

UNILEÃO
CENTRO UNIVERSITÁRIO DOUTOR LEÃO SAMPAIO
CURSO DE GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

BRUNA STEFANY DOS SANTOS EDWIRGES

**A TRADIÇÃO ORAL DOS SABERES ANCESTRAIS FEMININOS COMO
ALTERNATIVA PARA TRANSFORMAÇÃO SOCIAL**

JUAZEIRO DO NORTE - CE
2021

BRUNA STEFANY DOS SANTOS EDWIRGES

**A TRADIÇÃO ORAL DOS SABERES ANCESTRAIS FEMININOS COMO
ALTERNATIVA PARA TRANSFORMAÇÃO SOCIAL**

Trabalho de Conclusão de Curso – Artigo Científico, apresentado à Coordenação do Curso de Graduação em Psicologia do Centro Universitário Dr. Leão Sampaio, em cumprimento às exigências para a obtenção do grau de Bacharel em Psicologia.

Orientador: Profa. Me. Larissa Maria Linard Ramalho

JUAZEIRO DO NORTE - CE
2021

BRUNA STEFANY DOS SANTOS EDWIRGES

**A TRADIÇÃO ORAL DOS SABERES ANCESTRAIS FEMININOS COMO
ALTERNATIVA PARA TRANSFORMAÇÃO SOCIAL**

Este exemplar corresponde à redação final aprovada do Trabalho de Conclusão de Curso de BRUNA STEFANY DOS SANTOS EDWIRGES.

Orientador: Profa. Me. Larissa Maria Linard Ramalho

Data da Apresentação: 15/12/2021

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Profa. Me. Larissa Maria Linard Ramalho

Membro: Prof. Esp. Pedro Adjedan David de Sousa/UNILEÃO

Membro: Profa. Me. Moema Alves Macedo/UNILEÃO

JUAZEIRO DO NORTE - CE
2021

A TRADIÇÃO ORAL DOS SABERES ANCESTRAIS FEMININOS COMO ALTERNATIVA PARA TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

Bruna Stefany dos Santos Edwirges¹
Larissa Maria Linard Ramalho²

RESUMO

As produções do saber em psicologia tem seguido a lógica dos saberes eurocêntricos, os quais foram disseminados ao longo do percurso histórico colonial. A psicologia social e comunitária latino-americana têm colaborado com os debates que buscam inserir as perspectivas decoloniais de saberes em psicologia, com o intuito de viabilizar que os saberes dos povos subalternizados possam ser de algum modo legitimados, posto que estes tem contribuições significativas para a emancipação social, ao trazer em suas práticas cotidianas conhecimentos que são harmônicos com as comunidades e com a natureza. Em virtude disso, objetivou-se com esse estudo compreender como a tradição oral dos saberes populares ancestrais femininos podem ser alternativa para a transformação social, bem como, buscou demonstrar possibilidades de caminhos para se pensar e transformar a vida a partir de uma visão para além das raízes europeias e colonizadoras. Nesse cenário, foi realizada uma pesquisa bibliográfica, descritiva e qualitativa, nas bases de dados científicas: BVS Psi, Scielo e Google academic, contudo, há uma escassez de materiais publicados que possam fundamentar as discussões sobre tradição oral, saber ancestral feminino e psicologia decolonial. Os dados encontrados na literatura e a escassez de documentos que viabilizam as discussões a respeito das perspectivas decoloniais de saber em psicologia reforçam a concepção de que os saberes populares e ancestrais, principalmente de povos subalternizados, ou seja, os povos tradicionais e as mulheres, principais respaldos da presente pesquisa, são ainda invisibilizados e tomados como não-saber e/ou como “primitivos”.

Palavras-chave: Psicologia latino-americana. Psicologia decolonial. Tradição oral. Saberes ancestrais femininos. Bem viver.

ABSTRACT

The productions of knowledge in psychology have followed the logic of Eurocentric knowledge, which was disseminated along the colonial historical course. Latin American social and community psychology has collaborated with debates that seek to insert decolonial perspectives of knowledge in psychology, in order to make it possible for the knowledge of subalternized peoples to be somehow legitimized, since these have significant contributions to social emancipation by bringing into their daily practices knowledge that is harmonious with communities and nature. As a result, this study aimed to understand how the oral tradition of popular female ancestral knowledge can be an alternative for social transformation, as well as to demonstrate possibilities of ways to think and transform life from a vision beyond of European and colonizing roots. In this scenario, a bibliographical, descriptive and qualitative research was carried out in scientific databases: BVS Psi, Scielo and Google Academic, however, there is a shortage of published materials that can support discussions on oral tradition, female ancestral knowledge and decolonial psychology. The data found in the literature and the scarcity of documents that enable discussions on decolonial perspectives of

¹Discente do curso de psicologia da UNILEÃO. Email: brunaedwirges2012@gmail.com

²Docente do curso de psicologia da UNILEÃO. Email: larissaramalho@leaosampaio.edu.br

knowledge in psychology reinforce the concept that popular and ancestral knowledge, mainly from subordinate peoples, that is, traditional peoples and women, are the main support of this research, they are still made invisible and taken as not-knowing and/or as “primitive”.

Keywords: Latin American Psychology. Decolonial psychology. Oral tradition. Ancestral female knowledge. Good living.

1 INTRODUÇÃO

A produção de conhecimento, ou seja, de saber em psicologia teve origem em berço eurocêntrico, mais precisamente na Alemanha, que foi onde começou a se consolidar como ciência com os estudos de Wundt (BOCK et al.; 2008). Além disso, a psicologia social originada na Europa e nos EUA estavam mais voltadas para as transformações sociais no tocante ao olhar para a saúde mental.

De acordo com Nepomuceno et al. (2009), a psicologia comunitária na América Latina teve influência dos movimentos populares e das lutas de classe, desse modo, as produções de conhecimento eurocêntricas não se aplicam totalmente a realidade Latino-Americana, onde o saber perpassado de gerações em gerações não é tão valorizado quanto os saberes científicos e acadêmicos (QUINJANO, 2005).

Quanto aos os saberes populares, Nascibem e Viveiro (2015), formulam que esses são conhecimentos acumulados durante toda a vida pelas pessoas, têm uma característica marcante cultural, geralmente são usados para compreender e explicar o mundo a nossa volta. A esse respeito, o objeto de estudo da presente pesquisa é: como a tradição oral dos saberes populares ancestrais femininos pode ser alternativa para a transformação social e comunitária?

