciado Spivak (2003). Havia uma fixação fetichizante na França e um apagamento de autoras/es de fora da Europa, por exemplo, ao deixar de lado o pioneirismo de Fanon em problematizar o colonialismo edípico e seu conceito de inconsciente coletivo sociogenético. Da mesma forma, olhamos exaustivamente para os trabalhos sobre a emergência do nazifascismo, mas sem pensar o colonialismo, as plantations e suas tecnologias de objetificação evidenciadas por Césaire (2020) e Mbembe (2017). Ao não abordar a colonialidade e não evidenciar a raça como marcador estruturante de todo esse sistema, apagamos/denegamos/velamos o racismo atravessado em nossas "metodologias desviantes".

A adoção de uma crítica não suficientemente localizada com a consequente reiteração de um campo normativo muitas vezes não nomeado em nós (branco, eurocentrado, cishétero, patriarcal e burguês), fazia com que muitas vezes a questão racial (e algumas vezes a questão de gênero, sexualidade e deficiências), fossem apagadas sob uma pretensa diferença em si mesma que, paradoxalmente, essencializava a noção de identidade para opor-se a esta sem tatear suas singulares efetuações de diferenças a depender das situações-posições (Costa & Mizoguchi, 2016). Ressos aqui a crítica de Spivak (2003) a uma noção de diferença e desterritorialização que não coloca em análise a micropolítica de sua posicionalidade e efetuações. Na busca por dissolver identidades em tramas rizomáticas, findou-se muitas vezes por denegar a realidade concreta destas marcando violentamente nossas posições em tais tramas.

Se por um lado estávamos forjando linhas de fuga para uma ciência afastada das hierarquias técnicas, da pretensão de neutralidade-objetividade cartesianas e das garras do produtivismo, por outro (e pelo mesmo) estávamos agindo dentro das bases colonialistas, racistas, patriarcalistas, cisheteronormativas e capacitistas, reiterando uma longa tradição do epistemicídio de fazeres e saberes, uma vez que reiterávamos uma posicionalidade do norte-global como referência do conhecer-agir ao mesmo tempo que não evidenciávamos nossas complexas implicações com tais sistemas de opressão e, tampouco, nomeávamos tais sistemas

de opressão em suas formas instituídas pela branquitude, patriarcado, cisheteronorma e capacitismo. A “diferença” aparecia como “bússola” ética de modo demasiado abstrato, sem rizomar territorialidades singulares e suas posicionalidades nos sistemas de opressão e privilégio.

Esse movimento de crítica não colocava suficientemente o próprio pesquisador na imanência de sua vida em questão de modo mais amplo. Seu próprio corpo, suas entradas e afetos eram colocados em questão desde sua atuação enquanto profissional e/ou militante, mas muitas vezes esvaziado dos processos de racialização da branquitude, de problematização do gênero, do capacitismo, da cisheteronorma. Um lugar de luta “lado a lado”, ainda seguro e ontologicamente confortável demais para o pesquisar de quem habitava o ponto central da norma enquanto a criticava.

### **Reposicionando-nos: As Armadilhas dos Selos para Inglês Ver e o Capital Aplaudir**

Situar a crítica junto a um giro decolonial em um exercício ético-político interseccional, é fundamental para evitar que nossos trabalhos virem um “selo antirracista” esvaziados de uma práxis da formação de comunidades (Collins, 2022). Rivera Cusicanqui (2010) e Krenak (2020) chamam atenção para o que se tornou o selo de sustentabilidade: uma marca bastante cobiçada hoje que precisa ser estampada para agregar capital ao produto que se quer vender e que de sustentável pouco tem em suas implicações práticas. Uma ação “para inglês ver”. Expressão que remonta ao período histórico em que a Inglaterra, por motivos econômicos, tenta abolir a escravidão no mundo na primeira metade do século XIX. O Brasil imperial, de economia escravagista, fingia ceder à pressão dos ingleses e combater o tráfico de escravos colocando navios no litoral com a suposta missão de ir atrás das naus que aprisionavam escravizados. Na prática, entretanto, nunca houve combate, era apenas uma encenação “para inglês ver”.

Nessa mesma toada, está o selo sustentável e o selo antirracista: a colonialidade segue em suas dinâmicas de instauração de hierarquias e (de)negações, mas vemos a presença dos signos da “descolonização” e do “antirracismo” em trabalhos como forma de manter o capital simbólico e concreto dos seus autores, mas sem implicar tais conceitos enquanto dimensões vivas no exercício ético sobre suas práticas políticas de formação de comunidades (de vida, profissionais, teóricas etc.). Assim como a abolição da escravidão, essa virada de posição - a busca pelo selo antirracista - só acontece quando passa a ser imprescindível estar “do outro lado” para permanecer imaginariamente “do mesmo lado” que sempre se acreditou estar:

lutando lado a lado, em um mesmo barco, de mãos dadas, na mesma trincheira da diferença/singularidade/resistência.

