

Sensibilidades em colapsos: por uma psicologia social “entre-mundos”

Sensitivities in collapses: towards a social psychology “between worlds”

Sensibilidades en colapsos: por una psicología social “entre mundos”

 **Lúcia Karam Tietboehl**

Psicóloga, doutoranda em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

E-mail: luciakt@gmail.com

 **Mariana Schubert Lemos**

Doutoranda em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

E-mail: mslemos_96@hotmail.com

 **Monique Navarro Souza**

Doutoranda em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

E-mail: moniquenavarro0410@gmail.com

 **Raysha Thereza Nery**

Doutoranda em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Analista de Políticas Públicas na Secretaria de Educação do Estado do RS. Porto Alegre, RS, Brasil.

E-mail: raysha_nery@hotmail.com

RESUMO

O artigo reflete sobre o colapso da Psicologia Social diante de eventos climáticos extremos, como as enchentes no Rio Grande do Sul e os incêndios na Amazônia, que expõem a crise da separação colonial humano x natureza. Discute como a disciplina, forjada em um contexto de modernidade colonial, reproduz dicotomias (humano x natureza, cultura x natureza) que limitam sua capacidade de responder a colapsos contemporâneos. Propõe descolonizar a Psicologia Social através de diálogos com cosmocepções indígenas e quilombolas, que entendem a vida como rede multiespécie. A escrita coletiva, marcada por afetações climáticas, questiona o estatuto central do “humano” e sugere fabulações ficcionais como método para imaginar outros mundos possíveis. Destaca a urgência de repensar o “social” para além de uma perspectiva antropocêntrica, incorporando saberes ditos marginalizados e enfrentando a cosmofofia (medo da complexidade ecológica). O texto propõe uma reinvenção política, ética e ontoepistemológica da Psicologia Social em tempos de catástrofe.

Palavras-chave: Psicologia Social; Colapso climático; Descolonização; Cosmocepção; Multiespécies.

ABSTRACT

The article reflects on the collapse of social psychology in the face of extreme weather events, such as the floods in Rio Grande do Sul and the fires in the Amazon, which expose the crisis of the colonial separation between humans and nature. It discusses how the discipline, forged in a context of colonial modernity, reproduces dichotomies (humans x nature, culture x nature) that limit its ability to respond to contemporary collapses. It proposes decolonizing social psychology through dialogues with indigenous and quilombola cosmoperceptions, which understand life as a multispecies network. The collective writing, marked by climatic affectations, questions the central status of the “human” and suggests fictional fabulations as a method for imagining other possible worlds. It highlights the urgency of rethinking the “social” beyond an anthropocentric perspective, incorporating so-called marginalized knowledge and confronting cosmophobia (fear of ecological complexity). The text proposes a political, ethical, and onto-epistemological reinvention of Social Psychology in times of catastrophe.

Keywords: Social Psychology; Climate Collapse; Decolonization; Cosmoperception; Multispecies.

RESUMEN

El artículo reflexiona sobre el colapso de la psicología social ante fenómenos meteorológicos extremos, como las inundaciones en Rio Grande do Sul y los incendios en la Amazonía, que ponen de manifiesto la crisis de la separación colonial entre los seres humanos y la naturaleza. Analiza cómo la disciplina, forjada en un contexto de modernidad colonial, reproduce dicotomías (humanos x naturaleza, cultura x naturaleza) que limitan su capacidad para responder a los colapsos contemporáneos. Propone descolonizar la psicología social a través del diálogo con las cosmopercepciones indígenas y quilombolas, que entienden la vida como una red multiespecie. La escritura colectiva, marcada por las afectaciones climáticas, cuestiona el estatus central del “humano” y sugiere fabulaciones ficticias como método para imaginar otros mundos posibles. Destaca la urgencia de repensar lo “social” más allá de una perspectiva antropocéntrica, incorporando los llamados conocimientos marginados y enfrentando la cosmofobia (miedo a la complejidad ecológica). El texto propone una reinención política, ética y onto-epistemológica de la psicología social en tiempos de catástrofe.

Palabras clave: Psicología social; Colapso climático; Descolonización; Cosmopercepción; Multiespecies.

O presente texto é fruto de uma escrita coletiva e principal atividade proposta na disciplina de Teorias e Métodos em Psicologia Social III, no curso de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social na Universidade Federal do Rio Grande Sul. Os encontros da disciplina iniciaram em março de 2024 e, àquela altura, nós, estudantes e professoras, discutimos os possíveis eixos temáticos que poderiam compor os artigos que seriam produzidos pelos grupos. Nesse processo, um interesse comum parecia povoar as discussões: nos víamos afetados por aquilo que passamos a nomear como *o fracasso da psicologia social*. Restava definir como iríamos construir os campos problemáticos e compor escritas que pudessem colocar em análise diferentes modos de encarar o fracasso.

Quando discutimos as condições de possibilidade relacionadas ao fracasso, buscando identificar as potências e as fragilidades de nossas práticas a partir das experiências heterogêneas vividas pelos estudantes em seus campos de trabalho e de pesquisa, um evento climático extremo despontou. Frente à intensidade daquele presente que se impunha, compreendemos que seria impossível escrever sobre uma psicologia social que fracassa

sem acolher as afetações produzidas pela enchente histórica que assolou mais de 470 municípios no Rio Grande do Sul naquele mês de maio¹.

Essa discussão — sobre as mudanças das condições climáticas e as implicações de tais mudanças para a manutenção das formas de vida mais sensíveis ao clima, como por exemplo a vida humana — em muitos momentos se faz bastante abstrata, pouco tangível: são debates feitos no presente, mas que curiosamente parecem implicar em mudanças de posição relegadas a um futuro. Nesse sentido, consideramos que a experiência das enchentes é um analisador histórico para a temática do fim do mundo, inclusive porque nos efeitos urbanos de destruição produzidos pela cheia dos rios, o *fim do mundo como o conhecemos* pode ser percebido através do *fim da(s) cidade(s) como a(s) conhecemos* — (ou como imaginávamos conhecer) que tornou essa realidade muito mais local, visível, corporal.