Como supracitado, a psicologia tem raízes europeias, assim como a produção de conhecimento. Dessa forma, se faz relevante repensar espaços no campo da psicologia em que se possa falar sobre a descolonialidade do saber, dando vazão aos conhecimentos populares/tradicionais, principalmente no contexto de uma psicologia social e comunitária, para que assim se possa discutir alternativas de transformações sociais e comunitárias na psicologia. Foi a partir de um colóquio Latino Americano de psicologia e os saberes de povos tradicionais, das identificações com sua área mais comunitária e popular, do contato com os saberes ancestrais femininos através de contos e histórias vindos das figuras femininas do meu convívio que me motivaram a realizar o estudo.

Nesse sentido, objetiva-se de modo geral compreender de que forma a tradição oral dos saberes populares ancestrais femininos pode ser alternativa para a transformação social. Para tanto, visa discutir aspectos conceituais e epistemológicos da psicologia social e comunitária, identificar na literatura como a tradição oral se relaciona aos saberes ancestrais femininos de

modo a facilitar transformações sociais e comunitárias e, por fim, demonstrar possibilidades de caminhos a serem traçados para uma forma de pensar a vida para além das raízes europeias colonizadoras.

2 METODOLOGIA

A presente pesquisa trata-se de uma revisão bibliográfica que consiste no levantamento de materiais já analisados e publicados. Tem como finalidade ser uma pesquisa básica estratégica com o objetivo de ser descritiva, é de natureza qualitativa em razão de visar uma análise valorativa dos dados presentes na literatura (GIL, 2018).

A busca bibliográfica foi realizada nas bases de dados científicas: Biblioteca Virtual em Saúde- Psicologia Brasil (BVS Psi Brasil), Scientific Electronic Library Online (SciELO) e o Google Academic, utilizou-se como descritores: *Psicologia social e comunitária, psicologia Latino-Americana, colonialidade do saber, decolonialidade, globalização, capitalismo, psicologia decolonial, ancestralidade feminina, saberes populares e tradição oral*.

Em um primeiro momento, a fim de contextualizar como se dão os saberes eurocêntricos dentro da psicologia, são discutidos aspectos da psicologia social e comunitária Latino Americana. Paralelo à isso, outros pontos levantados são as noções de colonialidade do saber, do poder e do ser, descolonização, globalização e capitalismo, com o viés de respaldar a perspectiva dos saberes populares e de alternativas de transformação social e comunitária abordados no decorrer da pesquisa.

Em seguida, são dissertados aspectos da tradição oral relacionando aos saberes ancestrais femininos. Para o respaldo da perspectiva dos saberes ancestrais femininos, fez-se uso das obras teóricas: *Ciranda das mulheres sábias e Mulheres que correm com os lobos* da autora Clarissa Pinkola Estés.

E, por fim, a proposta de novos olhares e lugares para os campos de saber em psicologia, tendo como ponto de partida a descolonização dos saberes, nesse aspecto, tem-se o aparato da obra *Bem viver* de Alberto Acosta, e por conseguinte, a perspectiva do Ecofeminismo proposto pela ativista Vandana Shiva e do feminismo comunitário da autora boliviana Julieta Paredes.

3 PSICOLOGIA SOCIAL COMUNITÁRIA LATINO AMERICANA

Góis (1994), conceitua a psicologia comunitária como sendo uma área que busca estudar e compreender o funcionamento do psiquismo, levando em consideração as relações sociais, os

modos de vida das comunidades, as representações e identidades, voltada para a construção dos sujeitos em comunidade. A partir de uma visão da psicologia social, considerando o indivíduo em sua realidade sócio- histórica e cultural, localizado em uma estrutura social de classes, surge a vertente da psicologia comunitária na América Latina, que se contrapõe as estruturas classistas e conservadoras na própria psicologia social.

Diante do exposto, a psicologia comunitária que surge na América Latina se diferencia da que nasce nos EUA e na Europa, essas últimas são resultantes de movimentos que visavam a transformação social no que diz respeito às estruturas de saúde mental e lutas antimanicomial. Já a psicologia comunitária na América Latina, é resultante de um movimento de crise que foi fortemente influenciada pelos movimentos populares e pelos problemas sociais. Tal movimento de crise da psicologia comunitária Latino-Americana se desenvolveu com questionamentos sobre o impacto dos trabalhos e da produção científica da psicologia, levando à reflexões acerca do "fazer científico" (NEPOMUCENO et al.; 2009).

Sawaia (2014), traz que dentre os pensadores que lançam críticas à psicologia clássica, estão Silvia Lane no Brasil e Martin Baró em El Salvador. Em se tratando de Silvia Lane, a autora buscava em seus trabalhos atuar com a população em favelas, comunidades, movimentos sociais, sindicatos e entre outros, é nesse ponto em que aparece a psicologia se deparando com a transformação social de forma também subjetiva. Lane se posicionava contra o cientificismo na psicologia social, criticando a neutralidade, a autora se ancorava na perspectiva de que não se deve dissociar teoria e prática de modo que o pesquisador é também um agente político, responsável pela transformação e emancipação social, e sem isso, a psicologia social estaria corroborando com as desigualdades e opressões (LANE, 1989 apud LIMA; CIAMPA; ALMEIDA, 2009).

A transformação social tem subsídio das teorias marxistas, contudo, no âmbito da psicologia social não é somente uma questão política, econômica e estrutural, há também uma dimensão subjetiva, que é por assim dizer o que possibilita o engajamento para a transformação social, e é a partir de tal dimensão que o processo revolucionário se constrói (SAWAIA, 2014).

Santos (2002), ao discorrer sobre uma sociologia das ausências e das emergências, postula que o princípio de transformação social não é único, em detrimento de coexistirem diferentes experiências sociais e concepções acerca da transformação social, o autor traz perspectivas de práticas transformadoras pautadas na ecologia dos saberes, na ecologia da temporalidade e na noção de tradução, dentre outras que menciona em seu trabalho *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*.

Martin Baró (2006), enfatiza que a psicologia latino-americana deve se dispor a contribuir com respostas aos problemas que assolam nossos povos, e preocupar-se não somente em explicar o mundo, mas em transforma-lo. Propõe uma psicologia da libertação, entretanto, é necessário antes uma libertação da própria psicologia, de modo a repensar as bagagens teóricas e práticas latino-americanas para que a psicologia latino-americana se aproprie dos nossos próprios povos, dos seus sofrimentos, aspirações e lutas. Portanto, a psicologia deve descentralizar as preocupações com o status científico e social e se propor a serviços eficazes para as necessidades das maiorias populares, para que assim se possa romper com as cadeias de opressões pessoais e sociais, trabalhando para a libertação dos povos latino-americanos.

