

Desmantelando o lado escuro do “Cidadão de Bem”: contribuições decoloniais em tempos de bolsonarismo

Ricardo Dias de Castro¹
Universidade Federal da Bahia

Gabriella de Souza Vieira²
Centro Universitário Estácio de Belo Horizonte

Willian Henrique Ferreira Prates³
Centro Universitário Estácio de Belo Horizonte

Claudia Mayorga⁴
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: Esse artigo é resultado de reflexões transdisciplinares que colaboraram com uma compreensão psicossocial do bolsonarismo e da resistência a ele no Brasil. Através da análise de narrativas dispersas no cotidiano público, traçamos alguns eixos de análise-intervenção para o fenômeno da adesão a esse conservadorismo à brasileira embebido em passado, mas atravessado por uma nova semântica da política ocidental-colonial vigente. O bolsonarismo, nesse sentido, aponta para uma atmosfera psicossocial sustentada a partir de uma cisão sujeito/sociedade que produz discursos e posições autoritárias imersas em um projeto de vingança que ora parece se aproximar de sua realização. Ademais, as questões referentes as experiências emancipatórias que envolvem os marcadores de classe, gênero, raça, sexualidade e território parecem estar no bojo das reivindicações pró e contra o bolsonarismo. Apostamos, então, em uma práxis, psicossocialmente, engajada que possa assumir, a partir das matrizes históricas de resistência política dos latino-brasileiros, uma das amplas frentes anti-bolsonarista.

Palavras-chave: psicologia social; bolsonarismo; decolonialidade.

CASTRO, Ricardo Dias de; et al. **Desmantelando o lado escuro do “Cidadão de Bem” : contribuições decoloniais em tempos de bolsonarismo.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 131-150, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Doutor em Psicologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Adjunto A do Instituto de Psicologia da Universidade Federal da Bahia.

² Graduanda em Psicologia pelo Centro Universitário Estácio de Belo Horizonte (Estácio BH).

³ Graduando em Psicologia pelo Centro Universitário Estácio de Belo Horizonte (Estácio BH).

⁴ Doutora em Psicologia Social pela Universidad Complutense de Madrid (UCM). Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Dismantling the dark side of the “Good Citizen”: decolonial contributions in times of Bolsonaroism

Abstract: This article is the result of transdisciplinary reflections that collaborated with a psychosocial understanding of Bolsonaroism and resistance to it in Brazil. Through the analysis of dispersed narratives in public daily life, we outline some axes of analysis-intervention for the phenomenon of adherence to this Brazilian-style conservatism embedded in the past but crossed by a new semantics of the current Western-colonial policy. Bolsonaroism, in this sense, points to a psychosocial atmosphere sustained from a subject/society split that produces discourses and authoritarian positions immersed in a project of revenge that now seems to be approaching its realization. In addition, issues related to emancipatory experiences involving markers of class, gender, race, sexuality and territory seem to be at the heart of claims for and against Bolsonaroism. We bet, then, on a psychosocially engaged praxis that can assume, from the historical matrices of political resistance of Latin Brazilians, one of the broad anti-Bolsonarist fronts.

Keywords: social psychology; bolsonarism; decolonialism.

Desmontando el lado oscuro del “Buen Ciudadano”: aportes decoloniales en tiempos del bolsonarismo

Resumen: Este artículo es el resultado de reflexiones transdisciplinarias que colaboraron con una comprensión psicosocial del bolsonarismo y la resistencia a él en Brasil. A través del análisis de narrativas dispersas en la cotidianidad pública, esbozamos algunos ejes de análisis-intervención para el fenómeno de la adhesión a este conservadurismo a la brasilera impregnado del pasado, pero atravesado por una nueva semántica de la actual política occidental-colonial. El bolsonarismo, en este sentido, apunta a un ambiente psicosocial sostenido a partir de una escisión sujeto/sociedad que produce discursos y posiciones autoritarias inmersas en un proyecto de venganza que ahora parece aproximarse a su realización. Además, cuestiones relacionadas con experiencias emancipatorias que involucran marcadores de clase, género, raza, sexualidad y territorio parecen estar en el centro de los reclamos a favor y en contra del bolsonarismo. Apostamos, entonces, por una praxis psicosocialmente comprometida que pueda asumir, a partir de las matrices históricas de resistencia política de los latino-brasileños, uno de los amplios frentes antibolsonaristas.

Palabras clave: Psicología Social; Bolsonarismo; Decolonialidad.

Uma proposta epistêmica-teórica-metodológica desde a Psicologia Social para a compreensão do Bolsonarismo

Hannah Arendt, filósofa de origem judaica alemã e sobrevivente do Holocausto Judeu, foi responsável por investigações em torno do julgamento de um dos funcionários mais centrais na organização do regime nazista alemão que culminou na publicação do livro que leva o nome desse personagem: *Eichmann em Jerusalém - um relato sobre a banalidade do mal*. Eichmann protagonizou o genocídio de milhões de judeus, tendo em vista a sua contribuição à burocratização da *Solução Final* nazista que consistia em uma ação do governo de Hitler para retirada – extermínio – da população judaica, em campos de concentração, do território alemão. Com a queda de Hitler, Eichmann se refugia na Argentina. No entanto, nos anos 60, os israelenses capturam o burocrata nazista, em Buenos Aires, levando-o para Jerusalém onde ele é julgado e condenado à morte.

A filósofa se esforça em tentar compreender como seres humanos que, em relações pessoais, por exemplo, mostram-se, extremamente, solidários, podem se tornar tão desumanos em posições de poder e sob regimes autoritários. Eis que Arendt fundamenta a “banalidade do mal” que, em suma, trata-se de uma categoria de análise que tenta compreender o processo que torna sujeitos – e a sociedade, portanto – capazes de atos desumanos tão nefastos. Ou seja, longe do psicologismo psicopatologizante que pensa toda e qualquer prática violenta a partir de uma estrutura psicótica-perversa ou um inatismo imoral dos sujeitos, a investigação de Arendt aponta para Eichmann como um sujeito comum, cujos testes psicológicos que lhe foram aplicados, por exemplo, não atestaram qualquer anormalidade psíquica.

Não negamos a importância do diagnóstico clínico como um analisador relevante para se pensar sujeitos políticos que tomam a violência como projeto de sociedade. Mas, não nos focaremos nessa discussão, afinal não nos será possível colocar nenhum dos discursos e narrativas, aqui, em algum setting terapêutico: local por excelência das interpretações clínicas. Ademais, não tomamos as avaliações psicométricas como técnicas verdadeiras e totais que representam o ser humano. Ainda assim, vale dizer que a medida do psiquismo de Eichman não apontou para o potencial genocida de sua prática política. Eichmann via a si mesmo e era reconhecido por alguns pares como um homem com valores, amoroso, tranquilo, trabalhador, pai de família: um exemplo de um *cidadão de bem*.

Como, então, por meio de posições ideológicas e escolhas administrativas-econômicas-políticas um discurso de ordem burocrática do Estado, é capaz de fazer com que sujeitos ordinários naturalizem a degradação e extermínio de um povo? É, nesse âmbito, que Arendt vai sustentar a “banalidade do mal”. Não como

algo que se encontra para além do sujeito ou em sua anulação. O mal, como tal, é uma potência sempre possível de habitar as práticas de sujeitos e sociedades, sobretudo, onde houver o autoritarismo e a ausência de (auto)crítica como pacto coletivo (ARENDDT, 1999)

Em se tratando do Brasil, eleito, com o engajamento da maior parte da população brasileira, em 2018, Jair Messias Bolsonaro foi capaz de mobilizar afetos, desejos, paixões, medos, ressentimentos e propostas societárias que, queiramos ou não, reatualizaram e reorientaram uma série de dimensões ético-estético-políticas como projeto de brasilidade. Com isso queremos dizer que toda uma construção em torno da ideia de um brasileiro médio acima da moral, patriota, trabalhador, de origem humilde, exausto do “politicamente correto”, anticorrupção, defensor da família e das crianças e, por fim, contrário aos rumos de uma América Latina mais inclinada aos socialismos – “nossa bandeira jamais será vermelha” – foi ganhando materialidade narrativa em torno do ex-capitão do exército que se tornou presidente do Brasil.