Após atenuados os efeitos mais imediatos das inundações, os encontros da disciplina foram retomados à distância, no mês de julho. Mais uma vez estávamos diante da impossibilidade de nos reunirmos de corpos presentes, como já estivemos em anos anteriores, por conta da pandemia de Covid-19. Aquela estranha familiaridade com a compulsoriedade dos encontros *online* trouxe a sensação de que “exceções” como esta estão se tornando cada vez mais cotidianas. Mesmo que à distância, os encontros se tornaram um espaço para colocar em análise aquilo que o evento extremo estava a produzir e encontramos no exercício fabulativo coletivo uma estratégia para buscar costurar ficções e produzir sentidos para a experiência vivida. Assim, na tentativa de elaborar os processos vividos e testemunhados durante as inundações, a turma produziu uma escrita fabulativa, criando personagens ficcionais que contaram sobre os afetos que marcaram suas experiências.

Em agosto, um mês após essa retomada, um novo acontecimento desponta e coloca novamente em evidência os tensionamentos da relação entre humanos e natureza: a fumaça produzida pelos incêndios criminosos na Amazônia² se espalha por 11 estados do país e chega ao Rio Grande do Sul, produzindo mudanças na paisagem, adoecimento e hospitalizações³ por conta da má qualidade do ar. A ocorrência dos dois eventos em um espaço tão curto de tempo tornou mais apurada uma espécie ímpar de sensibilidade, cada vez mais suscetível aos desdobramentos e riscos da emergência climática.

A experiência vivida no território nos últimos meses — e posta em análise no espaço coletivo da disciplina — tornou mais evidente que vivemos em uma época de colapsos. Quando falamos em colapso, retomamos a noção de “esgotamento do possível” proposta por Gilles Deleuze (citado por Mizoguchi & Costa, 2018), que diz respeito à falência de um sistema que, desde sua própria estrutura — e não por ação de agentes externos — esgota suas possibilidades de repertório. O esgotamento é, portanto, ruptura, que exige o abandono do próprio sistema como uma espécie de atitude que permitirá a abertura para novos possíveis. Nesse sentido, os acontecimentos vividos nos últimos meses evidenciam que o que está em colapso não é a natureza, mas os modos de relação hegemônicos que se estabelecem entre humanos e demais elementos da natureza, seres vivos e não vivos, que são forjados na lógica do abuso e do dispêndio, própria da tradição ocidental, moderna e colonial. A partir de tal constatação, decidimos nos debruçar, no presente texto, sobre o colapso da própria psicologia social — disciplina que também se constitui no contexto de modernidade e colonialidade — nesta conjuntura de narrativas de fim do mundo, na busca de algumas pistas e recursos que nos levem para o irrompimento de novos possíveis, com o intuito de enfim aventar outros modos de relação com e no planeta.

Por que a Psicologia Social? Por que o Contemporâneo?

E ao longo de sua trajetória foi construindo um jeito próprio de escutar e de intervir sobre aquilo que escutava. Foi aprendendo a situar suas práticas, buscando uma escuta cada vez menos ingênua, cada

¹ Alagamentos, destruição e 183 mortes: relembre a tragédia das chuvas no RS que marcou 2024”: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/sul/rs/alagamentos-destruicao-e-183-mortes-relembre-a-tragedia-das-chuvas-no-rs-que-marcou-2024/2X.149453>

vez mais posicionada. Já não ouvia só “sofrimentos”, de um modo genérico, mas articula ao seu trabalho muitas outras coisas, outros temas, outras questões: neste processo, passaram a ser também seu material de trabalho as desigualdades, a busca por equidade, a busca por justiça, os preconceitos, a violência, a saúde, a loucura, a política, as práticas de liberdade, os gêneros, as políticas públicas, os direitos humanos. Coisas humanas, problemas humanos. Problemas de gente, de todo ou quase todo o tipo de gente. E se empenhava cada vez mais em entender, e intervir, e reposicionar aquilo que é humano, e que divide os humanos, e que produz injustiça entre os humanos, e que violenta, e que faz os humanos sofrerem, e aquilo que também empodera e dá potência. Aos humanos.

(Trecho da escrita fabulativa produzida pela turma)

Iniciamos esta escrita tomadas pela sensação de que nossa aposta implica no enfrentamento de dois desafios exigentes: pretendemos construir uma escrita a partir da afetação frente a eventos extremos que mobilizaram de maneira inédita nossas coletividades, assim como desejamos também produzir uma análise crítica de nossas práticas de pesquisa e de trabalho, situando-as nesse cenário de colapsos diversos. Para tanto, nos pareceu pertinente retomar — ainda que à primeira vista esse possa parecer um movimento redundante ou até mesmo ingênuo — do que se trata o “social” ao qual nos referimos quando apresentamos nossa identidade profissional, ao afirmarmos que “*somos psicólogas sociais*”. Em um texto publicado em 2004, há mais de 20 anos, a professora Rosane Neves da Silva se perguntava justamente sobre as especificidades de uma psicologia social. Se social diz respeito à sociabilidade e toda a Psicologia busca intervir sobre a experiência de sujeitos que estão sempre e inevitavelmente em relação com outros, seria possível afirmar a existência de alguma psicologia que não seja social? E, se toda a psicologia é social, quais são as características que dão consistência e especificidade às nossas práticas de pesquisa e intervenção que — sabemos — divergem daquilo que produzem outros saberes psi, hegemônicos e um tanto mais prescritivos?

Em sua reflexão, a autora de saída pontua que, para perceber do que se trata o social da Psicologia Social da qual partilha (e da qual também partilhamos), é preciso considerá-lo como um problema, e não como uma evidência. Um problema composto por um conjunto de práticas construídas historicamente e sempre em transformação - um problema, portanto, sem solução. Seguindo esta linha, compreendemos que assumir a psicologia enquanto um modo de constituir problemas nos exige a habilidade colocarmos nossos exercícios — cotidianos, naturalizados, sacralizados, familiares, convencionais — em movimento: perguntar para criar campos “*inteligíveis*” (Silva et al., 2023) capazes de dar potência às virtualidades e àquilo que não se sabe, apostando que esses deslocamentos possam ser condições de possibilidade para modos de viver outros.

Por meio de sua pesquisa genealógica, Rosane Neves da Silva (2004) reflete ainda sobre os modos como a questão social foi historicamente construída. É evidente que, ainda que reconfiguradas ao longo dos séculos, as incoerências que produzem as mais variadas formas de desigualdade persistem no contemporâneo. Se a psicologia social se constitui como uma via possível para desnaturalizar as violências produzidas, ela continua, portanto, sendo relevante e necessária.