A psicologia como práxis de libertação está também associada à luta pela defesa dos direitos humanos, mas se revela como uma defesa dos direitos para além de um continente único e específico. Diante desse fenômeno, cabe a psicologia latino-americana contribuir de modo a operar em sua práxis para a libertação, emancipação humana, crítica à dominação e a superação das opressões (COSTA, BARROS, 2020).

No debate de uma perspectiva decolonial em psicologia, é perceptível que os pensadores Europeus tiveram o pressuposto de que suas teorias dissertam sobre um modelo de homem e de verdade universal, em contrapartida, as/os/es pensadoras/es latino-americanas/os/es e indígenas confrontam a universalidade e a representação dos registros simbólicos do colonialismo, de forma que o não reconhecimento e a não representação dos povos subalternizados no registro da ciência psicológica fomenta a opressão desses povos (ALVES, DEMONDEZ, 2015).

Conforme Alves e Demondez (2015), torna-se imprescindível para a psicologia a desconstrução e/ou descolonização das matrizes coloniais, visto que os problemas que assolam os países do Sul global são originários da colonização e do neoliberalismo, e esse fator têm levado a psicologia que se contrapõe ao eurocentrismo, modernismo e ao colonialismo a repensar e reconstruir metodologias de pesquisas e práticas psicológicas (ALMEIDA, SILVA e PEDRO, 2012 apud CASTRO, MAYORGA, 2019). Diante do exposto, considerando a noção decolonial, há vários atores sociais que estão buscando dialogar com caráter emancipatório as suas diferenças, onde são desenvolvidos mobilização, solidariedade e ganhos democráticos, tendo como consequência resistências e reexistência (BERNADINO-COSTA, 2015, apud CASTRO, MAYORGA, 2019).

3.1 COLONIALIDADE, GLOBALIZAÇÃO E CAPITALISMO

Aníbal Quinjano (2005), desenvolveu a perspectiva da colonialidade do saber, do ser e do poder, em que o poder epistemológico Europeu moderno centraliza e universaliza a produção e difusão do conhecimento. O autor traz que tal fenômeno ultrapassa a relação da Europa com os países colonizados, é possível constatar a colonialidade do conhecimento em contextos locais, levando em consideração que a colonialidade do poder e do saber é mantida através de uma memória socialmente construída. As noções de colonialidade do saber, do poder e do ser foram sendo constituídas com o seguinte contexto histórico:

“A partir de 1492, quando a Espanha invadiu com uma estratégia de dominação para a exploração a região que após a chegada dos conquistadores passou a se chamar América, impôs-se um imaginário para legitimar a superioridade do europeu, o “civilizado”, e a inferioridade do outro, o “primitivo”. Neste ponto emergiram a colonialidade do poder, a colonialidade do saber e a colonialidade do ser, que não são apenas uma recordação do passado: estão vigentes até nossos dias e explicam a organização do mundo, já que são um ponto fundamental na agenda da Modernidade” (ACOSTA, 2016, p. 55).

Além da modernidade ter contribuído para a produção de conhecimento padrão universal, seguindo um modelo colonial e capitalista, também foi influenciada pelo Eurocentrismo, que se caracteriza por uma perspectiva de conhecimento que se originou na Europa Ocidental. Então, Quinjano (2005), define o Eurocentrismo como uma forma de conhecimento que se tornou mundialmente única, em que coloniza todas as demais perspectivas de saberes. Partindo desse pressuposto, a colonialidade do saber subalterniza e invisibiliza uma pluralidade de conhecimentos que não estão dentro do padrão Europeu mundialmente estabelecido (TONIAL, MAHEIRIE, JUNIOR, 2017).

Os processos colonizadores de dominação não tiveram fim ao longo do percurso histórico, pelo contrário, evoluíram e ganharam mais formas de dominação, com a modernidade receberam outras classificações, dentre elas estão: globalização, capitalismo, desenvolvimento e progresso. Para Santos e Meneses (2010), o colonialismo para além de todas as formas de dominação pelos quais é conhecido, é também uma colonização epistemológica que subalterniza formas de saberes dos povos e/ou nações colonizadas.

Os sistemas modernos de saber são colonizadores, nascidos de uma cultura dominadora e faz com que desapareça o saber local através da interação com o saber ocidental dominante, violenta-se os sistemas locais de saber considerando-os como não saber, de modo que quando o saber local aparece no campo da visão da globalização, negam-lhe status de saber sistemático atribuindo-lhes adjetivos de “primitivo” (SHIVA, 2003).

Com o capitalismo e o processo de globalização, ou seja, a produção do capital, informação e da tecnologia de forma desenfreada e perversa, os conhecimentos populares são

vistos como irrelevantes por se encontrarem para além das noções de verdadeiro ou falso. Partindo do mesmo pressuposto das práticas modernas ocidentais de dominação e exclusão, estão as perversidades do mundo capitalista globalizado, Santos (2001, p. 19-20), vai nomear como uma “fábrica de perversidades”, segundo o autor, tal perversidade está na raiz dessa evolução negativa da humanidade, em virtude dos comportamentos competitivos e do ritmo acelerado de produtividade, sendo assim, a globalização é “O resultado das ações que asseguram a emergência de um mercado dito global, responsável pelo essencial dos processos políticos atualmente eficazes” (p. 24).

Além disso, há a concepção das produções de não existência, dentre elas estão a monocultura do saber e do tempo linear, sendo que a primeira ressalta a ciência moderna como uma única forma de produção de verdade, assim como a cultura padrão universal. A segunda lógica, a do tempo linear, é a que mais pode ser visualizada na ótica produtivista do capitalismo e nas ideias supracitadas a respeito do progresso, modernização, desenvolvimento e globalização, com a ideia da linearidade temporal, produzindo não existência de tudo o que não segue a forma assimétrica considerada na lógica da norma linear de tempo (SANTOS, 2002).

Há um sistema ideológico que justifica o processo de globalização, com a ideia de evolução, progresso, desenvolvimento, que reforça a noção de que tal processo é o único caminho histórico, a única alternativa para a modernidade, impondo a concepção de períodos de crises (econômica, política e social) para viabilizar a aceitação dos remédios sugeridos (SANTOS, 2001). Diante dessa evolução negativa da humanidade, Bauman (1999) define a globalização como “A nova desordem mundial”.

4 A TRADIÇÃO ORAL, SABERES ANCESTRAIS FEMININOS E A TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

Os saberes populares são conhecimentos que as pessoas acumularam durante a vida e utilizam para compreender e explicar o mundo a sua volta, conhecimentos a respeito da natureza, como as propriedades medicinais das plantas, os ciclos, calendários, fenômenos naturais e etc., são chamados de saberes tradicionais (NASCIBEM, VIVEIRO, 2015).