Se Bolsonaro e bolsonarismo não são sinônimos analíticos, é preciso que expliquemos essa distinção para que continuemos com o nosso argumento. Em primeiro lugar, nem todo eleitor de Bolsonaro é bolsonarista. O bolsonarismo, a bem da verdade, não foi criado pelo sujeito que leva o seu nome e nem depende, exclusivamente, dele para perdurar. Em outras palavras, ainda que o fenômeno bolsonarista se fundamente em saberes e práticas já conhecidos, fato é que parte de nós tem se assustado com os efeitos da liderança bolsonarista em função de elementos contingenciais complexos do Brasil contemporâneo. Dentre esses elementos, faz-se necessário citar, ao menos, a crise de representatividade popular produzida, em grande parte, pela mercadologização dos espaços institucionais da política; desmobilização das utopias dos campos progressistas; dificuldade de comunicação com a base eleitoral periférica e trabalhadora e, por fim, a ascensão de discursos neopentecostais onde o Estado se ausenta da produção de cidadania. “O bolsonarismo é, assim, um tipo grotesco de metonímia política, é a parte de um todo denso, complexo e constitutivamente incrustado no organismo da política institucional brasileira” (SILVA, 2020: 1175).

A constelação política bolsonarista, nessa direção, atravessa gerações, classes, raças, territórios, mas ideologicamente, pretende-se única, total, projeto de todos: “Brasil acima de tudo e Deus acima de todos”. No entanto, na recusa de adotar o pretenso discurso bolsonarista como para todos, perguntemo-nos: quem é o sujeito do bolsonarismo? É importante reconhecer, nesse momento que, historicamente, populações, em todo o globo, foram capazes de aderir a regimes autoritários e violentos; e o que nos interessa, aqui, não é moralizar essas escolhas que se mostram tão possíveis quanto quaisquer outras quando nos referimos a processos de engajamento do desejo populacional em alguma época.

O ponto que pretendemos compreender, hermeneuticamente (HELLER, 1989), por outro lado, é o porquê as pessoas aderem a discursos e projetos que são dispositivos desumanizadores, explícita e deliberadamente, para si e para a sua comunidade. O que nos parece ser uma pergunta, potencialmente, psicossocial. Vários grupos intelectuais, nessa direção, colaboram na construção do campo da Psicologia Social, em tempos distintos, ao se verem as voltas com as dimensões subjetivas e societárias da violência e do autoritarismo. O que foi feito, por assim dizer, a partir de matrizes psicanalíticas (SHIRAKAVA e DIONISIO, 2021), freudo-marxistas (ADORNO, 2007), experimentais (HASLAM e REICHER, 2004; DAHIA, 2015) e fenomenológicas (MAIA, MELO FILHO e CHAVES, 2016), por exemplo.

Dessa forma, o campo psicossocial, mais tradicional, dedicou-se, fortemente, às análises da violência psicopolíticas a partir das experiências do Norte Global, tomando categorias de análise nortistas para avaliar fenômenos em seus próprios territórios, principalmente, a partir dos totalitarismos europeus e do código violento urbano norte-americano. Diante desse contexto, foi muito comum o uso de matrizes europeias e norte-americanas para a análise da relação sujeito/sociedade do mundo ocidentalizado quando a Psicologia Social se voltou para os estudos dos autoritarismos e desumanismos latinos.

Um dos efeitos da universalização da Europa/EUA como centro epistêmico do mundo é, justamente, a obliteração de vozes dissonantes que, a partir da periferia do capitalismo global, caem na armadilha de superdimensionar a trajetória de sucesso ocidental por meio do recalque dos seus fracassos humanitários (ALVEZ e DELMONDEZ, 2015). Pretendemos, nesse sentido, contribuir com uma discussão que tome as especificidades latino-brasileiras para a compreensão dos eixos de poder e dominação que colocam países como o Brasil diante de uma instabilidade democrática que flerta, diretamente, com dimensões autoritárias, golpistas, totalitárias e desumanizantes ao longo da sua história. Apostamos em visibilizar conceitos, teorias, métodos e compreensões que tomam o âmbito latino-brasileiro não, apenas, como um campo a ser investigado, mas como local de produção de uma opressão/resistência nas suas relações com o mundo globalizado (LANE, 1985; MARTÍN-BARÓ, 1997).

Isso porque é necessário produzir alguma cadeia de sentido que justifique o engajamento de pobres, negros, mulheres e indígenas ao discurso bolsonarista que, explicitamente, degrada e desumaniza essas existências.

que tipo de cisão do eu permite que o brasileiro ria das feridas sociais do país em que vive, como se estivesse sempre do lado de quem segura o cabo do chicote – como se não percebesse as lambadas e as humilhações que também o atingem? Será (...) efeito de uma identificação com o opressor não em suas características avançadas (em termos de valores republicanos, lutas igualitárias etc.), mas sim como arremedo das aparências da civilização, conciliadas com a manutenção da versão contemporânea do escravismo em uma sociedade que continua criminosamente desigual? (KEHL, 2018: 52)

Certamente, somos influenciados por um autoritarismo à brasileira que bebeu de várias fontes europeias e que não se iniciaram com o bolsonarismo (SCHWARCZ e STARLING, 2018; SCHWARCZ, 2019, SKIDMORE, 2012). No entanto, é preciso considerar como todo um dinamismo psicossocial, à moda brasileira, embebido em dilemas e problemas, marcadamente, latino-brasileiros, fundamentam um processo autoritário e violento com algumas marcas indelévels quando o assunto é a construção psicossocial da brasilidade (FERES JUNIOR, 2006). Como por exemplo, podemos citar a colonialidade, o sequestro e a escravidão de negros e ameríndios (GROSFUGUEL, 2016), as especificidades do racismo contra negros e indígenas no Brasil (SALES JR, 2006), a construção do mito da democracia racial e da amigabilidade constituinte da personalidade brasileira (CHAUÍ, 1980), a mestiçagem como dispositivo ideológico de neutralização do conflito racial (TADEI, 2002), as ditaduras militares e os demais golpes presentes na lógica capitalista dependente do Brasil (AVRITZER, 2018) e, por fim, os mecanismos neoliberais de desorganização do Estado brasileiro (BOITO JR, 2017).

Pretende-se com esse artigo, portanto, ampliar a agenda de pesquisas que estiveram às voltas com os estudos sobre a “identidade nacional” (JACÓ-VILELA, DEGANI-CARNEIRO e OLIVEIRA, 2016) como um dos campos do pensamento

psicossocial brasileiro⁵. Nesse artigo, reforçaremos esse compromisso desde o Sul Global (MAIA, 2011). Com isso queremos dizer que a compreensão do capitalismo ocidentalizado, por meio de uma colonialidade que se institucionalizou em territórios tais quais a América Latina, revelam como pretensas instituições brasileiras republicanas e liberais têm colaborado para uma guinada mundial em direções autoritárias de espectros políticos das direitas (SILVA, 2020).

O que tem sido capaz de produzir um sujeito médio fatalista, dependente, desesperançoso, subserviente, imediatista, patrimonialista, corrupto e intolerante, por assim dizer. Ao mesmo tempo, esse território foi capaz de produzir e reinventar a brasilidade por meio de vários movimentos com propostas que perseguem o desejo da justiça e da equidade: quilombos, territórios indígenas, movimentos sociais antirracistas, feministas e LGBTQIA+, Movimento dos Trabalhadores Rurais e sem Terra (MST) são alguns exemplos. Como verdadeiros intelectuais e militantes marginais, a postura crítica é essencial para a reinvenção da área acadêmica e da própria sociedade; fazendo da marginalidade, por vezes dolorosa e debilitante, um estímulo para uma nova forma de pensar e viver o mundo (ANZALDUA, 2005; COLLINS, 2016).