Cabe lembrar que na história da psicologia social brasileira outros *colapsos* também se produziram a partir da necessidade de reinventar um saber que se relacionasse com as demandas de seu tempo. Um desses colapsos ocorreu na década de 1970, quando se questionou a importação para a realidade brasileira de uma psicologia social positivista e experimental norte-americana e buscou-se maior articulação com as(os) psicólogas(os) sociais latino-americanas. Como uma das consequências desse movimento surgiu a Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO) (Bock et al., 2007; Silva, 2017; Gonçalves & Yamamoto, 2015).

Assim como outrora, novas perguntas (ou nem tão novas) se produzem nesse campo no contemporâneo. O tema das mudanças climáticas — e, desde nossas perspectivas, mais precisamente as experiências das catástrofes vividas recentemente — parece evidenciar que existe uma série de aspectos sobre os quais a psicologia social ainda não tem o costume de perguntar. Será que enquanto disciplina herdeira da modernidade e forjada em um contexto de colonialidade, a psicologia social opera também através de uma tendência à naturalização da cisão humano x natureza, tomando muitas vezes esta última como uma espécie de cenário onde se desenrolam as práticas

humanas? Seguindo esta linha, indagamos ainda: como dar potência, no campo da psicologia social, a perguntas que articulem os conjuntos de práticas humanas a outros aspectos planetários, considerando radicalmente a impossibilidade de tomar cultura e natureza como elementos isolados/isoláveis? Simone Almeida et al. (2024) já se ocuparam de tais questionamentos ao apontarem que a psicologia social é tributária dessa fratura entre natureza e cultura, o que tem como consequência uma compreensão do *social* como categoria exclusivamente humana. Tal concepção abstrata — e, portanto, concebida longe da terra, do chão — é considerada pelas autoras como desterritorializada no duplo sentido. Ao tensionar este ponto, as autoras propõem uma reterritorialização a partir das cosmoecologias indígenas e dos estudos multiespécies.

Assim, um mal-estar — um tanto desesperador e ao mesmo tempo difuso — nos aponta para a importância de forçar o pensamento nesse sentido. Um mal-estar que, assim como a fumaça dos incêndios, sufoca cada uma de nossas ações, ainda que não saibamos exatamente como nomeá-lo e ainda que — talvez na maior parte do tempo — sejamos capazes de *quase não considerarmos* a persistência com que ele golpeia nossos imaginários de um mundo feito de recursos infinitos e do qual, justamente por sermos humanos, teríamos um suposto direito inato e irrevogável de participar. Afetadas pelos eventos climáticos recentes, percebemos de maneira mais viva que o contemporâneo - o *nosso* contemporâneo, que marca e é marcado por nossos corpos existindo nesse tempo e nesse espaço - evidencia o seguinte questionamento e sua devida urgência: como produzir análise sobre relações de saber e poder, sobre macropolítica e agenciamentos micropolíticos, sobre identidades, territórios existenciais, produção de subjetividades etc., e ao mesmo tempo considerar de maneira radical que todas essas relações são também — sempre e inevitavelmente — compostas, produzidas, marcadas, sobrepostas e atravessadas por relações com outros tipos de corporalidades (não humanas) e entidades (não humanas)? Como produzir outras questões sociais, a partir da compreensão de que natureza e política se produzem em uma relação de intrinsecabilidade (Latour, 2019), a ponto de realmente borrar as fronteiras que as delimitam? Como profanar o que já produzimos teórica e metodologicamente enquanto psicólogas sociais, a fim de construirmos plurais perguntas, que façam jus às complexidades impostas por um contemporâneo que afunda nossas próprias existências em um desamparo profundo frente à (também nossa) incapacidade de compormos mais e com outras formas de existir? Como produzir e permanecer com esses problemas (Haraway, 2023) o tempo necessário, a ponto deles germinarem em forma de novos possíveis? Parece que estas são algumas perguntas que podem trazer pistas para a saída do colapso do pensamento, ao apontarem para a entrada em um pensamento do colapso (Passos, 2018).

Psicologia Social para quem?

O guariba é um macaco discriminado: é um macaco que grita demais, que caga demais, ninguém gosta do macaco guariba. Inclusive, é um dos macacos que o povo mais mata para comer. Ninguém gosta dele, mas o macaco guariba é um dos macacos mais geniais: quando o ser humano aponta a espingarda para ele, ele pega o filhinho e põe na frente, mostrando para o ser humano que está amamentando. Ele faz isso! E quando o ser humano atira, ele tira uma folha e bota em cima, para tentar parar o sangue. Ele conhece a técnica de estancar o sangue com uma folha, mas mesmo assim o ser humano atira de novo e mata. (Santos, 2023, p. 45)

Ailton Krenak (2019) nos alerta quanto ao risco da armadilha discursiva sobre o fim do mundo. Experienciamos, de fato, um sentimento genuíno de ruptura e desamparo frente à percepção do colapso. Mas este que colapsa é apenas o mundo que conhecemos. É um dentre muitos, e não o único. Conhecer apenas determinada configuração de mundo é também uma das consequências do empreendimento moderno-colonial, que busca legitimar e fortalecer o saber eurocentrado através do epistemicídio e do genocídio de populações colonizadas (Grosfoguel, 2016). Enquanto psicólogas sociais e pesquisadoras, nos questionamos há algum tempo sobre as limitações do conhecimento produzido na academia, sobre a necessidade de localizar saberes (Haraway, 2009), de interseccionar nossas análises (Akotirene, 2019), de descolonizar o ser, o saber, o fazer e o poder.

No entanto, é quando somos tomadas pela experiência visceral da inundação provocada por rios voadores⁴ e quando somos lançadas então ao caos de sentido, que atualizamos mais uma vez a colonialidade que também nos habita e que reproduzimos em nossas práticas. Atualizamos porque mesmo nessa situação extrema não percebemos de imediato que outros seres e saberes compõem esse mesmo mundo; porque, mesmo nessas condições, ainda temos dificuldades para enxergar para além dos limites de nosso horizonte — humano, urbano, *civilizado*.

Precisamos reconhecer que nossas localizações — geográficas, interseccionais — potencializam, mas também, muitas vezes, limitam nossos pontos de vista sobre diversas questões, entre elas as que concernem às relações entre humanos e outras entidades que compõem o sistema terrestre. Reconhecemos também que nossa experiência urbana coordena nossos processos de subjetivação, determinando muitos aspectos relacionados aos modos como realizamos composições até aqui. Por conta disso — e visto os desafios em termos materiais, concretos, da agência em um mundo em decomposição e adoecimentos de diversas ordens e interespecies — neste momento apostamos no necessário e desconcertante movimento de resistir produzindo alianças com aquilo que nos é estranho, com outros multiversos que coexistem em realidades simultâneas às nossas. E compreendemos que para que estes novos encontros sejam viáveis, faz-se fundamental a descolonização das epistemologias, dos saberes psi, dos imaginários e das ações coletivas no social (Souza, 2022).