Há uma diferença dos saberes populares para o senso comum, o senso comum está difundido na sociedade, já os saberes populares estão associados à práticas cotidianas e as experiências de trabalho e de vida, fazendo parte da cultura das pessoas. Tais saberes podem trazer contribuições significativas para o conhecimento científico, de modo a abrir novos

caminhos para a ciência e valorizar os que produzem e detêm os saberes populares (CHASSOT, 2011 apud NASCIBEM, VIVEIRO, 2015).

Vansina (2010), descreve que a tradição oral tem seus aspectos originários mais inscritos em algumas sociedades orais, africanas e indígenas, conhecidas também como sociedades ágrafas. A esse respeito, sociedades orais reconhecem a fala para além de apenas um meio de comunicação, é uma maneira de preservar a sabedoria ancestral. Diante desse aspecto, a tradição oral é como um testemunho que é oralmente transmitido de uma geração a outra, têm como características singulares a verbalização e as formas de transmissão que se diferenciam de fontes escritas. O autor traz que “O *corpus* da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma” (p. 140).

Ao discorrer sobre tradição viva, Hampaté-Bâ (2010), fala sobre a tradição oral parecer caótica para àqueles acostumados a lógica cartesiana de separar tudo em categorias bem definidas, sendo que na realidade, dentro da tradição oral estão o material e o espiritual, sem qualquer dissociação, pois “Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação” (HAMPATÉ- BÂ, 2010, p. 169). Nesse aspecto:

“Os objetos transmitidos pela tradição oral não são imutáveis. Canções, ditos populares, rezas, mitos etc. não são, digamos, produtos intactos disponíveis em uma prateleira, os quais podemos escolher. Como sua forma de transmissão é oral, para que se atualizem e se manifestem, precisam do momento, da contingência, que irá influir na sua manifestação, pois é o momento que determina, em grande parte, para que e como algo é narrado” (ALBERTI, 2021, p. 17).

Nesse sentido, é notório o caráter ancestral e patrimonial da tradição oral, é como uma espécie de psicodrama em que é revelada à comunidade suas raízes e os valores que fomentam sua personalidade, sendo assim “A tradição oral é a fonte histórica mais íntima, mais suculenta e melhor nutrida pela seiva da autenticidade” (KI-ZERBO, 2010, p. 39).

Como mencionado anteriormente, as sociedades orais mais demarcadas pela tradição oral, são algumas africanas e indígenas, há um provérbio Africano que reverbera esse viés da tradição oral “A boca do velho cheira mal” – Diz um provérbio Africano- “Mas ela profere coisas boas e salutares” (p. 39). A história falada é preservada em sua maioria por pessoas mais velhas, “Seus guardiões são os velhos de cabelos brancos, voz cansada e memória um pouco obscura, rotulados às vezes de teimosos e meticulosos (*veilliesse oblige!*): ancestrais em potencial” (KI-ZERBO, 2010, p. 38).

Para KI-Zerbo (2010, p. 39), a escrita por mais que possa ter seu caráter útil e importante também “Disseca, esquematiza e petrifica: a letra mata. A tradição reveste de carne e de cores,

irriga de sangue o esqueleto do passado”. No caso das sociedades indígenas que viviam no território que hoje é o Brasil, eram também sociedades independentes da escrita, os conhecimentos e as experiências eram armazenados na memória e transmitidos oralmente de uma geração a outra, o que atualmente se convencionou nomear essa manifestação como tradição oral (ALBERTI, 2021).

Tendo como base as concepções acerca da colonialidade do saber, nota-se a insurgência de uma democratização e/ou descolonização dos saberes, de modo que a tradição oral possa fornecer uma contribuição nesse processo. Como já discutido, para Alberti (2021), os objetos de via de transmissão da tradição oral podem ser desde contos, canções, ditos populares à mitos, rezas, histórias, são dotados de ancestralidade por ter caráter geracional, ou seja, saberes transmitidos de gerações em gerações. A transmissão oral de saberes tradicionais materializa o passado no presente enquanto memória, e se projeta para o futuro enquanto prática e afirmação de identidades, em que a cada saber transmitido, há um aprofundamento nas experiências histórico-culturais de quem está transmitindo (SILVA, 2017).

Em se tratando dos saberes ancestrais femininos, Celestino (2017), discorre sobre os saberes das mulheres sábias, onde promove reflexões a respeito do modo como as pessoas compreendem e atuam junto à natureza, ao planeta e a nós mesmas. A mulher sábia é um arquétipo em que a avó é uma representação simbólica, no entanto, esse arquétipo está presente nas mulheres independente de sua idade cronológica e se manifesta de modo singular em cada aspecto da vida, nos mitos e contos elas são as que aparecem como velhas que geralmente “sabem tudo”, ou seja, detêm do conhecimento e solução para as situações da vida. Desse modo, a autora pontua que “Há mulheres na vida real que são grandes genitoras de gerações de ideias, processos, genealogias, criaturas, períodos da sua própria arte...sempre se tornando mais sábias e se manifestando dessa forma” (ESTÉS, 2007, p. 14).

Santos e Meneses (2010), trazem a perspectiva de duas linhas intituladas de abissais que dividem o “mundo humano do sub humano” (p. 25), onde um lado da linha não há conhecimento real, há magia, idolatria, intuição, ou seja, para o mundo moderno ocidental, não há ciência, não há produção de verdade. Enquanto que do outro lado, o moderno ocidental, há ciência, tecnologia, filosofia e teologia. Os autores trazem que assim como no ciclo colonial, os pensamentos e práticas modernas representam uma das diversas formas de exclusão radical.

Partindo dessa perspectiva de exclusão radical desse processo colonizador dos saberes, apesar dos saberes ancestrais femininos terem sido mesclados, modificados e até mesmo mutilados pelo processo unificador da globalização e, apesar de separados pelo paradigma cartesiano, esses saberes e práticas existem e resistem, essas narrativas tradicionais podem

apontar alternativas em direção ao novo, ao viver e pensar a humanidade, portanto, é necessário guardar os rastros encontrados dessas narrativas tradicionais (CELESTINO, 2017). Sendo assim, Estés (2007, p. 62), traz que:

“Mesmo que não as tenha conhecido, que nunca tenha se encontrado com elas, suas ancianas, suas sábias antepassadas, existem. Todas nós pertencemos a uma linhagem longuíssima de pessoas que se tornaram luminosas a balançar na escuridão, iluminando o próprio caminho e os passos de outras”.