Assim, a partir de uma compreensão da produção do conhecimento, em Psicologia Social, como processo de situar e localizar processos psicossociais orgânicos ao cotidiano da vida comum (SPINK, 2003), preocupamo-nos em produzir inteligibilidade para o (anti)bolsonarismo por meio do populismo de extrema direita que tem instrumentalizado a dinâmica comunicativa dos veículos de massa. Isto é, diante de um “populismo digital”, há a inovação de estratégias narrativas que tornam o campo da mídia digitais um local privilegiado para análises e intervenções das narrativas que sustentam o projeto de mundo bolsonarista (CESARINO, 2020; SILVA, 2020).

Diante desse contexto, encaramos, aqui, essas narrativas (anti)bolsonaristas, dispostas no mundo público, como elementos importantes para que se compreenda o sujeito social como construtor ativo de significados. Nesse sentido, os sujeitos organizariam suas experiências, no mundo social – ainda que em seu âmbito virtual –, através de narrativas que seriam indissociáveis da experiência de existir. Nessa direção, a estratégia narrativa de alguém deve ser tomada como local privilegiado do encontro entre os sujeitos e sua inscrição numa história social e cultural. Dentro desse panorama, as narrativas nos permitem potencializar as análises das relações entre sujeito, sociedade e historicidade. Isso porque a fronteira que demarca esses elementos começa a ser vista menos como oposição e mais como área de negociação e trânsito entre esferas; já que, na vida cotidiana, os três constituem-se mutuamente (CARVALHO, 2003)

Partindo-se dessas reflexões epistêmicas e metodológicas, levantamos cenas que se tornaram reflexões e análises que pudessem apresentar, dialeticamente, alguns eixos temáticos que têm se tornado mais latentes no que tange às disputas narrativas acerca do tema do (anti)bolsonarismo⁶. Criamos, então, duas categorias de análise-intervenção: (Resistir ao) desmatamento florestal e à desterritorialização de povos quilombolas, tradicionais e indígenas e (Resistir ao) ressentimento conservador cristão.

⁵ Algumas obras relevantes nesse sentido: FREYRE, G. (2019). *Casa-grande & senzala*. Global Editora e Distribuidora Ltda; HOLANDA, S. B. (1995). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; LEITE, D. M. (2002). *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. Unesp; PRADO Jr, C. (2011). *Formação do Brasil contemporâneo*. Editora Companhia das Letras; e RIBEIRO, D. (1996). O povo brasileiro. *Cadernos de Ciência & Tecnologia*, 13(2), 245-249.

⁶ Essa pesquisa foi realizada por meio do financiamento do Programa Institucional de Iniciação Científica da Estácio BH (PIBIC – Estácio BH) e com colaboração do Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão Conexões de Saberes da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (FAFICH/UFMG).

Apostamos, com essas escolhas, que essas categorias pudessem colaborar na compreensão das condições narrativas do projeto bolsonarista e, paralelamente, inspirarmo-nos nas estratégias que duvidem do bolsonarismo como destino nacional. Se as armas do opressor não são capazes de dismantelar a Casa Grande (LORDE, 2019), como podemos pensar uma brasilidade mais digna e humana externa ao bolsonarismo? Como nos (re)construir para além das armadilhas do bolsonarismo que já nos habita? Balizadas, por fim, pelo “lócus fraturado” apostamos em operar com essas categorias de análise como dispositivos dialéticos que nos ajudem a compreender os processos em que o bolsonarismo se vincula ao projeto colonial-moderno. Bem como pretendemos, também, fomentar as possibilidades marginais, rebeldes – por vezes, improváveis e imprevisas – que coloquem limite a esse avanço do bolsonarismo como eixo moderno-colonial que as feministas decoloniais tanto denunciam como sintoma do mal-estar contemporâneo (LUGONES, 2010, 2014).

(Resistir ao) desmatamento florestal e à desterritorialização de povos quilombolas, tradicionais e indígenas

É central no processo de compreensão do desejo de o Brasil ser um Outro – qualquer Outro que não fizesse referência aos seus povos originários e aos povos negros sequestrados da África - reconhecer que isso foi feito sem que o país se “modernizasse”, sem abolição radical da escravidão, sem reforma agrária, sem direitos trabalhistas, sem Estado de Bem-Estar Social (KEHL, 2018) Ou seja, dos grotões do republicanismo-liberal-positivista nacional, a violação de direitos do povo permaneceu sendo um dispositivo de manutenção do poder colonial. Dessa forma, o brasileiro médio tem insistido em uma demanda mais inclinada às lógicas e princípios violentos e autoritários como saída para conflitos e desencontros causados pela modernidade-colonialidade do que qualquer outra coisa.

O Estado brasileiro, por exemplo, aboliu a escravidão sem conceder direitos às populações pretas e pobres, historicamente, coisificadas pelo poder institucional por séculos. Muito pelo contrário, ao invés de se reparar os equívocos materiais e simbólicos desumanos causados pela escravidão transatlântica negra, o Estado brasileiro empenhou-se em importar imigrantes alemães e italianos para ocuparem lugares laborais livres do país por meio de investimento financeiro e doação de terras para o plantio (SKIDMORE, 2012).

Dessa forma, historicamente, o poder moderno-colonial luso-brasileiro sempre transformou a terra em um campo de disputa central para a manutenção do poder. Desde às grandes fazendas de açúcar, passando pela produção do café e a criação de monoculturas e pastos extensos para exportação de produtos agropecuários, a mercantilização da Natureza permanece sendo um modelo de negócio. Em função disso, a naturalização da violência, concomitante ao privilégio de setores da atual elite agrária aparece como uma escolha explícita no que tange às tensões que envolvem as disputas de terras, moradias, sustentabilidade, plantio, colheita, sistemas de produção, segurança nutricional e alimentar, combate à fome etc.

Em 2017, Bolsonaro participava de uma fala pública como pré-candidato, no Rio de Janeiro, a convite do clube Hebraica, em que afirma que quilombolas e indígenas atrapalhavam a economia. Ao relatar uma visita que tinha feito a um quilombo, afirmou “Eu fui num quilombo. O afrodescendente mais leve lá pesava

sete arrobas. Não fazem nada. Eu acho que nem para procriador ele serve mais. Mais de R\$ 1 bilhão por ano é gasto com eles”. “Se eu chegar lá (na Presidência), não vai ter dinheiro pra ONG. Esses vagabundos vão ter que trabalhar. Pode ter certeza que se eu chegar lá, no que depender de mim, todo mundo terá uma arma de fogo em casa, não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou para quilombola”.

Chama-nos a atenção, nesses trechos, que a concepção de Bolsonaro acerca dos homens negros quilombolas seja uma atualização perversa que localiza o corpo negro como um corpo animalizado, irracional, exacerbadamente, sexual; mas, nesse caso, nem mais para procriação ele serviria. Essa dinâmica psicossocial revela o fato de que quem possui gênero são os brancos e as brancas europeus. Os negros e as negras colonizados, por outro lado, sem a alcunha da humanidade, seriam muito mais lidos como machos e fêmeas do que qualquer outra coisa (LUGONES, 2014). Arroba, nessa direção, tem sido uma unidade de medida de massa utilizada para pesar gado e, assim, a substituição de quilos por arroba reitera a aproximação dos negros à condição de animalidade. Não à toa, mulheres negras foram estupradas e se tornaram amas de leite dos filhos da elite branca colonial. E homens negros foram utilizados como machos reprodutores para a manutenção da produção de mão de obra escrava que não poderia deixar de “nascer”.