Em uma crítica à homogeneização epistemológica da Psicologia, Cátia Martins et al. (2024) denunciam as origens coloniais que incidem sobre nossas subjetividades e sobre nossos modos de sentir e que são reiterados por uma psicologia branca, europeia, masculina, heteronormativa e colonizadora. Assim, a homogeneidade perpassa os modos de olhar, escutar, sentir e pensar. Ainda, envolve a reiteração de autores há anos considerados clássicos, inclusive na Psicologia Social, como também a possibilidade de sentirmos no Rio Grande do Sul e em outras regiões do Brasil o cheiro das queimadas que ocorrem a milhares de quilômetros, provocadas não apenas pelas secas no Pantanal e Amazônia, mas pela “limpeza” (queimadas intencionais) de lavouras de monocultura para trocar a safra ou para expandir da pecuária⁵. A nossa existência enquanto coletividade está ligada pelas forças de um capitalismo que coloniza o solo em prol de lucro. Poderia ser metafórico, mas literalmente estamos sentindo esse compilado de destruição e morte através de partículas de fumaça que chegam ao Rio Grande do Sul e que penetram em nossos pulmões.

Davi Kopenawa (Kopenawa e & Bruce, 2023), xamã do povo Yanomami, denuncia que o modo de vida dos brancos agencia as “mudanças climáticas” — termo branco para aquilo que o mesmo prefere nomear como “rastros nas terras”, evidenciando as ações desenfreadas de uso dos recursos planetários para a manutenção de ideais de consumo. As populações têm estilo de vida ocidentalizado e industrializado são nomeadas por Kopenawa como o “povo da mercadoria”, que para produzir bens acumuláveis escava a terra de maneira desenfreada em busca de minérios, produz fumaças contaminantes (nas fábricas e na devastação de florestas), e contamina terras e rios, afetando com isso todas as formas de vida. Ao evidenciar a cosmovisão a respeito das diferenças entre os modos de vida brancos e aqueles dos povos da floresta, o xamã evidencia também uma cosmopolítica (Stengers, 2018), pois explicita que as produções epistêmicas não implicam em apenas um modo de “ver” o mundo, mas também em modos de forjar relações com/nesse mundo, ou modos de politizar(-se) (Tietboehl & Tietboehl, 2023). As cosmopolíticas ameríndias existem, necessariamente, em uma relação agonística frente às cosmopolíticas ocidentais modernas. As estratégias que compõem tais cosmopolíticas vêm garantindo a sobrevivência destas populações minoritárias e de suas identidades/pertencimentos desde o princípio da empreitada moderno-colonial — o que evidencia a potência de articulação e resistência que elas operam. Cabe ressaltar que as lutas pela sobrevivência das comunidades ameríndias não acontecem de maneira isolada, pois a elas estão imbricadas as questões dos territórios e dos componentes não humanos (vivos e não vivos) que também participam de tais comunidades.

Eduardo Viveiros de Castro (2018) retoma as vertentes dos pensamentos ameríndios para situar uma virada ontológica em relação ao pensamento antropológico ocidental, reforçando que, para além de diferir quanto aos seus objetos de estudo, há uma diferença de lugar de perspectiva na sustentação de tais cosmovisões, ou ainda, cosmopercepções (Oyěwùmí, 2021), conceito que tensiona a noção de cosmovisão (produzida em um contexto europeu), pois desnaturaliza a supremacia da visão sobre os demais sentidos que mediam as relações. O autor

refere um multinaturalismo amazônico em contraste a um multiculturalismo antropológico, afirmando que o pensamento ameríndio não defende a existência de “uma variedade de naturezas, mas a naturalidade da variação, a variação como natureza” (Castro, 2018, p. 69). Tal perspectiva, ao tomar a variação como natureza, tensiona a busca pelo o que é o “uno”, indivisível, invariável, individual, que sustenta as formações sociais moderno-coloniais.

Nesta mesma linha, a pensadora e psicóloga guarani Geni Núñez (2023) defende que, ao contrário das epistemologias e perspectivas indígenas, a ideologia colonial é marcada por um sistema de monoculturas: monocultura da fé (no monoteísmo cristão), monocultura dos afetos (na monogamia), a monocultura da sexualidade (no monossexismo), a monocultura da terra. Segundo a autora, nas violências que sustentam a busca pelo que é uno (através do isolamento, silenciamento, ou mesmo da morte do que não participa desse registro) está implicado o princípio da não concomitância, que produz relações com a alteridade baseadas no desejo de aniquilação. Ao colocar em análise esse mesmo modo de relação com a diferença, Achille Mbembe (2020) nomeia as políticas de inimizade, refletindo sobre as violências que fundam os processos de racialização e que dão sustentação às cosmopolíticas hegemônicas em um contexto de modernidade. Essa busca pela hegemonia daquilo que se pretende uno é, curiosamente, organizada e sustentada por uma razão binária, pois os modelos sempre se definem por aquilo que não são: o masculino não é o feminino, o heterossexual não é o LGBTQIA+, o branco não é o de cor, o abastado não é o pobre, o humano não é a natureza. Este último binarismo — que opõe o que é humano ao que é natureza — está intimamente ligado aos outros citados, pois são todos eles constituídos a partir da mesma matriz de pensamento, que opera diferentes instâncias do social.

Ainda assim, nos parece que as ciências humanas — em específico a psicologia social — ainda poderiam considerar de maneira mais assertiva esse viés, como já vêm fazendo ao problematizar outros dualismos que sustentam as formações sociais em um contexto de modernidade — e que concernem aos processos de racialização, à produção social de gênero, aos preconceitos quanto aos diversos modos de exercício das sexualidades, entre outros. Por conta disso, insistimos na seguinte pergunta: de que modo nossa experiência de catástrofe desnatura a suposta separabilidade/oposição entre humano e natureza e, em um só tempo, interroga também nossas práticas em psicologia social (Almeida et al., 2024)?