O saber ancestral feminino composto em contos, narrativas, enfim, na oralidade, podem ser visualizados em dois planos: o primeiro se manifesta no imaginário, representados através dos arquétipos e símbolos nas histórias, o segundo são as narrativas como ciência e saber aplicável na prática (CELESTINO, 2017). A tradição oral dos saberes perpassados de uma geração a outra entre as mulheres podem ser tomadas como alternativas para pensar o feminino e sua maior representação, a natureza, como forma de se compreender, sentir e viver de maneira mais harmoniosa e consciente em conjunto com a natureza, assim a autora formula “Reconexão com Gaia, deusa terra, natureza, como potência psíquica capaz de fazer reajuntar saberes humanos, em unidade e multiplicidade” (CELESTINO, 2017, p. 56).

Quando Santos (2002), discorre sobre a sociologia das ausências, pontua que a mesma tem o objetivo de substituir a monocultura do saber científico por uma ecologia dos saberes, com a concepção de que os saberes não científicos não são alternativos ao saber científico, de modo que o rigor científico deve ser questionado pela identificação de outros saberes considerados não- existentes de acordo com a lógica colonial do saber. Com a proposta da ecologia dos saberes, a presença dos antepassados deixa de ser uma manifestação considerada primitiva mágico-religiosa e se torna uma outra forma de se viver na contemporaneidade. Sendo assim, as narrativas tradicionais, vista muitas das vezes como não-existentes, podem ser cruciais para os processos de mudanças, ou seja, de transformação social, principalmente no tocante a relação dos seres humanos com a natureza (CELESTINO, 2017).

Estés (2007), traz que viver no embotamento do mundo moderno faz com que os seres humanos adotem soluções à curto prazo e não considera o planejamento à longo prazo em que se possa ter uma relação generosa com a natureza, a mesma fala a respeito de uma árvore em que nas antigas tradições eram deixadas que tivessem uma “morte natural” e somente depois que eram construídas casas com suas madeiras. Assim, se ao em vez das árvores serem cortadas “Se o grande choupo tivesse vivido na terra dos antepassados dos seus avós, os velhos sábios teriam esculpido tigelas que acompanhassem os rios do seu veio” (p. 37), contudo, a autora fomenta que isso era em outra época, quando as pessoas não se esqueciam que a natureza não

é uma desconhecida e sim parte da família. Nesse sentido, para imitarmos os países adiantados, é negada as nossas raízes históricas e culturais (ACOSTA, 2016).

As contações de histórias como tradição oral pode possibilitar o resgate ancestral dos saberes femininos, Estés (2018), pontua que o ato de contar e ouvir histórias são derivados de uma coluna de seres humanos interligados através do tempo e do espaço, onde a fonte e o espírito dessas histórias estão nessa longa corrente de seres humanos, de modo que “A energia para contar histórias vem daquelas que já se foram” (p. 33). “Às vezes uma palavra, uma frase, um poema ou uma história soa tão bem, soa tão perfeito que faz com que nos lembremos, pelo menos por um instante, da substância da qual somos feitas e do lugar que é o nosso verdadeiro lar” (ESTÉS, 2018, p. 20).

Segundo Estés (2007), o arquétipo da mulher sábia é representado pela avó que já aprendeu muito sobre como tornar-se sábia, que significa escolher aprender algo novo, significa lutar para crescer em sabedoria, para reformular e criar vida nova, portanto “Ser uma grande avó significa ensinar os caminhos do amor e da compaixão aos mais novos” (p. 61). Para a autora, ensinar os caminhos aos mais novos, ou os com menos experiência, é um ato radical e revolucionário, pois os ensinamentos transmitidos na tradição oral se estendem adiante e em vez de romper com a linha matrilinear viva da mulher, permite preservar a vida e a sabedoria das suas ancestrais. É nesse sentido que Paredes (2014), traz que nossas avós propuseram e fizeram de seus corpos e suas vidas autonomias perigosas para o patriarcado, embora não tenham escrito livros, deixaram seus saberes e lutas de invasões coloniais na vida cotidiana. Com isso, a transmissão dos saberes ancestrais é reforçada quando:

[...] por aquelas reverenciadas que derramaram dentro de nós vinte, trinta, quarenta, cinquenta, sessenta, setenta e oitenta anos de vida, que derramaram um rio de conselhos, advertências, que enfiaram no nosso bolso mapas de tesouro dobrados para levarmos ao entrar na selva... pelas que nos desafiaram, nos instigaram, cutucaram e empurraram... as ações exatas para nos fazer crescer na direção dos caminhos exatos para que pudéssemos cultivar mais nossa alma... por seus afagos carinhosos, seus olhares ternos, seus estranhos jeitos de nos incentivar a inovar e ter tanta coragem quanto elas... por seus murmúrios no nosso ouvido: Não tenha medo, estou com você, não desanime, siga em frente, brilhe agora, abaixe-se agora, e não, assim não vai funcionar, e sim, desse jeito, sim, desse jeito... por suas piadas secretas e seu gosto malicioso; por comportamentos revoltantes e qualidades enternecedoras, por estipularem limites, manterem limites, transgredirem limites; e por apagarem limites rígidos demais e ajustarem limites muito frouxos. Por essas grandes velhas, Les dames, algumas veneravelmente maduras na idade, algumas velhas no tempo da alma, mas decerto sábias, que atuam como o Norte Verdadeiro para outras — pelo simples fato de existirem... (ESTÉS, 2007, p. 100-101).

Ao trazer à tona sua convivência com mulheres mais velhas, e portanto mais sábias, Estés (2007), enfatiza que os recursos interiores dessas mulheres são muito importante por trazer uma sabedoria acumulada colhidas com consciência, e que em todos os seus ofícios as

velhas falavam sobre a importância de se questionar a vida e a ganância do consumo, sendo mecanismos para os modos de pensar as nossas práticas de produção de saberes e existência no mundo, para que assim se construa a transformação social discutida nas seções anteriores.

Estés (2018), traz que contar histórias tem o caráter de trazer à tona, de resgatar as tradições das antepassadas, não é uma atividade inútil e/ou encerrada em si mesma. Quando as pessoas trocam histórias, geralmente chegam a se conhecer bem e a desenvolver um relacionamento parental e/ou ancestral, portanto “Transmitir uma história é uma reponsabilidade muito grande” (p. 516). As histórias têm um potencial curativo por ter o caráter de resgatar algum impulso psíquico perdido, posto que as histórias têm muitas vezes a capacidade de suscitar interesse, tristeza, perguntas, anseios e entre outros conteúdos psíquicos, ainda conforme a autora “Uma história é um medicamento que fortifica e recupera o indivíduo e a comunidade” (p. 33), sendo assim, “As histórias são como bálsamos medicinais” (p. 29). Ao contar histórias, não se pretende apenas memorizar e/ou reelaborar as experiências de vida de forma individual e subjetiva, há também aí uma dimensão coletiva, onde se permite potencializar e viabilizar as relações entre as pessoas, as sociedades e a historicidade (FONTE, 2006 apud CASTRO, MAYORGA, 2019).