O que está em questão, aqui, é reconhecer que há um mundo que favorece um modelo colonial-capitalista-liberal-moderno-burguês-branco de sociedade que naturaliza os discursos de representantes de bancadas parlamentares do boi, da bala e da bíblia. Bancadas, majoritariamente, formadas por homens, brancos, ricos e fundamentalistas cristãos. Esses homens são a favor de uma população armada, que seja capaz de defender os interesses de grandes propriedades privadas monocultoras para sustentação de um projeto agroexportador que produz desmatamento, desapropriação indígena e quilombola, bem como insegurança alimentar para grande parte dos brasileiros e brasileiras.

Por outro lado, é preciso, urgentemente, que possamos nos inspirar em campos diversos que pensam modelos de produção alimentar e animal mais sustentáveis para todas nós; como o ecofeminismo, saberes indígenas, feminismo comunitário, veganismo feminista (PAREDES, 2010). A educação ambiental anti-colonial, assim, pode ser um dispositivo de transformação social em que os seres humanos possam estabelecer formas menos destrutivas de relação com o meio ambiente. É preciso, nessa direção, que construamos condições de que o Brasil possa reencontrar em saberes e fazeres latino-brasileiros uma perspectiva que possa colocar resistência às formas violentas de utilitarismo do planeta Terra. É preciso agregar valores agroecológicos e comunitários que possam colaborar na construção de um mundo menos androcêntrico e antropocêntrico (DI CIOMMO, 2003).

Ao encontro do que sustentou como narrativa para sua eleição, Bolsonaro escolhe como Ministro do Meio Ambiente Ricardo Salles, filiado ao Partido Liberal que, atualmente, é deputado federal por São Paulo. Salles, em reunião ministerial do dia 22 de abril de 2020, no auge da pandemia e do isolamento social, alertou os ministros sobre o que considerava ser uma oportunidade trazida pela pandemia da Covid-19. Em vídeos publicizados, foi possível assistir ao ministro afirmando que se deveria aproveitar que a sociedade e a mídia se encontravam às voltas com a cobertura internacional acerca do novo coronavírus para, então, mudar regras ambientais que poderiam ser antipopulares. Em suas palavras, "pre-

cisa ter um esforço nosso aqui, enquanto estamos nesse momento de tranquilidade no aspecto de cobertura de imprensa, porque só se fala de Covid, e ir passando a boiada, e mudando todo o regramento (ambiental), e simplificando normas".

O ministro, desde o início do seu mandato, acumulou uma série de medidas que dificultavam a aplicação de multas à crimes ambientais. Ele, também, intencionou (ainda que essa medida tenha sido barrada pela justiça) transferir gestões do Ministério do Meio Ambiente para o Ministério da Agricultura e, por fim, facilitou ocupações urbanas em áreas, historicamente, de proteção ambiental para atender a setores econômicos e mercadológicos.

Na direção contrária, muitos dos conhecimentos de povos indígenas e quilombolas retomam o fato de que mais do que uma coexistência, há uma co-constituição ontológica entre seres humanos e a Natureza. Mas, uma das consequências da modernidade-colonialidade foi nos fazer esquecer, como povo, dessa conexão primitiva. As lógicas coloniais do ser, do saber e do poder levaram-nos a pensar a Terra e seu ecossistema como algo estático e não como um organismo vivo. E, sendo assim, essa postura autoritária em relação à Natureza prediz que a humanidade se encontra acima dos outros seres vivos e que, portanto, ela deve servir aos interesses econômicos dos homens (KRENAK, 2020).

Movimentos como o MST e o Movimento Terra Livre, por exemplo, trazem como pauta central a questão alimentar e territorial como bandeira popular para o direito à moradia, às expressões culturais de povos camponeses e indígenas e à alimentação de qualidade. Elementos, vale dizer, que se encontram colocados como obrigação do Estado brasileiro na Constituição de 1988. É preciso, assim, investir em formas, já existentes, de colaborar para que coletivos rurais, pequenos agricultores, camponeses, quilombolas e indígenas possam tensionar, como garantido por lei, com grileiros e terras improdutivas. É necessário garantir vias institucionais e coletivas de que ninguém mais precise perder a vida por defender a Natureza como um bem-comum e de todos (OLIVEIRA, 2020).

Rompendo, por fim, com o binarismo capitalismo-socialismo, o Brasil pode se valer de projetos psicossociais construídos a partir dos saberes cosmológicos de seus povos tradicionais na direção de respostas anticapitalistas que estejam fora do pacto econômico-político eurorreferenciado (GROSFUGUEL, 2016). Vale a pena, nesse sentido, compreender como as questões da Terra e da Natureza despontam como analisadores do que podemos entender como sendo uma verdadeira cosmofobia. O sintoma cosmofóbico tem operado como uma marca do povo colonialista e tem como um dos seus principais sintomas o medo do sagrado. Esse sintoma tem impedido os latino-brasileiros de tomar o sagrado como fonte de conhecimento, partilha do cuidado e dos espaços e, conseqüentemente, como processo revolucionário (SANTOS, 2020).

É preciso tomar um cuidado para que não façamos uma sobreposição entre as diversidades dos sistemas religiosos e a matriz eurocristã monoteísta colonial que se hegemonizou como modelo de "religião oficial" do mundo ocidentalizado. Para entender a cosmofobia como um problema colonial é fundamental compreender a trajetória das suas *vítimas* e para isso podemos tomar como ponto de partida a expulsão de Adão e Eva do Jardim do Éden.

esse deus da Bíblia do colonialista – melhor dizendo, eurocristão monoteísta – desterritorializou um povo. Se ele amaldiçoou a terra para aquele povo, este povo não poderia nem tocar naquela terra. Se ele disse que aquela terra estava oferecendo ervas daninhas e espinhos, ele disse que aquele povo não podia comer nem dos frutos, nem das folhas, nem de nada que aquela terra oferecia. Se ele disse que aquele povo tinha que comer com a fadiga do suor do seu rosto, nesse momento ele criou o trabalho como ação de

sintetização da natureza. Ao mesmo tempo ele criou também uma doença que eu chamo de cosmofofia. O medo do cosmo, o medo de deus. Esse povo eurocristão monoteísta se sente desesperado. (SANTOS, 2020: 2-3)

Os ocidentais cristãos são forjados no medo e no desespero de uma terra e de uma Natureza, supostamente, amaldiçoadas. Como esses sujeitos foram proibidos, lá em gênese, de comer o fruto proibido, eles passaram a ter medo da mata e dos seres da Natureza por temerem ser castigados por uma força superior. E, então, os ocidentais cristãos, por terem esse medo constituinte, destroem o universo. Afinal, todo mundo que tem medo, tenta destruir aquilo que lhe assombra. Por isso mesmo, esses sujeitos têm muita dificuldade em conviver com os saberes biointerativos dos povos indígenas e quilombolas.

Por sua vez, para os saberes tradicionais, o cosmo é formado por todos os elementos do universo. Ao invés de entender a fé como um problema estrutural, desagregador, elitista e patriarcal por essência; é possível pensar que há modelos alternativos de construção de sistemas de crenças religiosas. Nessa perspectiva, podemos pensar em novas afetações, paixões e amores como saída para se construir um novo mundo. Afetações que estejam embebidas em um projeto mais coletivo e comunitário e com um sacerdócio que seja possível a partir da garantia da diversidade e da pluralidade.

Assim, o Sagrado não só pode, como deve ser fonte de conhecimento e processo revolucionário para a reconstrução de um mundo que resista aos infortúnios coloniais. Decolonizar o conhecimento e a sociedade é reeducar a todos nós na relação com o mundo religioso, de modo que o sagrado possa ser uma fonte de produção de conhecimento emancipatório no que tange às questões da Terra e da Natureza.