No entanto, como bem vimos acima, situar-se em uma posicionalidade descolonizante não extirpa contradições e paradoxos constituintes de nossas vidas. Essa é a crítica de Silvia Rivera Cusicanqui, quando a autora denuncia como os *estudios postcoloniales* são adicionados hoje em dia aos currículos de diversos pesquisadores como um selo culturalista e academicista, "*desprovisto del sentido de urgencia política que caracterizó las búsquedas intelectuales de los colegas de la India*" (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 57). Nada mais são que outras maneiras de (de)negar novas formas de colonização, pois são relações esquemáticas, estereotipadas, sem vascularização de práticas concretas, que acabam por estabelecerem-se enquanto esquemas duros que se replicam como equivalentes em diferentes situações sem tramar-se com as vidas e transformá-las em tal tramar. Outro nome que poderíamos dar seria uma "implicação desimplicada", que se dá no meio de linhas gerais, abstratas, sem concreção com o mundo e deslocamento de si.

Cusicanqui aponta que, por exemplo, o termo "povos originários" converte indígenas em minorias estereotipadas como um "adorno multicultural do neoliberalismo" (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 59). A tentativa de esvaziar a descolonização e a interseccionalidade (Collins, 2022) de sua imanência e concretude relacionais políticas, não apenas encobrem práticas colonizadoras como as renovam, recriando formas atualizadas de colonização e subalternização. Em outras palavras, há uma mudança para que nada mude, uma inclusão para inglês ver ou, "a serviço do espetáculo pluri-multi do estado e dos meios de comunicação massiva" (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 62). Tudo isso em verdade nem deveria nos surpreender quando é de nosso conhecimento que o capitalismo é uma máquina que opera pela constante revolução de si, alimentando-se de suas linhas de fuga, exatamente para manter/conservar sua axiomática mínima, muito bem expressa na famosa frase de Lampedusa: "tudo deve mudar para que tudo fique como está".

A exemplo disso vemos a prática de *tokenismo* ocorrer de forma disseminada em diferentes ambientes de trabalho, onde pessoas negras, lgbtqiapn+, pessoas com deficiência, são incluídas para preencher as cotas de diversidade sem que, no entanto, recebam de fato os mesmos recursos e oportunidades que são dados aos demais. Uma lógica de quem se vê no centro, não quer se deslocar dali e, portanto, entende que incluir é deixar os outros entrarem na sua bolha - com certas condições - como uma benesse, um favor que estão fazendo para aqueles que estariam à margem. "*Se reproduce así una "inclusión condicionada", una ciudadanía recortada y de segunda clase, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel*

*de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad" (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 60).*

Com o esvaziamento da práxis política destes conceitos pela individualização e redução da prática ao consumo e publicidade, se parte da culpa e da busca de expiação desta por meio de rituais de consumo, manifestações em redes sociais, utilização de símbolos e jargões da luta, sem confrontar os próprios privilégios e a sua participação em tais violências. Tal como no “capitalismo verde” que pretende salvar o planeta pelo próprio consumo que lhe aniquila, a culpa branca busca expiar sua participação no racismo sem, no entanto, tocar no privilégio sustentado pela branquitude. O que garante que este ensaio não seja mais um exemplo desta mesma prática? Infelizmente nada, inclusive pelo contrário, é fundamental reconhecer que em certa medida ele certamente participa de tal lógica ao mesmo tempo que busca desta se deslocar.

Conforme falamos anteriormente, não há posição crítica que se isente de críticas. Desse modo, não almejamos habitar um lugar seguro, senão justamente colocar em questão o lugar que estamos fazendo ver - a colonialidade e a branquitude que nos habitam - para então produzir práticas que caminhem em outra direção. Assumir esse constante exercício crítico de nossa posicionalidade dentro da Psicologia Social passa por uma análise de nossas práticas enquanto pesquisadores que participam da construção de uma academia mais inclusiva, que busca não somente agregar mais diversidade no seu copo discente, como também incluir em suas referências teorias menos brancas, europeias e patriarcistas. Ambos os objetivos só fazem sentido se nossas práticas - acadêmicas e de vida – estiverem alinhadas com a ética descolonial que queremos ajudar a construir. Reconhecer nossos privilégios, fazer ver a norma que nos habita e narrar nossos desconfortos e inseguranças (inclusive com as possibilidades de transformação dessa psicologia) mostra-se como um caminho potente. É por compreendermos que a psicologia social ético-estético-política habita esse terreno fértil para um constante movimento de crítica de sua própria posicionalidade, que destacamos a possibilidade de construção de novos caminhos.