A tradição das contadoras de história é composta por membros da família, de acordo com Estés (2018), podem ser a mãe, a avó, o pai, as madrinhas e padrinhos, tias e tios e a quem tem o saber de passar as histórias de geração a geração. Na modernidade, as contadoras de histórias são descendentes de uma comunidade de “santos, trovadores, bardos, griots, cantadoras, chantres, menestréis, vagabundos, megeras e loucos” (p. 33). E, com isso, manifesta-se os processos atuais em que a sabedoria das ancestrais são mecanismos fortalecedores da psique feminina, posto que:

“Apesar de nossos apegos atuais, nossas mágoas, dores, choques, realizações, perdas, ganhos, alegrias, o local que almejamos é aquela terra psíquica habitada pelos velhos, aquele lugar onde os humanos ainda são tão perigosos quanto divinos, onde os animais ainda dançam, onde o que é derrubado cresce de novo, e onde os ramos das árvores mais velhas florescem por mais tempo. A mulher oculta que preserva o estopim dourado conhece esse lugar. Ela conhece. E você também.” (ESTÉS, 2007, p. 86-87).

Para a sociedade atual demarcada pela globalização, onde são manifestados os processos de individualização, consumismo, comunicação e informação de massa, o ato de contar e ouvir histórias pode ser visto como perda de tempo, onde a escuta e a tradição se tornam algo fora de moda (GARRIDO, GOMES, 2015). Em se tratando da perspectiva de perda de tempo, levando em consideração a noção de temporalidade linear, Santos (2002), propõe a ecologia das temporalidades, com a ideia de que as sociedades são constituídas por várias temporalidades e

que a desqualificação e a supressão de muitas práticas, e aqui se pode ressaltar a tradição oral, resulta nas concepções de temporalidade moderna ocidental capitalista.

Os saberes populares ancestrais femininos podem ser vislumbrados das mais diversas formas, estão presentes nas práticas cotidianas e são geralmente transmitidos pela via da tradição oral por mulheres guardiãs desses conhecimentos e práticas, essas mulheres são:

[...] por aquelas que são as guardiãs do azeite para a lâmpada, que se mantém em silêncio no culto diário... por aquelas que cumprem os rituais, que se lembram de como fazer fogo a partir de uma simples pederneira e paina... por aquelas que dizem as antigas orações, que se lembram dos símbolos, das formas, das palavras, das canções, das danças e do que no passado os ritos tinham o objetivo de instaurar... por aquelas que abençoam os outros com facilidade e frequência... por aquelas mais velhas que não tem medo- ou que têm medo- e que agem com eficácia de qualquer modo...(ESTÉS, 2007, p. 94).

Para Castro e Mayorga (2019), o campo decolonial atenta para que as narrativas políticas, simbólicas, culturais e intelectuais dos povos tradicionais e dos povos subalternos possam se tornar visíveis para a sociedade, e que de maneira coletiva se possa construir políticas narrativas de resistências decoloniais na comunidade, e que se possa abandonar as noções de ordem, determinismo, linearidade das perspectivas coloniais para se adotar a circularidade, a desordem e novos significados para se pensar as resistências. A origem do pensamento decolonial não é tão nova, emergiu-se como contrapartida à modernidade/colonialidade, não se limita a indivíduos, é algo planetário e incorpora os movimentos sociais (MAGNOLIO, 2008 apud BALLESTRIN, 2013).

Em suma, o campo dos saberes populares ancestrais femininos pode possibilitar a descolonização dos saberes, onde os conhecimentos passados de geração a geração acerca dos modos de existir e conviver no planeta, de maneira coletiva e harmoniosa com a natureza e com os outros seres, possam ser vislumbrados desde um ponto de vista planetário.

“Por elas... por todos nós, Grande Avó e Grande Avô, Grande Neto e Grande Neta, da mesma forma... Que todos nós nos aprofundemos e vicejemos, que criemos a partir das cinzas, que protejamos aquelas artes, ideias e esperanças que não podemos permitir que desapareçam da face desta terra. Por tudo isso, que vivamos muito, e nos amemos uns aos outros, jovens enquanto velhas, e velhas enquanto jovens para todo o sempre. Amém” (ESTÉS, 2007, p. 110).

5 POSSIBILIDADES DE CAMINHOS PARA (RE) PENSAR A VIDA

A proposta do Bem viver nos convoca a recriar o mundo a partir de um viés comunitário, onde considera-se os direitos humanos, políticos, econômicos, sociais, culturais, ambientais, dos povos e os direitos da natureza. As alternativas que parecem viáveis para alguns dos diversos problemas que acompanham a modernidade estão pautadas, em primeira mão, em

desfazer-se das ideias antropocêntricas e enxergar o ser humano enquanto ser em comunidade e em harmonia com a natureza, de modo que a proposta do Bem viver busca enfrentar e questionar a colonialidade do poder e seus conceitos de bem estar (ACOSTA, 2016).

Nesse viés, Acosta (2016), lança críticas às ideias de desenvolvimento que se centralizam em reeditar os estilos de vida dos países centrais, estilos de vida estes pautados no consumismo que coloca em risco o equilíbrio ecológico planetário. Com isso, o autor nos convoca a pensar a respeito dos direitos da natureza, onde consiste em transcender a ideia de natureza como sendo um objeto e enxerga-la como sujeito de direitos. Esses direitos defendem a manutenção dos sistemas de vida, ecossistemas, das comunidades, e são representados por pessoas, comunidades, povos ou nacionalidades, e inclusive, foram esses últimos que evitaram a apropriação e a destruição da natureza.

Pensar sobre os direitos da natureza é superar a concepção que se tem de natureza como “selvagem” e da cultura ser pertencente ao mundo ocidental civilizado, urge superar a visão tradicional de que os direitos à natureza estão atrelados a um ambiente saudável para as pessoas, pois assim se reforça a visão antropocêntrica, e falar sobre direitos da natureza é falar de uma dimensão biocêntrica, em que o centro é a natureza, e que a partir disso, inclui-se os direitos humanos (ACOSTA, 2016). Dessa maneira, o autor comenta:

“Os Direitos Humanos e os direitos da Natureza, que articulam uma “igualdade biocêntrica”, sendo analiticamente diferenciáveis, se complementam e transformam em uma espécie de direitos da vida e direitos à vida. É por isso que os Direitos da Natureza, imbricados cada vez mais com os Direitos Humanos, instam a construir democraticamente sociedade sustentáveis a partir de cidadanias plurais pensadas também desde o ponto de vista da ecologia” (ACOSTA, 2016, p. 140-141).