(Resistir ao) ressentimento conservador cristão

Ressentimento é uma constelação de afetos, posições, sintomas, fantasias: um excesso de memória que amargura. Trata-se de um mal-estar e sofrimento que tem a ver com a própria lógica da modernidade-liberal. Isso porque a modernidade tem nos convocado a responder a essa ideia, em tese, arrojada, de sermos indivíduos potentes, especiais, centrais e imprescindíveis. Cujas natureza humana ideal é fazer com que cada um consiga perdurar o seu destino rumo ao sucesso de si mesmo.

Cada indivíduo é um ser moral que possui direitos derivados de sua natureza humana. Somos indivíduos e somos iguais, fraterno e livres, com direito à propriedade, à segurança, à liberdade e à igualdade. A visão liberal quebrava a estabilidade do mundo, sua hierarquia e suas certezas. O indivíduo estava agora no centro e poderia e deveria se movimentar. (BOCK, 2004: 3)

O que resta ao sujeito diante da sua frustração quando ele não se move diante de suas expectativas prometidas pela modernidade? Vejamos: pelas vicissitudes da vida desamparada e desencontrada com aspectos ideais de existência, o ressentimento é uma resposta narcísica precária que interpreta a falta de reconhecimento e valorização do Outro como um prejuízo gravíssimo. Ao se ver como um justo injustiçado, o ressentido padece com a ausência de valorização pela sua comunidade e, ao mesmo tempo, é incapaz de se mobilizar para sair de sua condição de dor e lamento. Ensimesmado em sua suposta autoridade moral, o ressentido responsabiliza qualquer outro – menos a si mesmo – pelas suas perdas, sofrimen-

tos e agruras da vida. De modo a não precisar prestar contas da sua própria incompletude, incompetência ou falta de agência para mudar suas condições materiais, simbólicas, culturais, subjetivas e históricas de existência (KEHL, 2011).

Há que se ficar claro, no entanto, que o que produz o ressentimento não é a revolta, mas, sim, a submissão. A luta política, o movimento social e militância não são exemplos de posturas ressentidas. Quando um grupo social responde a uma lógica de poder, eles se movimentam na direção de uma revolta vital e justa que pretende mudar uma condição de violência e opressão (KEHL, 2011). Ainda que ressentimentos possam ser mobilizados pela situação colonial que produz sujeitos mortificados do lado colonizado; é certo que o ressentimento é avesso da política. Dessa forma, não devemos, jamais, “ignorar as alianças históricas dos subalternizados que os permitiram construir e inventar outros mundos possíveis marcados por menos violações e violências” (CASTRO e MAYORGA, 2019: 13). Algo que foi possível por meio da coletivização e politização da dor e do ódio rumo à construção de um mundo, radicalmente, justo para todos. E, sendo assim, ainda que sonhos e desejos vingativos possam ser construídos desde mulheres, negros, pobres e LGBTQIA+ direcionados a homens brancos, burgueses e patriarcais; fato é que esses grupos subalternizados têm optado por uma reconstrução da sociedade como um todo. E não por um projeto de extermínio de quem se encontra no poder há séculos.

Curiosamente, o ressentido ao invés de lutar por transformação e se engajar em processos que implicam contradições, autocrítica, sofrimento, responsabilização individual e coletiva; ele opta por não “sujar as mãos”. Afinal, ele fica à espera de uma justiça – muitas vezes, divina - que lhe dê o que sempre, em tese, lhe foi de direito. A aposta do ressentido é que o acaso irá lhe proporcionar o sucesso e as condições de existência dada à sua condição, “naturalmente”, humana.

O cristianismo, nessa direção, defende que a humildade e a benevolência, ainda que tragam sofrimento, é um valor humano superior. Algo que se deve sustentar tendo em vista uma prosperidade em nome de algo ou alguém que reconhecerá, em você, um valor. Ou seja, o ressentimento, embebido por uma cosmologia cristã, comum aos ambientes colonizados da América Latina, cria uma horda de fracos voluntários. E, a partir dessa covardia moral, o sujeito se constrói fraco porque é, supostamente, muito bom, acima da moral e dos bons costumes. Por outro lado, quem é forte, é tomado como um sujeito do mal através do maniqueísmo moral do qual o ressentimento goza. A demanda principal do ressentido, nesse sentido, é permanecer fraco, vítima (identificado ao cidadão bom). Pois dessa forma, ele jamais se esforça em seu fortalecimento. Mas reivindica, no sentido contrário, que aquele que, supostamente, tirou-lhe o que lhe era garantido, deixe de ser forte (KEHL, 2011).

Não poderia estar aí, também, algumas chaves teóricas que colaborariam para interpretar o projeto de vingança, ódio e extermínio das divergências como uma forma de ato bolsonarista? O que se pretende, por exemplo, ao questionar a legitimidade-humanidade de relações afetivo-sexuais LGBTQIA+? Por que exterminar travestis e transexuais com requintes de crueldade é uma prática comum? Em julho de 2023, André Valadão, apoiador de Bolsonaro e herdeiro da Igreja Batista da Lagoinha, durante pregação em uma filial dos EUA, relaciona o casamento homoafetivo à sexualização de crianças. Como se isso não fosse o bastante, ao citar um trecho bíblico de Gênesis, ele extrapolou todos os limites da “liberdade de expressão”. Em trecho transmitido ao vivo pelas redes sociais, o pastor diz “Aí Deus fala: ‘não posso mais, já meti esse arco-íris aí, se eu pudesse eu matava tudo e começava tudo de novo. Mas já prometi pra mim mesmo que não

posso, então agora tá com vocês””. Diante dessa atmosfera, parece-nos que reafirmar um pacto conservador, embebido em moralidade cristã, quer fazer falar algo como “Não revele, para mim, que eu renunciei à liberdade. Eu te odeio e eu te extermino para não ver que outro mundo – do qual eu abdiquei – é possível”.

Quanto mais assistimos a espetáculos de mortes sem sentido, de violência e crueldade aleatórias, mais medo sentimos em nosso dia a dia. Não podemos abraçar um estranho com amor, pois tememos o estranho. Acreditamos que o estranho é um mensageiro da morte que deseja a nossa vida (HOOKS, 2020: 223-4)

Assim, o conservadorismo cristão tem operado como uma espécie de ode à humilhação de si mesmo por meio de um ressentimento contra àqueles que, situados em um lugar inferior aos cristãos na desigualdade social, não se deixam humilhar. Nesse sentido, o conservadorismo que prescreve condutas morais e expectativas estéticas, corpóreas e sexuais universalistas congrega, em si mesmo, uma grande contradição. Se a sexualidade, o desejo, o corpo e o gênero fossem tão naturais – e/ou divinos – no desenvolvimento humano; seriam necessários tantos mecanismos narrativos, legislativos e religiosos de controle? Não poderíamos deixar, apenas, que a, suposta natureza humana, seguisse seu curso?

Essas reflexões nos parecem ganhar mais envergadura crítica à medida em que localizamos como o cristianismo, católico ou evangélico, tem colaborado – por meio midiáticos tradicionais e informais, controle de redes de TV populares, a realização de missas, cultos e células capilarizadas desde os centros até as periferias urbanas e, por fim, a partir da própria bancada evangélica – o fomento à ideia de uma diferença-inimizade que precisa ser extirpada do território nacional.