Malcom Ferdinand (2022) também aborda as mudanças climáticas ao tecer uma afiada crítica às teorias ecológicas a partir de seu conceito de dupla fratura: fratura ambiental e fratura colonial. A primeira diz respeito à divisão entre homem e natureza/animal e a consequente valorização do primeiro sobre o segundo. Ainda, indica uma homogeneização do que se entende por homem e natureza, inviabilizando a diversidade de ecossistemas, animais e humanos. A fratura colonial, por sua vez, divide e hierarquiza os humanos entre colonizadores e colonizados, entre europeus e não europeus, entre brancos e não-brancos. Essa fratura também camufla a pluralidade existente entre a mesma categoria ao reduzir suas experiências a um homem branco e a um homem racializado. Ao apresentar essas duas fraturas como produtos da modernidade, o autor afirma que o ambientalismo e o anticolonialismo provocaram críticas à divisão homem-natureza e colonizador-colonizado, respectivamente, mas não problematizaram as homogeneizações das categorias, tampouco promoveram intersecções entre suas críticas:

Eis a dupla fratura. Ou se coloca em questão a fratura ambiental desde que se mantenha o silêncio da fratura colonial da modernidade, de suas escravidões misóginas e de seus racismos, ou se desconstrói a fratura colonial sob a condição de abandonar as questões ecológicas (Ferdinand, 2022, p. 32).

Essa fratura que distingue e hierarquiza humanos e natureza também pode ser traduzida pela oposição entre aquilo que é “cultural” e o que é “natural”. Sob esta lógica, naturais são os seres e entidades não humanos: os demais seres vivos, os cursos de água, os mares e oceanos, os minerais, a atmosfera. Esta categoria também pode se estender a alguns grupos considerados menos humanos que outros, como aqueles que ao longo dos últimos séculos foram submetidos à escravização e ao genocídio (Almeida et al., 2024). A cultura, por sua vez, seria um atributo exclusivo daqueles humanos que respondem a um padrão ocidental e que, justamente por

este motivo, podem gozar de uma suposta autorização à dominação e à exploração daquilo que se enquadra na categoria de natureza. Ailton Krenak (2019), por sua vez, nomeia como “clube da humanidade” essa ideia parcial de humanidade que se pretende universal. Pertencer a tal clube significa atender a determinados critérios que não consideram a diversidade que compõe os grupos de seres humanos nem o valor das demais formas de existência que compõem o planeta. As noções hegemônicas de humanidade e cultura são, portanto, construídas de maneira imbricada aos processos de colonização. Desse modo, descolonizar o ser, o saber, o fazer e o poder, será impossível sem que se desconstrua de maneira radical essas noções, e, por consequência, a noção de natureza, que perde as delimitações que as epistemologias ocidentais lhe conferem quando humanos e cultura também deixam de se constituir enquanto tais.

A psicóloga Cida Bento (2022), ao analisar as relações raciais no contexto brasileiro, reflete sobre o pacto narcísico da branquitude que, desde o princípio da empreitada colonial, sustenta e perpetua os privilégios de um grupo em detrimento dos outros grupos racializados. A partir do pensamento da autora, é possível traçar algumas relações entre as noções de branquitude e a noção de humanidade que opera nosso estudo. Assim como a branquitude se perpetua como tal através da manutenção de posições narcísico-ressentidas, nos parece que a humanidade — e aqui, ressaltamos, não nos referimos à totalidade de seres humanos que habitam a Terra, mas a esta noção transcendental de humanidade: eurocentrada, branca, cisheteronormativa, civilizada, racional, não natural — opera de maneira semelhante quando busca se definir pelo seu negativo, forcluindo a relação de interdependência que estabelece com as demais entidades terrestres. Por conta disso, podemos apontar que esta humanidade se constitui de maneira narcísica não só na relação com os sujeitos racializados (que, a partir da cosmovisão eurocentrada, não dispõem do mesmo estatuto de humanos) mas também hierarquiza, a partir deste mesmo mecanismo de defesa, a relação com outros seres e corporalidades que não possuem atributos biológicos humanos. Tomar a natureza como recurso ou refúgio, que está sempre a serviço - a partir do uso e do abuso de sua materialidade concreta, mas também a partir do uso de sua imagem como um *negativo* que serve para a produção de uma identidade humana própria - é a atitude que melhor expressa essa posição narcísica.

Ao tomarmos tal postura enquanto uma espécie de mecanismo de defesa, indagamos: de que a humanidade se defende quando busca perpetuar a suposta cisão entre humano/cultura e animal/natureza? Quais medos sustentam essa atitude e como eles são reiterados em nossa produção de subjetividade? Como produzir um movimento contrário a essa tendência ao medo, para assim torná-lo evidente, analisar de maneira mais crítica suas implicações e então destituí-lo do lugar privilegiado que ele ocupa na produção de nossas coletividades?

Antônio Bispo dos Santos (2023) dedicou-se a disseminar elementos de uma cosmopolítica quilombola a partir de sua experiência de vida no Quilombo Saco-Curtume, no Piauí. Em sua obra intitulada “A Terra dá, a Terra quer”, ele conta que percebeu esse horror das pessoas brancas com relação à natureza quando viveu fora do quilombo. A esse afeto deu o nome de “cosmofobia” — o medo do cosmo, ou o medo da complexidade que constitui as relações entre os diferentes elementos que compõem os ecossistemas⁶. Para descrever isso, que ele define como “a grande doença da humanidade”, retoma o mito do pecado original, que funda o monoteísmo eurocristão. Nesta narrativa fundadora, o Deus branco, temível e irredutível, expulsa Adão e Eva do paraíso, negando-lhes os frutos da terra e exigindo que seus corpos inaugurem a prática do trabalho — um modo de sintetização da natureza — como condição para a nutrição e, portanto, para a manutenção da vida. Com esta atitude, Deus teria colocado a pedra fundamental que sustenta a crença na separação entre humanos e natureza e na possibilidade de domínio do que é natural pela humanidade. Bispo dos Santos refere que ao expulsar Eva e Adão do paraíso, Deus produziu uma desterritorialização — o que corrobora a definição deste ideal de ser humano, criado à sua imagem e semelhança: um Deus/humano colonizador, escravocrata, proprietário e patriarcal. Vale ressaltar que ao atribuir a Eva o pecado original, o mito fundador judaico-cristão evidencia também o caráter misógino destas cosmogonias.