Acosta (2016), pontua que boa parte dos posicionamentos relacionados ao desenvolvimento vem dos saberes ocidentais próprios da modernidade, com isso, as propostas do Bem Viver são ancoradas na recuperação dos conhecimentos e saberes dos povos ou nacionalidades originárias, a ideia do Bem Viver está atrelada aos saberes e às tradições indígenas, à economia solidária e comunitária sustentável. O Bem Viver propõe também um Estado plurinacional, como exercício de democracia inclusiva, como proposta de vida na diversidade e em harmonia com a natureza, além disso, o Bem Viver contribui também para a construção coletiva de pontes entre os saberes ancestrais e os saberes modernos, de modo a assumir a construção de conhecimento como fruto de um processo social (ACOSTA, 2016). Diante do exposto, o Bem Viver dá atenção à sabedoria, a resistência e a convivência em harmonia com a natureza, sendo uma oportunidade de construir um novo mundo, onde é

possível reconhecer a cultura, os valores e identidades dos povos indígenas (ACOSTA, 2016 apud RAMALHO, 2019).

Além de se falar sobre os processos de globalização, modernismo e colonialismo, há também de se discutir a respeito do patriarcado, que também estrutura os modos de pensar e viver os mundos sociais e as culturas, partindo da dominação sobre as mulheres, negando sua condição humana e seu direito de igualdade (MIES et al., 2016).

Fazendo um comparativo das mulheres com a natureza, é possível identificar que desde o início do patriarcado as mulheres foram tratadas como a natureza, considerando-as desprovidas de razão, oprimidas, exploradas e dominadas pelo homem, os instrumentos de violação mais utilizados são a ciência, a tecnologia e as mais diversas manifestações de violência. Há uma conexão entre o aumento das políticas econômicas violentas e antidemocráticas com o aumento brutal dos crimes contra as mulheres, com isso, firma-se que a violação da terra e das mulheres estão relacionadas, tanto de um pressuposto metafórico, quanto da vida cotidiana das mulheres (MIES et al., 2016).

A proposta do Ecofeminismo surge a partir da década de 1970 com os movimentos ambientalistas e feministas, onde se vislumbra interconectar a dominação da natureza e a dominação das mulheres. Seus ideais estão respaldados na descentralização, na democracia direta, na economia rural, na busca por tecnologias não agressivas ao meio ambiente e na superação das formas de dominação das relações de gênero (EMMA, 2000).

Emma (2000), traz que para a ativista Vandana Shiva, as mulheres tinham trabalhos que se baseavam na sustentabilidade, na diversidade, no cultivo de plantas e hortaliças, na sustentação alimentar para todos, no entanto, com a ruptura das relações tradicionais, as mulheres foram perdendo o acesso à terra, aos bosques e às águas. Partindo desses pressupostos, a proposta Ecofeminista visa considerar que somos membros da terra e que se tenha a responsabilidade para ocuparmos em conjunto com as outras espécies a vida no planeta em toda a sua diversidade, onde se cria o imperativo de viver, produzir e consumir dentro dos limites ecológicos. Assim, para que os seres humanos possam proteger a vida no planeta, é necessário que sejamos conscientes dos direitos da mãe terra, e para isso, é necessário também que os seres humanos voltem a se conectar com a realidade e com a terra (MIES et al., 2016).

O Ecofeminismo, conforme descreve Emma (2020), questiona visões desenvolvimentistas que são baseadas em renda, produção e produtividade. De um ponto de vista ecológico, defende a biodiversidade, do ponto de vista feminista, defende o movimento de equidade de gênero na sociedade para se repensar de maneira coletiva as formas de relacionalidade com a natureza. E, em se tratando da coletividade como alternativa para uma

outra relacionalidade com a terra, há uma outra perspectiva feminista que visa a recuperação das relações comunitárias, é o feminismo comunitário proposto pela ativista boliviana Julieta Peredes, em que parte do princípio de comunidade como uma forma de cuidar da vida na terra, não visa pensar frente aos homens, mas nas mulheres e homens em relação com a comunidade (PAREDES, 2014).

A autora fala sobre a descolonização do gênero, para que se possa haver o desmonte do patriarcado, esse enfoque segue com a visão de que não se pretende pensar mulheres como gênero feminino e homens como gênero masculino segregados, e sim em mulheres e homens com história e cultura próprias e em relação com a comunidade, vislumbra encerrar as relações de poder construídas pelo gênero e manter uma equidade contrarrevolucionária (PAREDES, 2014).

Além das perspectivas teóricas e metodológicas supracitadas como alternativas para a transformação social, Santos (2001), também contribui com essas discussões ao discorrer sobre outras formas de pensar e se relacionar com o mundo, o autor fala sobre um entendimento progressivo de mundo e de lugar, visa considerar as produções indígenas para que se elabore novas ideologias e crenças políticas que se ancorem na ideia e prática da solidariedade. Nessa lógica, se propõe um novo modelo econômico, social e político, partindo da distribuição de bens e serviços, de modo a realizar uma vida coletiva e solidária, sendo uma reforma do mundo, uma outra globalização. Do mesmo modo, Góis (2008) citado por Ramalho (2019) reforça o princípio biocêntrico como forma de pensar e praticar a emancipação planetária.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso introdutório do presente estudo procurou discutir as raízes eurocêntricas e colonizadoras da psicologia social, em contrapartida, buscou trazer à tona as bases conceituais e epistemológicas da psicologia comunitária latino-americana para respaldar as perspectivas decoloniais dos campos de saber em psicologia.

O assunto que se refere a psicologia comunitária latino-americana que viabiliza outros campos de conhecimento em psicologia, para além do modelo clássico, à saber: o campo dos saberes populares, tradicionais e ancestrais, me suscitou interesse para realizar o presente trabalho, de modo que visou contribuir para a transformação social e comunitária.

Falar sobre descolonialidade do saber em psicologia não foi uma experiência fácil, principalmente quando as alternativas para a emancipação social aqui citadas como proposta da pesquisa tiveram como ponto de partida duas categorias subalternizadas e invisibilizadas dos

campos de saber no mundo ocidental globalizado, que são os saberes populares/ tradição oral e a ancestralidade feminina. Com isso, a busca bibliográfica resultou em poucos materiais publicados sobre o campo decolonial de saber em psicologia e principalmente, sobre tradição oral e os saberes ancestrais femininos.