Muito embora o sucesso eleitoral do bolsonarismo esteja para além da questão religiosa, é inegável que o discurso religioso cristão operou como catalizador de afetos traduzidos em adesão eleitoral às narrativas bolsonaristas. Um projeto odioso de eliminação e culpabilização de grupos, historicamente, subalternizados tornou-se projeto do governo e de sua base aliada. Nesse sentido, grupos sociais como brancos (ricos e pobres), cristãos e heterossexuais se perceberam prejudicados por políticas de democratização da sociedade brasileira, como ações afirmativas e cotas para populares, negros, deficientes e mulheres. Bem como houve, também, uma irritação coletiva com outras políticas amplas de reconhecimento e legitimação do sofrimento de coletivos sem muita representação histórica em espaços de poder. Nessa direção, o processo de crítica à democracia liberal, que pretendia torná-la mais democrática mobilizou, no sentido contrário, afetos e paixões tristes e violentas. A extrema direita, portanto, ao entoar “somos todos iguais” – sem de fato, esforçar-se nessa justiça restaurativa e equitativa de acessos, direitos civis, sociais e políticos – produz a ideia de que há, de um lado, um cidadão de bem: um grupo que é apresentado como totalidade boa e homogênea. Do outro lado, por sua vez, haveria uma elite política, cultural e acadêmica-intelectual que ameaça às conquistas liberais, burguesas e ocidentais (GRACINO JUNIOR, GOULART e FRIAS, 2021).

Paralelamente, a ética protestante ocasiona a emergência de um contexto propício de legitimidade social da modernidade-liberal burguesa. Com isso, quer-se dizer que o protestantismo, aloca o trabalho como objetivo primordial da vida na Terra, naturalizando-se, assim, a exploração e a pauperização como caminhos de salvação divina em vida presente. A “Teologia da Prosperidade”, nesse sentido, postula que os verdadeiramente fiéis a Deus devem gozar de uma condição plena e próspera de vida por meio do esforço individual e da entrega de si a esse Deus provedor. Dessa forma, ainda sem muitas possibilidades históricas e materiais,

negros e favelados, principalmente, são fomentados a acreditar em suas capacidades e buscar desenvolvê-las com a finalidade de “vencer na vida” (PINTO, 2012)

Algumas Igrejas - como Universal do Reino de Deus (Rio de Janeiro, 1980), Internacional da Graça de Deus (1980, Rio de Janeiro) e Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976, Goiás) – radicalizam o caráter teológico da prosperidade por meio da máxima que diz “é dando que se recebe”. Em paralelo, essas igrejas produzem um grande apelo emocional, teatral e, supostamente, milagroso como instrumento para converter novos fiéis e usar intensamente a mídia para propagação dessa doutrina (PINTO, 2012). Em tempos de fake News, como instrumento de disputa selvagem da política institucional, o conservadorismo cristão tem se utilizado de determinadas imagens para fomentar o caos, o pânico e tentativa de se fazer eliminar a diversidade constituinte da sociedade brasileira.

Imagens (reais e fictícias) de fetos e de mulheres em situação de aborto; utilização de crianças atuando como se fossem sobreviventes de abortos induzidos; admiração à semântica e à estética de crianças e jovens, radicalmente, evangélicos por meio de seus relacionamentos castos, cabelos escovados, saias e calças sociais que não chamem a atenção para o pecado. Todas essas narrativas são, comumente, utilizadas para que o bolsonarismo se pretenda defensor dos valores e dos bons costumes em contraposição a todo esses outros grupos que chegaram ao poder por meio de iniciativas mais inclinadas à social-democracia e à centro-esquerda brasileira.

Mais do que isso, essas novas igrejas evangélicas são bem-sucedidas em virtude de se apresentarem como possibilidade de saída para questões, sintomas e problemas experienciados por uma juventude pobre, negra e favelada, comumente, vinculada ao tráfico de entorpecentes, à mendicância, ao baixo acesso cultural e à ausência de emprego. Há, aqui, uma reatualização do mito da juventude pobres e preta como grupo de alta periculosidade, sem com isso levar em consideração a reprodução social dos efeitos de poder da colonialidade (SILVA JUNIOR e MAYORGA, 2021).

Se a população negra só foi, formalmente, liberta em 1888, isso não significou que a sociedade brasileira, dali em diante, aprendeu a desejar e querer negros em locais que antes eram, apenas, para brancos. A população negra permaneceu indesejada e associada a qualquer marcador social, menos a uma condição humana mínima que pudesse ser compartilhada com outros que já tinha status de humanidade como os luso-brasileiros não miscigenados. Ou seja, ainda com a ideia formal de igualdade a partir da construção dos princípios liberais e republicanos brasileiros, os/as negros/as continuaram em situações de exclusão. Não sendo incluídos como sociedade civil, mão-de-obra e sem indenização pelos séculos de exploração e maus tratos que receberam no país; a maioria dos/das negros/negras no país foram lançados à própria sorte em uma país devastado por séculos de uma semântica colonial e racista.

Isto é, diante da ausência do Estado liberal nas periferias e de um processo arbitrário de embraquecimento ideológico e populacional desse mesmo Estado (DOMINGUES, 2002), o cristianismo parece ter disseminado na tecitura social, a possibilidade de que se sonhe, sem engajamento revolucionário, com um mundo, supostamente, melhor. Parece-nos, porém, que essas novas formas religiosas – católicas tradicionais e (neo)pentecostais - têm investido na desumanização de outros grupos sociais para se sentirem melhores.

A criação de um inimigo comum, o Mal encarnado, parece congrega toda a revolta e ódio de parte dos cristãos com o mal-estar causado pelas promessas impossíveis do neoliberalismo e do próprio cristianismo. Assim, se até a década de 80, diferentemente, dos católicos, o meio evangélico não se posicionava politicamente; hoje, eles se exaltam por meio do reconhecimento coletivo, político e institucional de suas histórias. Histórias que despolitizam o debate da desigualdade social, minam as utopias revolucionárias e naturalizam o sofrimento e a dor como condições para o sucesso e a garantia de um lugar ao sol e ao lado de Deus. Algo que a extrema direita faz uso estratégico para a manutenção do status quo da ordem moderno-colonial vigente.

A realidade tal qual ela se apresenta revela que a história contada pela extrema direita faz efetivamente mais sentido para a maioria populacional do que qualquer coisa que a esquerda esteja dizendo. Isso acontece porque a história que a extrema direita conta corresponde de maneira mais clara ao dia a dia da maioria das pessoas; ela ressoa na experiência vivida. Para muita gente, ouvir que a vida é uma sequência de escolhas difíceis em meio a uma luta mortal por recursos escassos não parece nem um pouco exagerado. Mais: essa narrativa faz eco ao efeito disciplinador que suas experiências de vida efetivamente têm – o sentimento profundamente enraizado de que aquilo que se tem é o limite do possível e que não há como mudar os fatos fundamentais do modo como vivemos. Esta é a grande ironia e o principal paradoxo da política da extrema direita: o que ela propõe é uma forma extremamente conformista de revolta (NUNES, 2022: 63)

É nesse contexto epistêmico, político e ontológico que o ressentimento bolsonarista-cristão-moderno-colonial-ocidental se alicerça. Reage-se contra o comum e o comunitário por meio de desejos nascidos da tristeza, do ódio, do medo, da ambição, da sede de poder, do orgulho, do ciúme, da avareza, da vingança, do remorso e da inveja. De modo que haja aqui uma quebra da potência que unifica a sociedade como um conjunto inseparável pelo bem comum (SAWAIA, ALBUQUERQUE e BUSARELLO, 2018). As violências coloniais, nesse sentido, podem não habitar as produções humanas em si – como as religiões – mas, ganham espaço, sobretudo, onde não há compromisso ético com o bem comum (HOOKS, 2021).