Podemos afirmar que, ao assumir o projeto moderno-colonial, a humanidade passa então a temer todos os outros elementos (humanos, não humanos, vivos e não vivos) que não estejam comprometidos ou a serviço deste mesmo projeto. Teme(mos) portanto o que não pretende ser uno, que não se define por binarismos excludentes e cujas as existências, abertas à multiplicidade, por si só demonstram a inviabilidade dos ideias que sustentam os desejos de modernidade, transformando-se em um entrave à sua plena hegemonia - pois são existências

que passam a se constituir também enquanto resistências. Seguindo esta linha, é possível aventar que o medo do múltiplo e do complexo é também, portanto, o medo que a humanidade tem de desviar dos ideais que sustentam seu projeto — ideais que há mais de cinco séculos vêm validando, ratificando e legalizando violências bionecropolíticas das mais diversas ordens.

Antônio Bispo dos Santos (2023) afirma que a imunização para este medo — ou seja, para a cosmofofia — é a contracolonização e que o politeísmo seria uma via para contracolonizar, já que na centralidade do projeto moderno colonial está a cosmogonia monoteísta judaico-cristã. A análise produzida pelo pensador se estende para além do campo religioso, pois toda sua obra evidencia como a produção da subjetividade quilombola assume a complexidade e a multiplicidade dos sistemas dos quais a vida humana participa como mais uma parte intrínseca, entre múltiplos outros entes, indissociáveis e interdependentes. Neste ponto o pensamento quilombola encontra-se com a cosmogonia guarani que sustenta as críticas às monogamia/monoteísmo/monoculturas, tecidas por Geni Núñez (2023). Ambos os pensadores evidenciam que a dominação branca sobre os povos indígenas e afrodiáspóricos sempre está associada, também, à busca pela dominação dos demais elementos terrestres.

Ao reivindicar o estatuto de quilombola, Bispo dos Santos (2023, p. 28) recusa o estatuto de humano: “Todos somos cosmos, menos os humanos. Eu não sou humano, sou quilombola. Sou lavrador, sou pescador, sou um ente do cosmos”. Esta afirmação pode provocar a psicologia social e a relação de centralidade que nossa disciplina também atribui, como as demais disciplinas modernas, às noções de humano e de humanidade. Enquanto psicólogas sociais, nos vemos repetidamente reivindicando uma ampliação do escopo daqueles que devem ser considerados humanos, colocando em evidência as desigualdades relacionadas aos racismos, à heterocisnormatividade, à misoginia, às diferenças de classe, aos capacitismos. Esta é uma estratégia importante, pertinente e necessária, já que ao longo do último século a defesa dos direitos humanos, por exemplo, se configura, entre outras, como uma tática potente de resistência. Por outro lado, será que a desnaturalização e o rechaço a esta desejada e mítica posição — de humanos —, poderia também ser um trabalho para uma psicologia social em uma era de catástrofes? Existem outras identidades inéditas porvir, capazes de reconfigurar nossas possibilidades e coletividades, ou estamos fadados a sucumbir a esta identidade majoritária, ao mesmo tempo em que também sucumbimos à velocidade com que os eventos climáticos extremos deixam de ser exceções para tornarem-se cada vez mais repetitivos? Como imaginar outras formas de pertencimento, menos filiativas e mais extensivas (Glissant, 2021), sustentadas não pela paranoia narcísico-ressentido mas por outras possibilidades afetivas, de coragem e abertura? Estas são algumas provocações que gostaríamos de propor com nossa reflexão.

Convocadas por Donna Haraway (2023), reconhecemos a importância de permanecermos com este problema que se impõe, sem sucumbir ao que a autora descreve como uma “sublime indiferença”: suportar a complexidade das questões que o contemporâneo produz e agir contra a desesperança que afirma que pode ser *tarde demais* para empreender esforços voltados para a constituição de outras formas de resistir. Frente à falta de pistas a nos apontarem para onde seguir, tornar-se-á necessário relembarmos de nosso compromisso com este problema: não como garantia de vitória ou redenção, mas um compromisso que se constitui no formato de uma aposta.

Pistas para a constituição de um social múltiplo e interespécies: notas sobre a cosmopercepção

Fratura. Seis meses se passaram desde a última grande enchente. Parece tão distante, inclusive a vida já voltou ao normal. Trabalho, atendimentos, prazos, disciplinas. Durante o trajeto, dentro do ônibus, aproveito para ler ou responder algumas mensagens, já que são tantas entre grupos da família e de trabalho. Preciso escrever o artigo. Me dou conta que a paisagem já não tem a mesma importância, pois já não causa o mesmo assombro. O que eu ainda tenho a dizer sobre o que aconteceu nessa cidade? O que eu ainda tenho a dizer sobre o que aconteceu comigo e com tantas outras pessoas? Não só pessoas, me corrijo. Lembra que estamos repensando o social para além dos humanos? Mas é difícil conectar afetivamente a experiência às palavras. Letra após letra, página após página, acho que uma hora vai começar a fazer sentido. Mas parece que a estrada que liga um lugar a outro está

interrompida pela queda de uma árvore, ou que o cabo que leva a energia elétrica ao abajur foi roído pelos ratos. Parece que alguma coisa está quebrada. Mas basta ouvir a trepidação do vidro contra o alumínio na janela, causada pelo uivo do vento, para sentir uma pontada na barriga. Bastam cinco minutos de chuva forte. Basta uma mensagem da defesa civil aparecer na tela do celular para sentir um arrepio percorrendo o corpo e para que algumas cenas, das quais eu não gostaria de lembrar, invadam a cabeça.

(Trecho da escrita fabulativa produzida pela turma)

Percebemos que temos muito o que desaprender (Martins, 2021) na psicologia social. Para isso, consideramos importante o desfazimento do corpo colonial, para a produção de um outro corpo sensível, que não rechace outras matrizes epistemológicas e outros tipos de existências e experiências, mas que possa compor com elas. Um corpo que perceba que sua integridade não depende da destruição daquilo que lhe difere, inclusive porque não existe nenhuma garantia para tal integridade, que se trata de uma conjunção efêmera de elementos que muito em breve estarão compondo outros rearranjos.

Entre múltiplas possibilidades para a constituição desse corpo sensível, existe a aposta na cosmopercepção, um exercício ético e pluriversal proposto pela professora nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2021). Ela defende que podemos criar relações transformadoras e anunciadoras de novos mundos em espaços compartilhados através do cultivo de determinados afetos, pois é também na produção de desejos e afetos que somos atravessados por diferentes estados corporais e sensoriais cognitivos que ocorrem em várias escalas (Souza, 2022). Assim, a cosmopercepção seria um portal que se abre de novos sentidos, transformando o corpo em encruzilhada de afetos, junto aos diferentes ecossistemas que coexistem.