Apesar dos desafios encontrados nos caminhos, que também sustenta o que foi discutido a respeito das perspectivas de saberes estarem centradas ainda no cientificismo, respaldado pelo mundo ocidental globalizado. Possibilitou alçar o olhar para novas possibilidades de caminhos que estejam pautadas nas resistências, nos saberes plurais, locais, e em uma forma de se relacionar com o mundo a partir de um viés biocêntrico e comunitário, de onde se vislumbrou as propostas do Bem Viver, além da contribuição do Ecofeminismo, onde visou relacionar a exploração/dominação da natureza com o que acontece às mulheres, e do Feminismo comunitário, em que foi proposto formas comunitárias de se pensar a equidade de gênero.

Diante do exposto, o presente estudo visou lançar como alternativa à colonialidade do saber, a tradição oral carregada de uma sabedoria ancestral feminina que disserta sobre uma relacionalidade com a natureza e com a vida na terra a partir de uma perspectiva comunitária, responsável e harmoniosa. Ademais, ressalta-se a relevância de discussões e ações à nível social e global a respeito dos assuntos que foram abordados no decorrer da pesquisa.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ALBERTI, V. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. **História Oral**, [S. l.], v. 8, n. 1, 2021. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/113>. Acesso em: 25 nov. 2021.

ALVES, C. B; DELMONDEZ, P. Contribuições do pensamento decolonial à psicologia política. Contributions of decolonial thought to political psychology. **Revista psicologia política**. São Paulo, v. 15, n. 34, p. 647-661, dez, 2015. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2015000300012&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 25 nov. 2021

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, nº11. p. 89-117, maio - agosto de 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Acesso em: 14 nov. 2021

BAUMAN, Z. **Globalização**: as consequências humanas. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BARÓ, M. Hacia una psicología de la libertación. **Revista electrónica de intervención psicossocial y psicología comunitária**, vol. 1, nº 2, Agosto, p. 7-14, 2006.

BOCK, A. M. B et al. **Psicologias: uma introdução ao estudo de psicologia**. 14 ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

CASTRO, R. D; MAYORGA. C. Decolonialidade e pesquisas narrativas: contribuições para a Psicologia Comunitária. **Pesquisas e Práticas Psicossociais** 14(3), São João del-Rei, julho-setembro de 2019.

CELESTINO, L. C. Ouvir a voz da mulher sábia: narrativas sobre novos paradigmas. **Revista Cronos**, v. 17, n. 1, p. 51-62, 2017.

COSTA, A. F. J; BARROS, C. C. Caminhos da psicologia latino- americana como práxis de libertação. **Revista Ideação**, n.41, Janeiro/ junho, 2020.

EMMA, S. Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. **Agroecol.e Desenv. Rur e Sustent.** Porto Alegre, v. 1, n.1, jan/mar, 2000.

ESTÉS, P. C. **Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.

ESTÉS, P. C. **A ciranda das mulheres sábias: ser jovem enquanto velha, velha enquanto jovem**. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

GARRIDO, P. L; GOMES, F. E. **Contos populares: tradição oral no município de Gurupá**. Breves-PA, 4, 5 e 6 de fevereiro de 2015. ISSN 2358-1131

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 6ª ed. São Paulo: Atlas, 2018.

GÓIS, C. W. L. **Noções de Psicologia Comunitária**. Fortaleza: Edições UFC, 1994.

GONCALVES, B. S. A Dupla Consciência Latino-Americana: contribuições para uma psicologia descolonizada. **Revista psicologia política**, São Paulo, v. 16, n. 37, p. 397-413, dez, 2016. Disponível em:

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2016000300011&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 23 nov. 2021

HAMPATÊ-BÂ, A. A tradição viva. In KI-ZERBO, J (org.). **História Geral da África: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. ver. São Paulo, UNESCO, 2010.

KI-ZERBO, J. **História Geral da África: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. ver. São Paulo, UNESCO, 2010.

LANDER, E. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas latino-americanas**. (org.). Colección, Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005.

LIMA, A. F; CIAMPA, A. C; ALMEIDA, J. A. M. Psicologia Social como Psicologia Política? A Proposta de Psicologia Social Crítica de Sílvia Lane. **Revista psicologia política**.

São Paulo, v. 9, n. 18, p. 223-236, dez, 2009. Disponível em:
http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2009000200004&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 11 nov. 2021.

MIES, M et al. **ECOFEMINISMO: teoria, crítica y perspectivas**. Editora: Icaria, Barcelona, 2016. Disponível em: <https://icariaeditorial.com/analisis-contemporaneo/20-ecofeminismo-nueva-edicion-ampliada.html>. Acesso em: 15 nov. 2021.

NASCIBEM, G. F; VIVEIRO, A. A. **Para além do conhecimento científico: a importância dos saberes populares para o ensino de ciências**. Vol. 11 N.º 39, 2015.

NEPOMUCENO, L. B et al. **Por uma psicologia comunitária como práxis de libertação**. *Psico*, v. 39, n. 4, 16 abr. 2009.

PAREDES, J. **Hilando fino: desde el feminismo comunitario**. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2014.

PEREIRA, A. S et al. **Metodologia da pesquisa científica** [recurso eletrônico] 1. ed. – Santa Maria, RS: UFSM, NTE, 2018.

QUINJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. **Perspectivas latino-americanas**. (org.). Colección, Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005.

RAMALHO, L. L. M. **Pertencimento comunitário e desenvolvimento regional sustentável como florescimento de novos mundos possíveis: um olhar sobre um grupo de jovens do bairro Horto em Juazeiro do Norte – CE**. Dissertação (Mestrado em desenvolvimento regional sustentável), Universidade Federal do Cariri, Crato, 2019.

SANTOS, B. S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *In: Revista Crítica de Ciências Sociais*, p. 237-280, 2002.

SANTOS, B. S; MENESES, M. P. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo; Editora Cortez, 2010. 637páginas.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 6 ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SAWAIA, B. B. Transformação social: um objeto pertinente à Psicologia social? **Psicologia & sociedade**, 26(n. spe. 2), 4-7, 2014.

SHIVA, V. **Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, P. B. D. **Educação, Resistências e Tradição Oral: a transmissão de saberes pelas oralidades de matriz africana nas culturas populares, povos e comunidades tradicionais**. Dissertação (Mestrado em educação), Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

SILVA, E. C. S; BOMFIM, Z. A. C. Os caminhos da Psicologia Comunitária na América Latina. **Psicologia & Sociedade**, v. 25, n.1, p. 251-253, 2013.

TONIAL, F. A. L.; MAHEIRIE, K; GARCIA JR, C. A. S. A resistência à colonialidade: definições e fronteiras. **Revista Psicologia**. São Paulo, v. 16, n. 1, p. 18-26, 2017. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-90442017000100002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 17 nov. 2021.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. *In* KI-ZERBO, J (org). **História Geral da África: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. ver. São Paulo, UNESCO, 2010.