Na direção contrária, a ilusão do sujeito médio brasileiro de ser um outro impossível é o que parece, portanto, o mover em uma busca pouco autêntica e, sobretudo, balizada por princípios cosmopolíticos estadunidenses e europeus. Não será o momento de retomarmos, por exemplo, aos modos do Xirê dos terreiros⁷ e das rodas de capoeira uma disposição sagrada afroreferenciada e popular que possa permitir às populações negras, pobres e faveladas um encontro mais dançante e libertador consigo mesmas? (CASTRO, DUTRA, BORGES, FERREIRA e MAYORGA, 2020) Um encontro cosmológico cujo movimentar constante do corpo e do saber possam se expressar sem tantas amarras, cintos, presilhas e pranchas de alisamento? Assim, sugere-se que possamos investir nas memórias e nos saberes que se fazem presentes, em ancestralidade, nas populações negras e pobres desse Brasil como combate sistemático ao embranquecimento genocida que essa nação tem utilizado como projeto de “todos”. As religiões de matriz afro-brasileiras, sem que sejam resposta única e universal fundamentalistas, podem fomentar potências de vida em povos diaspóricos que se encontram entristecidos e atravessados por uma falta de amor e reciprocidade em Terra.

⁷ Expressão em iorubá que significa dança ou roda. Nos rituais de candomblé, as cantigas de Xirê acontecem no início de cada celebração do terreiro com o intuito de convocar os orixás para a festa.

No Brasil Colonial e Imperial a Igreja Católica foi parte do Estado e com justificativas salvacionistas, por meio do batismo e do resgate da alma, apoiou o extermínio de indígenas e negros do território brasileiro. O outro lado dessa moeda aponta, por exemplo, para os ataques aos terreiros de matriz africana protagonizados por cristão das periferias urbanas dos tempos de hoje (OLIVEIRA, 2015).

Se a modernidade, então, é, aparentemente, um avanço em relação aos sistemas econômico-políticos anteriores; a expectativa de que isso acontece magicamente ou de forma natural, simplesmente, não se cumpriu. A sociedade e a ciência moderna, por exemplo, ao substituírem o feudalismo e a hegemonia da Igreja Católica, permaneceram tão dependentes de fé e crenças quanto antes (JAGGAR e BORDO, 1997). E aqui, a principal fantasia é a de que a masculinidade branca europeia, como dispositivo subjetivo-epistêmico-cosmológico, é superior a qualquer outra sociedade. Justifica-se, nesse sentido, o projeto secular epistêmico/genocida do ocidente em seu processo de expropriação e violência às tradicionais comunidades latino-brasileiras.

Considerações (sempre) parciais: alguns caminhos analíticos e políticos de combate ao bolsonarismo

Se é verdade que toda dor pode ser suportada se sobre ela puder ser contada uma história (ARENDDT, 2008), é preciso colaborar para que o Brasil elabore seus traumas sócio-históricos e políticos. Isto é, torna-se um ato extraordinário a escolha por uma historiografia que valorize nossos saberes e fazeres tão dispersos no bojo da situação colonial. É curioso que se por um lado, o brasileiro se vê como o avesso do ressentimento - um cidadão alegre, feliz, engraçado, bem-humorado e carnavalesco – o que temos observado é uma ode a um modelo de brasilidade viril, grosseira, autoritária e violenta ao longo dos séculos.

Por meio da naturalização de uma visão estrangeira-colonial acerca do Brasil, recalamos um passado de lutas, revoluções e desejo emancipatório local. Entender a nossa história, nessa direção, é uma forma de rompermos com os restos coloniais. É preciso continuar investindo em grupos sociais, projetos políticos e algumas formas de expressão popular que não imitam o outro (KEHL, 2018); mas que fazem um uso potente, criativo e humanizante da condição do brasileiro desde as suas matrizes que estão para além da modernidade-colonialidade.

Para nós, quilombolas e indígenas, essa é a pauta. Contracolonizar. No dia em que as universidades aprenderem que elas não sabem, no dia em que as universidades toparem aprender as línguas indígenas – em vez de ensinar –, no dia em que as universidades toparem aprender a arquitetura indígena e toparem aprender para que servem as plantas da caatinga, no dia em que eles se dispuserem a aprender conosco como aprendemos um dia com eles, aí teremos uma confluência. Uma confluência entre os saberes. Um processo de equilíbrio entre as civilizações diversas desse lugar. Uma contracolonização. (SANTOS, 2020: 9)

Dessa forma, não nos parece haver saída para os efeitos da colonização latino-brasileira por meio de estratégias liberais e modernas – atualizada pelo bolsonarismo – justamente porque a modernidade é a própria colonialidade em seu lado escuro (MIGNOLO, 2017). Precisamos, nesse sentido romper com a dicotomia entre a esquerda e direita ocidentalizada. De modo que possamos apostar em saídas pluriépistemológicas que representem, em instâncias de poder, a diversidade da brasilidade local.

Não trato povos e comunidades tradicionais como categorias marxistas: como trabalhadores, desempregados ou revolucionários. Essa linguagem não é nossa. Essa linguagem é euro-cristã-colonialista (...) E o que é contracolonizar? É reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes. E quem é capaz de fazer isso? Nós mesmos! Só pode reeditar a trajetória do povo quilombola quem pensa na circularidade e através da cosmovisão politeísta. (SANTOS, 2020: 9)

Ora, reagir à modernidade-colonialidade, de dentro dela, é ainda permanecer na reiteração de sua semântica e reproduzir forças destrutivas do antagonista político dos quais discordamos. O Brasil, pelo contrário, pode recuperar a sua força – não a mitológica da ‘ordem e do progresso’ da bandeira nacional –; mas a do caos que alimenta o caldeirão pulsional da justiça de um povo diverso e resistente. Para que insistir na busca de um puritanismo europeu e norte-americano que jamais combinará com nossas Pombas-Giras⁸?

Na direção contrária, é preciso reconhecer a infinidade de pretos e pardos sob o signo da denominação neopentecostal no Brasil atual. Se apostarmos no poder de agência das populações negras, faveladas e pobres na escolha do que é melhor para si mesmas; é preciso se perguntar por que sujeitos se vinculam a essas igrejas que nos parecem tão pouco implicadas com o anticolonialismo. Por onde se amarra o laço do povo preto brasileiro com as religiões (neo)pentecostais para além de um desejo de branqueamento? (PROJETO QUIRINO, 2022)

Aposta-se, aqui, então, que a africanidade, de alguma maneira, atravessa a performance dessas religiões que valorizam a utilização do corpo e da experiência de transe ao ser tomado pelo Espírito Santo. Há uma semântica comum desse fenômeno cristão evangélico com as religiões de matriz africana que incorporam caboclos e orixás por meio do *contato com o sobrenatural através da incorporação de entidades espirituais nos iniciados que, momentaneamente, despojados de suas características individuais, passam a agir sob a influência daquelas entidades* (MAGNANI, 1986: 60; OLIVEIRA, 2015; PROJETO QUIRINO, 2022). No entanto, ainda que haja uma possível africanidade comum entre cosmologias que deslizam entre o axé e o amém, uma das evidências de que o colonialismo foi bem-sucedido é, justamente, cindir os negros em grupos distintos e inimigos. Perde-se, então, a solidariedade étnico-racial afro-referenciada e regozija-se o projeto racista-colonial.

Diante desse cenário, é preciso continuar a investir em afetos, políticas e projetos decoloniais para rompermos com essa invasão galopante de um conservadorismo colonial. Urge, por fim, resgatarmos a *Abya Yala*⁹ e os *aquilombamentos* que habitam as fronteiras dos nossos traumas coloniais e das nossas lutas e revoluções como povo. Negar quem somos para ficarmos reféns do que desejam para nós é o caminho mais, subjetiva e politicamente, tortuoso que pode haver. Se as armas do colonizador não desmantelam a Casa Grande, serão dos grotões indígenas, dos saberes tradicionais e das cosmo-epistemologias emancipatórias afroreferenciadas que podemos achar pistas de um novo Brasil.

⁸ Pomba gira é uma entidade espiritual da Umbanda e do Candomblé, considerada a mensageira entre o mundo dos orixás e a Terra.

⁹ Abya Yala vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente como contraponto a América. Na língua do povo Kuna, significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento.

Recebido em 31 de maio de 2023.

Aceito em 1 de agosto de 2023.