Como via para acessar a cosmopercepção, Oyèrónké Oyěwùmí (2021) nos convida a entrar em contato com outras configurações sensoriais, para também pensarmos corpo, gênero e mundos, nos quais as possibilidades existenciais são dinâmicas e situacionais. E, como principal elemento, que a localização busque orientações em outras epistemologias. Mediada por Ìyá, instituição no mundo Yorubá, a autora produz deslocamentos para posições outrora cristalizadas em categorias coloniais e nos conduz a outros modos de apreensão da realidade e das relações que a compõem. Oyěwùmí (2021) nos convoca com algumas inquietações epistemológicas nas quais se compõem faces de uma mesma realidade que se atualiza e se multiplica pelas dinâmicas relacionais da comunidade e sua ancestralidade.

Ao diferir do pensamento racional, a cosmopercepção possibilita um profundo mergulho em um horizonte sensorial de apreensão da realidade, para desnaturalizarmos afirmações centradas em um único modo de percepção de mundo e suas categorias ocidentais que sustentam a realidade colonial e seus discursos hegemônicos. Quando questionados a realidade e seus elementos, percebe-se a herança filosófica colonial sobre como pensamos e agimos no mundo. Esse movimento limitado de olhar a partir de um modelo (im)posto reproduz realidades fragmentadas e hierárquicas.

A agência das coisas não está alicerçada somente no registro da razão ocidental, como é ensinado. A “ausência do corpo” tem sido uma pré-condição do pensamento racional ocidental. As existências e pessoas qualificadas com o rótulo de “(in)diferente”, em épocas históricas variadas, foram consideradas como corporalizadas, dominadas pelo instinto e pelo afeto, entendidas como isentas de racionalidades. Elas são o outro, e o outro é um corpo desprovido de importância dentro dessa dinâmica.

As racionalidades não se apresentam somente como uma tecnologia colonial: diversas comunidades produzem as suas próprias racionalidades, bem como seus modos de entendimento, de elaboração, de construção de sentido, símbolos e crenças (Alves et al., 2015). Elas atuam sobre a aglutinação perceptiva e social na produção de sentidos possíveis a serem compartilhados. São nesses deslocamentos de sentidos, modulados por racionalidades e afetos, que se fabrica uma agência coletiva (Souza, 2022). Assim, promover deslocamentos ao ensinar uma agência acontece para experimentar um corpo que abraça as constantes remodelações e que navega comprometido com a memória e com a ética. E desterritorializa-se para criar figurações (Haraway, 2023)

provisórias, como plataformas de entendimento e produção do comum.

É preciso produzir novas formas e composições para dar passagem a um outro mundo. Redirecionar a cosmopercepção para a construção de imaginações possíveis, é um modo de impulsionar novas fabulações para reinventarmos a psicologia social e suas intervenções. Para estimular outras imagens de ações e atualizações dos mapas referenciais cognitivos coletivos, acredita-se na importância de fertilizar novas produções narrativas, de agências, guiadas pelo ensejo de uma cosmopercepção (Oyěwùmí, 2021) que se apresente enquanto novos modos de navegar sobre os pluriversos de mundos e sentidos. E assim, propondo exercícios de descolonização dos saberes e das práticas em psicologia social.

Assumir uma posição crítica e reflexiva frente ao colapso se faz necessário nesse contexto, assim como uma postura receptiva sobre a apropriação das materialidades junto a uma retomada do imaginário e do social. Portanto, produzir fabulações sensíveis, que afirmem o pensamento interseccional, complexo e multiespécie se mostra como um dispositivo possível para uma ampliação das redes de relações que compõem o *social* com o qual pesquisamos/sobre o qual intervimos.

Não desejamos fazer Considerações Finais, mas sim considerações “Entre-Mundos”

Iniciamos o presente texto pontuando que a psicologia social tal como a concebemos está em colapso. Assim como os demais campos e disciplinas do conhecimento constituídos em um contexto de modernidade e colonialidade, ela não tem dado conta da aceleração com que ocorrem as transformações que nos desterritorializam e dissolvem nossos cotidianos e nossos campos referenciais. Para dar seguimento às nossas práticas de pesquisa e de trabalho precisamos colocar em movimento o tema de um “fim do mundo como o conhecemos”, compreendendo que o colapso das relações estabelecidas entre humanos e natureza, nos moldes da modernidade ocidental, aponta também para o colapso da própria noção de humanidade que estas relações operam.

Nesta época de catástrofes múltiplas, compreendemos que um trabalho possível para a psicologia social é o de questionar este até então desejado estatuto de humanidade, destituído-o do lugar central que ele ocupa na constituição de nossas identidades/coletividades, através da aposta em uma (re)apropriação da imaginação. Apostamos que desse modo poderemos ficcionar coletivamente novos mundos (Haraway, 2019) e outras possibilidades de pertencimento, menos filiativas e mais extensivas (Glissant, 2021). Para tanto, é necessário perceber a realidade produzida pela herança colonial, não só sobre as relações “sociais” (humanas) ou sobre nossos corpos “individuais” (humanos), mas sobre todas as redes que constituem as existências terrestres. Essa é uma via para romper com certa operacionalidade de um modelo que, em seu auge, se expressa através do abismo negacionista com relação à pluralidade de realidades, com relação às diversas opressões perpetradas pelos Estados e com relação aos discursos insustentáveis sobre mercado e natureza. Nesse movimento de abertura, podemos perceber de maneira mais viva que a vida é aquilo que consideramos ser a realidade para além de dualismos fixos.

Para enfrentar essa travessia “entre-mundos” (este que colapsa e os outros, anunciados enquanto virtualidades já perceptíveis) buscamos seguir algumas pistas apontadas por saberes de outras matrizes de conhecimento. Neste processo identificamos, em especial, as contribuições das cosmopolíticas ameríndias e quilombolas, com as quais pretendemos nos relacionar através de um movimento de profanação da própria psicologia social. Quando perguntamos, ao longo do texto, do que se trata o *social* que nomeia nossos campos de pesquisa e intervenção, não o fazemos com o intuito de demarcar com inequívoca precisão o nosso objeto de estudo, aos moldes da ciência moderna ocidental, que se constitui pelas insistências das delimitações daquilo que está dentro/fora, daquilo que é verdadeiro/falso. Buscamos tensionar algumas possibilidades de encontro entre nossa produção ética e os elementos que compõem estas outras epistemologias, que divergem da tradição moderna ao reconhecerem de maneira incontestável a radical complexidade e multiplicidade que compõem os ecossistemas do planeta. O encontro com estas outras perspectivas e a produção de novas sensibilidades, carregam a potência de uma reterritorialização frágil, tênue, nebulosa e efêmera, mas que traz consigo a força de uma aposta.