## Referências

- Cabral, A. (1980). *A arma da teoria*. Rio de Janeiro: Codecri.
- Castro-Gómez, S. (2005). Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 87-95). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado em 24 de maio de 2024, de <https://libreria.clacso.org/publicacion.php?p=164&c=13>
- Césaire, A. (2020). *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta.
- Collins, P. H. (2022). A diferença que o poder faz: interseccionalidade e democracia participativa. *Revista Sociologias Plurais*, 8(1), 11-44. <http://doi.org/10.5380/sclplr.v8i1.84497>
- Costa, L. A., & Mizoguchi, D. H. (2016). Colapso: esgotamentos e passagens. In M. E. B. Barros, D. H. Mizoguchi, & L. A. Costa (Orgs.), *Colapso clínico-político do comum na contemporaneidade*. Curitiba: CRV Editora.
- Fanon, F. (1968). *Condenados da terra* (Vol. 42). São Paulo: Civilização Brasileira.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Foucault, M. (1990). Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 82(2), 35-63. Recuperado em 24 de maio de 2024, de <https://blogs.law.columbia.edu/revolution1313/files/2022/01/Michel-Foucault-Quest-ce-que-la-Critique-1.pdf>
- Glissant, E. (2021). *Poética da relação* (Poética III, Tradução de Eduardo Jorge Oliveira e Marcela Vieira). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Grosfoguel, R. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1), 25-49. <http://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>
- Haraway, D. (1995). Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5), 7-41.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno* (Tradução de H. Torres). Bilbao: Consonni.
- Hooks, B. (2017). *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade* (2. ed., Tradução de M. B. Cipolla). São Paulo: Editora Martins Fontes.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.

- Krenak, A. (2020). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Mbembe, A. (2017). *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona.
- Memmi, A. (2007). *Retrato do colonizado precedido de retrato de colonizador* (Tradução de M. J. Moraes). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Mignolo, W. (2008). Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, (34), 287-324.
- Mignolo, W. (2017). Desafios decoloniais hoje. *Epistemologias do Sul*, 1(1), 12-32.
- Mombaça, J. (2017). Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência! In A. Pedrosa, A. Carneiro, & A. Mesquita (Orgs.), *Histórias da sexualidade: antologia* (pp. 301-310). São Paulo: MASP.
- Monteiro, A. (2021). O pensamento negro e suas relações com outras perspectivas descoloniais. In M. C. Alves & A. C. Alves (Orgs.), *Redes Intelectuais: epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas*. Porto Alegre: Rede Unida.
- Restrepo, E., & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera, T. (2020). A favor da identidade e contra a enunciação “neutra” da teoria. In T. Rivera (Ed.), *Psicanálise antropofágica (identidade, gênero, arte)* (pp. 21-28). Porto Alegre: Artes & Ecos.
- Rivera, T. (2023). Para dissecar o falo: fetiche, violência e sedução. *Revista Lacuna*, (14), 2. Recuperado em 24 de maio de 2024, de <https://revistalacuna.com/2023/06/06/n-14-2/>
- Segato, R. (2021). *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Silva, R. N. (2004). Notas para uma genealogia da Psicologia Social. *Psicologia e Sociedade*, 16(2), 12-19. <http://doi.org/10.1590/S0102-71822004000200003>
- Souza, A. D. M. P., & Szuchman, K. S. (2021). Furando os bolsos da psicologia social: experimentações transgressoras na docência. *Revista Polis e Psique*, 11(1), 143-161. Recuperado em 24 de maio de 2024, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2238-152X2021000100010&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-152X2021000100010&lng=pt&nrm=iso)
- Spivak, G. C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 1-22.

Spyer Dulci, T. M., & Rocha Malheiros, M. (2021). Um giro decolonial à metodologia científica: apontamentos epistemológicos para metodologias desde e para a América Latina. *Revista Espirales*, 5(1), 174-193. Recuperado em 24 de maio de 2024, de <https://revistas.unila.edu.br/espirales/article/view/2686>

## Notas

<sup>1</sup> Enquanto a tradição do pensamento ocidental buscou usualmente por efetuar divisões categoriais entre as dimensões ética, estética, política, epistêmica e ontológica, perspectivas filosóficas desviantes como as de Espinosa, Nietzsche, Deleuze e Guattari evidenciaram a imanente transversalidade existente entre estas na constituição de perspectivas/ modos de existir. A articulação do ético, com o estético e o político, em especial, evidencia o caráter imanente e contingente do campo ético enquanto composição estética de experiências, assim como também sua inerente dimensão coletiva, incorrendo sempre em uma prática política.

<sup>2</sup> A micropolítica não se refere propriamente a uma escala de abrangência, mas sim um modo de práxis política. A micropolítica toma como campo de atuação elementos moleculares da realidade como afetações, desejos, práticas, agenciando dispositivos que buscam promover desvios e transformações nos modos de existir. A micropolítica não é oposta ou separada da macropolítica, muito antes pelo contrário, tratando-se de dimensões intimamente emaranhadas.

<sup>3</sup> Deleuze e Guattari operam uma subversão da separação marxista entre modo de produção e ideologia, emaranhando ambas dimensões em um só plano de imanência no qual não há apenas os “modos de produção” enquanto formas de transformar o mundo materialmente pelo trabalho, mas sim, uma produção desejante, evidenciando a materialidade do desejo e dos afetos na produção de mundo. Assim, sendo, o desejo deixa de ser algo íntimo do sujeito e passa a ser uma produção coletiva de ecossistemas político-libidinais.

<sup>4</sup> Este uso do contra-colonial se diferencia daquele feito por Antônio Bispo que não apresenta o que viria depois, mas, sim caracterizaria as práticas ancestrais que resistem à colonização desde territórios ainda não completamente colonizados.