Referências

ADORNO, T. W. *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise*. São Paulo: UNESP, 2007.

ALVES, Cândida Beatriz; DELMONDEZ, Polianne. Contribuições do pensamento decolonial à psicologia política. *Revista Psicologia Política*, 26 (34): 647-661, 2015.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência. *Estudos Feministas*, 13 (1): 704-719, 2005.

ARENDDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

AVRITZER, Leonardo. O pêndulo da democracia no Brasil: uma análise da crise 2013-2018. *Novos estudos CEBRAP*, 37 (2): 273-289, 2018.

BOCK, Ana Mercês Bahia. A perspectiva histórica da subjetividade: uma exigência para a psicologia atual. *Psicologia para América Latina*, 1 (1), 2004.

BOITO JR, Armando. A crise política do neodesenvolvimentismo e a instabilidade da democracia. *Revista Lumen*, 2 (3), 2017.

CARVALHO, Isabel Cristina Moura. Biografia, identidade e narrativa: elementos para uma análise hermenêutica. *Horizontes antropológicos*, 9 (19): 283-302, 2003.

CASTRO, Ricardo Dias; MAYORGA, Claudia. Decolonialidade e pesquisas narrativas: contribuições para a Psicologia Comunitária. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, 14 (3): 1-18, 2019.

CASTRO, Ricardo Dias; DUTRA, Juliana Cabral de Oliveira; BORGES, Larissa Amorim; FERREIRA, Fernando Lana; MAYORGA, Claudia. “Psicologia Social do Racismo: uma experiência de resistência Feminista Decolonial”. In: OLIVEIRA, Érika Cecília Soares; MESQUITA, Marcos Ribeiro; SOUZA, Tatiana Machiavelli Carmo (orgs.). *Psicologia e Feminismos: experiências de resistência em tempos neoconservadores*. Maceió: EDUFAL, 2020. pp. 17-43.

CESARINO, Letícia. Como vencer uma eleição sem sair de casa: ascensão do populismo digital no Brasil. *Internet & Sociedade*, 1 (1): 91-120, 2020.

CHAUÍ, Marilena. A não-violência do brasileiro, um mito interessantíssimo. *Almanaque. Cadernos de Literatura e Ensaio Brasiliense*, 11: 16- 24, 1980.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within. *Sociedade e Estado*, 31 (1): 99-127, 2016.

DAHIA, Sandra Leal de Melo. Da obediência ao consentimento: reflexões sobre o experimento de Milgram à luz das instituições modernas. *Sociedade e Estado*, 30 (1): 225-241, 2015.

DI CIOMMO, Regina Célia. Relações de gênero, meio ambiente e a teoria da complexidade. *Estudos Feministas*, 11 (2): 423-443, 2003.

DOMINGUES, Petrônio José. Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915-1930. *Estudos afro-asiáticos*, 24 (3): 563-600, 2002.

FERES JÚNIOR, João. Aspectos semânticos da discriminação racial no Brasil: para além da teoria da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21 (61): 163-176, 2006.

GRACINO JUNIOR, Paulo; GOULART, Mayra; FRIAS, Paula. “Os humilhados serão exaltados”: ressentimento e adesão evangélica ao bolsonarismo. *Cadernos Metrópole*, 23 (31): 547-580, 2021.

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

JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

HASLAM, S.-Alexander; REICHER, Stephen-D. Visión crítica de la explicación de la tiranía basada en los roles: pensando más allá del Experimento de la Prisión de Stanford. *Revista de Psicología social*, 19 (2): 115-122, 2004.

HELLER, Ágnes. “De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales”. In: HELLER, Ágnes; FEHÉR, Ferenc (orgs.). *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona: Península, 1989. pp. 52-100.

HOOKS, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Elefante, 2020.

JACÓ-VILELA, Ana Maria; DEGANI-CARNEIRO, Filipe; OLIVEIRA, Dayse de Marie. A formação da psicologia social como campo científico no Brasil. *Psicologia & Sociedade*, 28 (3): 526-536, 2016.

KEHL, Maria Rita. *Bovarismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Boitempo Editorial, 2018.

KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. Rio de Janeiro: Boitempo Editorial, 2020.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LANE, Silvia. *O que é psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 2017.

LORDE, Audre. “As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande”. In: *Irmã Outsider*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. pp. 137-142.

LUGONES, María. “Colonialidad y género”. In: CAIRO, Eriberto; GROSGOUEL, Ramón. *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa*. Madrid: IE-PALA, 2010.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, 22 (3): 935-952, 2014.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática (Série Princípios, V. 34), 1986.

MAIA, João Marcelo E. Ao sul da teoria: a atualidade teórica do pensamento social brasileiro. *Sociedade e estado*, 26 (2): 71-94, 2011.

MARTÍN-BARÓ, Ignácio. O papel do psicólogo. *Estudos de psicologia* (Natal), 2 (1): 7-27, 1997.

MELO, Armando Sérgio Emerenciano de; MAIA FILHO, Osterne Nonato; CHAVES, Hamilton Viana. Lewin e a pesquisa-ação: gênese, aplicação e finalidade. *Fractal: Revista de Psicologia*, 28 (1): 153-159, 2016.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32 (94): 2017.

NUNES, Rodrigo. Do transe à vertigem: ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição. São Paulo: UBU Editora, 2022.

NUNES, Rodrigo. “O presente de uma ilusão: Estamos em negação sobre o negacionismo?” In: Do transe à vertigem: ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição. São Paulo: UBU Editora, 2022.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. (org.). *A grilagem de terras na formação territorial brasileira*. São Paulo: FFLCH, 2020.

OLIVEIRA, Marco Davi. *A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?* *Ultimato*, 2015.

PAREDES, Julieta. “Hilando fino desde el feminismo indígena comunitário”. In: MIÑOSO, Y. Espinosa (comp.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la Frontera, 2010. pp. 117-120.

PINTO, Geise Pinheiro. *Juventude e Pentecostalismo: participação social em contexto de favela*. Dissertação, Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

PROJETO QUIRINO: *Episódio 6. A cor dos Faraós*. [Locução de]: Tiago Rogero. Rio de Janeiro: Rádio Novelo, 6 ago. 2022. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/oQxvqPrSRXYwLTuAB4hz7Z?si=CubpYn-xKRfeLKBocCTdPVA>. Acesso em: 16 mai. 2023.

SALES JR., Ronaldo. Democracia racial: o não-dito racista. *Tempo social*, 18: 229-258, 2006.

SANTOS, Antônio Bispo. Somos da terra. *Piseagrama*, 12, 2020.

SAWAIA, Bader Sawaia; ALBUQUERQUE, Renan; BUSARELLO, Flávia. *Afeto & comum: reflexões sobre a práxis psicossocial*. São Paulo: Alexa Cultural, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SHIRAKAVA, Rafael da Silva; DIONISIO, Gustavo Henrique. Psicanálise e autoritarismo: articulações entre unheimliche em Freud e fascismo em Adorno e Horkheimer. *Revista Psicologia Política*, 21 (50): 103-119, 2021.

SILVA JUNIOR, Paulo Roberto; MAYORGA, Claudia. Análise Lexical sobre o/a Jovem Nem-Nem no Documento Trabalho Decente e Juventude/OIT. *Revista Subjetividades*, 21 (3): 1-14, 2021.

SILVA, Danillo da Conceição Pereira. Embates semiótico-discursivos em redes digitais bolsonaristas: populismo, negacionismo e ditadura. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, 59 (2): 1171-1195, 2020.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SPINK, Peter Kevin. Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. *Psicologia & Sociedade*, 15 (2): 18-42, 2003.

TADEI, Emanuel Mariano. A mestiçagem enquanto um dispositivo de poder e a constituição de nossa identidade nacional. *Psicologia: ciência e profissão*, 22 (4): 2-13, 2002.