Pontuamos ainda que a reapropriação da imaginação à qual nos referimos pode se dar através do cultivo de campos intelisensíveis, que permitam novas modulações políticas e afetivas de mundos, nos reorientando de modo político-cognitivo neste contexto de colapso ético-político-estético de nossas práticas. Para isso é preciso investir na análise crítica das implicações produzidas pelas dicotomias que inevitavelmente também sustentam a produção de subjetividades, e resistir à tendência que insiste em separar o humano de toda a sua rede planetária constituinte. Afirmar a coexistência de diversos modos de existir, para a produções de aberturas e ruídos sobre tais lógicas, é também uma ética do cuidado (Souza, 2022) e, portanto, um campo de intervenção pertinente e necessário para a psicologia social.

Referências

- Akotirene, C. (2019). *Interseccionalidade*. São Paulo, Brasil: Pólen Produção Editorial LTDA.
- Almeida, S. A. de, Carvalho, R. N. de, & Silva, R. A. N. da. (2024). Contribuições dos saberes indígenas para a reterritorialização da psicologia social. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 41, e230068. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-0275202441e230068pt>
- Alves, M., Seminotti, N., & Jesus, J. P. de. (2015). Conhecimentos e verdades: racionalidades em questão! In L. M. da Silva, & M. L. A. de Moraes (Orgs.), *Psicologia & espiritualidade* (pp. 95-115). EDIPUCRS.
- Bispo, A. dos S. (2023). *A terra dá, a terra quer*. São Paulo, Brasil: Ubu Editora/PISEAGRAMA.
- Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Bock, A. M. B., Ferreira, M. R., Gonçalves, M. G. M., & Furtado, O. (2007). Sílvia Lane e o projeto do “compromisso social da psicologia”. *Psicologia & Sociedade*, 19(spe2), 46-56. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822007000500018>
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, Brasil: EDUFBA.
- Ferdinand, M. (2022). *Uma ecologia decolonial: Pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo, Brasil: Editora Ubu.
- Gonçalves da Silva, M., Costa, L. A., Bernardo, G. V., & Tiburi, N. R. (2023). Narrando o rolê: Encantamentos das festas de rua fazendo ferver a urbe. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10(24), 97-112. DOI: <https://doi.org/10.48074/aceno.v10i24.15669>
- Gonçalves, R. M. de P., & Yamamoto, O. H. (2015). Fundamentos teórico-práticos da psicologia social: um debate histórico e necessário. *Revista Psicologia Política*, 15(32), 17-31. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2015000100002
- Glissant, É. (2021). *Poética da relação*. Rio de Janeiro, Brasil: Bazar do Tempo.
- Grosfoguel, R. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: Racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, 31(1), 25-49. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>
- Haraway, D. (2009). Saberes localizados: A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5), 7-41. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>
- Haraway, D. (2023). *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno*. São Paulo, Brasil: N-1 Edições.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2023). *Espíritos da floresta*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Latour, B. (2019). *Políticas de natureza: como associar as ciências à democracia*. São Paulo, Brasil: Editora Unesp.
- Martins, C. P. (2021). “Desaprender 8 horas por dia”: Psicologia e saúde indígena. *Fractal: Revista de Psicologia*, 33(3), 192-198. DOI: <https://doi.org/10.22409/1984-0292/v33i3/5846>
- Martins, C. P., Faria, L. L. de, & Menezes, J. A. (2024). Reflorestar os sentidos a partir de saberes feministas e

- índigenas. *Revista Polis e Psique*, 14, e024005. DOI: <https://doi.org/10.22456/2238-152X.133927>
- Mbembe, A. (2020). *Políticas da inimizade* (S. Nascimento, Trad.). São Paulo, Brasil: N-1 Edições.
- Mizoguchi, D. H., & Costa, L. A. (2018). Colapso: esgotamentos e passagens das lutas do presente. *Psicologia & Sociedade*, 30, e186616. DOI: <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30186616>
- Núñez, G. (2023). *Descolonizando afetos: experimentações sobre outras formas de amar*. São Paulo, Brasil: Paidós.
- Oyèwùmí, O. (2021). *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro, Brasil: Bazar do Tempo.
- Passos, E. (2018). *Colapso clínico-político na contemporaneidade*. Curitiba, Brasil: Editora CRV.
- Silva, R. N. da. (2004). Notas para uma genealogia da psicologia social. *Psicologia & Sociedade*, 16(2), 12-19. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822004000200003>
- Silva, G. A. M. da. (2019). A crise da psicologia social brasileira: Apontamentos históricos. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 71(3), 48-63. DOI: <https://doi.org/10.36482/1809-5267.ARB2019v71i3p.48-63>
- Souza, M. N. (2022). *Cosmopercepção algorítmica: reflexões para a construção de uma agência coletiva e descolonial* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.
- Stengers, I. (2018). A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, 442-464. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>
- Tietboehl, L. K., & Tietboehl, L. K. (2023). Tramar histórias para adiar o fim do mundo: estratégias do comum para nomear, descentralizar e perspectivar a modernidade. *PerCursos*, 24, e0201. <https://doi.org/10.5965/19847246242023e0201>
- Viveiros de Castro, E. (2018). *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Brasil: Ubu Editora, N-1 Edições.

Contribuição dos Autores

Conceitualização: L. K. T.; M. S. L.; M. N. S.; R. T. N.
Redação do manuscrito: L. K. T.; M. S. L.; M. N. S.; R. T. N.
Análise dos dados: L. K. T.; M. S. L.; M. N. S.; R. T. N.
Revisão e edição: L. K. T.; M. S. L.; M. N. S.; R. T. N.

Enviado em: 12/08/2025

Aceito em: 14/12/2025

Como citar:

Tietboehl, L. K., Lemos, M. S., Souza, M. N. & Nery, R. T. Sensibilidades em Colapsos: por uma Psicologia Social “Entre-Mundos”. *Rev. Polis e Psique*, 2026, 16: e026004.

Financiamento:

Sem financiamento.